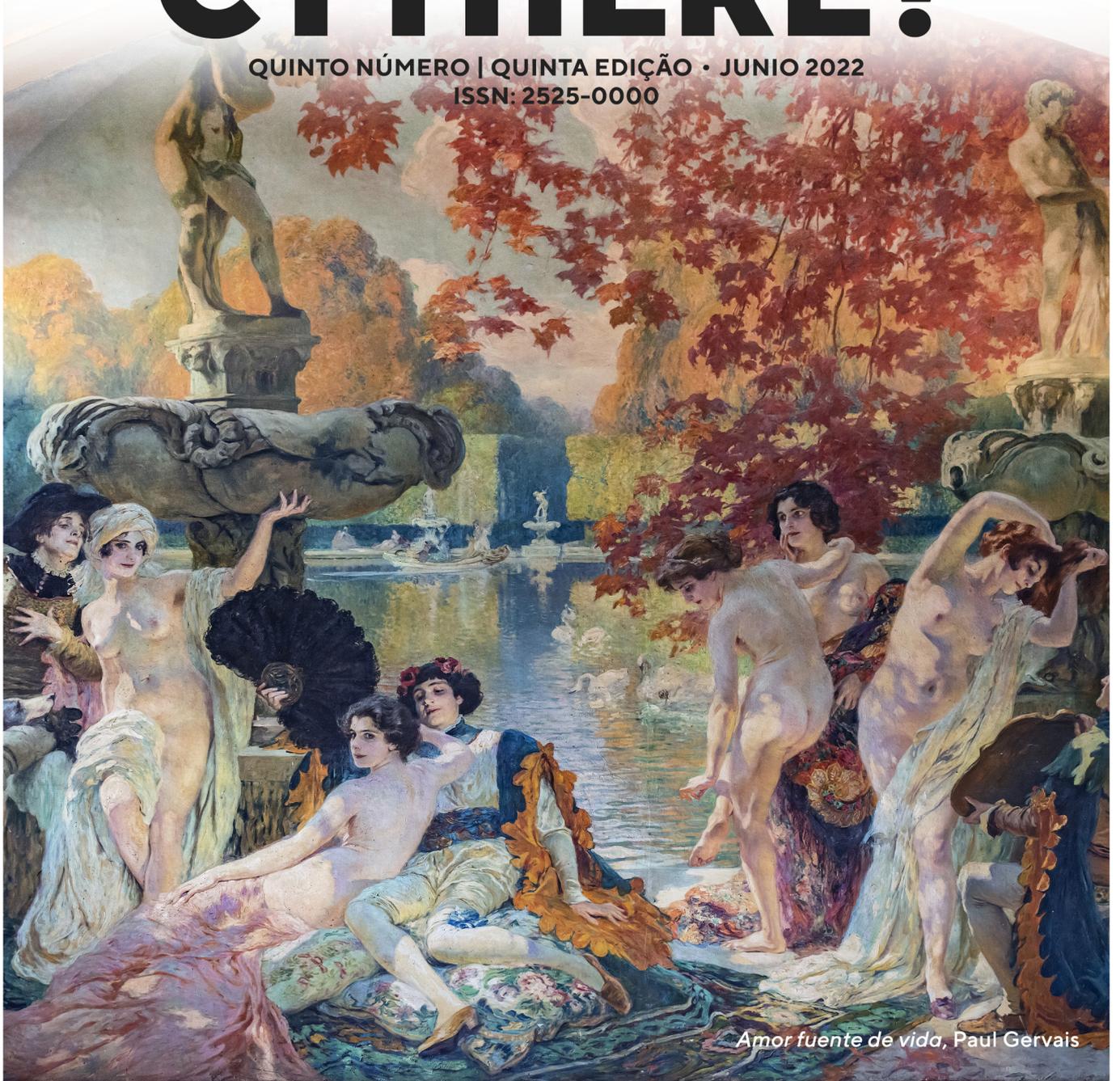


REVISTA DE LA RED UNIVERSITARIA AMERICANA  
REVISTA DA REDE UNIVERSITÁRIA AMERICANA

# CYTHÈRE?

QUINTO NÚMERO | QUINTA EDIÇÃO • JUNIO 2022  
ISSN: 2525-0000



*Amor fuente de vida, Paul Gervais*

**FAPOL**

FEDERAÇÃO AMERICANA  
DE PSICANÁLISE DA  
ORIENTAÇÃO LACANIANA



**FAPOL**

FEDERACIÓN AMERICANA  
DE PSICOANÁLISIS DE LA  
ORIENTACIÓN LACANIANA

# CYTHÈRE?

La Federación Americana de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana (FAPOL) fue constituida en enero de 2012 por decisión del Consejo de la ASOCIACIÓN MUNDIAL DE PSICOANÁLISIS (AMP) y reúne a las tres Escuelas americanas de la AMP: La EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana) en Argentina, la EBP (Escola Brasileira de Psicanálise) en Brasil y la NEL (Nueva Escuela Lacaniana) con sedes en Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guatemala, Cuba, México y Chile.

Su finalidad es mantener un lazo estrecho entre las tres Escuelas americanas y hacer presente en ellas y en el contexto de toda América, a la AMP, con el fin de preservar y extender el Psicoanálisis. En este sentido, ha considerado que el ámbito de la Universidad es un lugar central y estratégico para impulsar el crecimiento del Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana en América. Los caminos que se abren desde la Universidad favorecen el acercamiento de los estudiantes a las instituciones psicoanalíticas, lugar donde sin duda, pueden formarse como analistas. Con este horizonte, se crea la Red Universitaria Americana, (RUA).

Asimismo, abrir esta Red, ha permitido tomar contacto con el panorama de los colegas miembros de la AMP que trabajan en las Universidades en toda América Latina y comenzar a tener una interlocución con organismos de investigación e instituciones educativas.

Surge, en este marco, ***Cythère? Revista de la Red Universitaria Americana***, una revista universitaria escrita por psicoanalistas de nuestras Escuelas. La publicación, bilingüe, respeta la lengua de sus autores: el castellano y el portugués. Los trabajos son considerados por un comité de arbitraje. Se busca con esta revista la posibilidad de transmitir los conceptos, la teoría, la eficacia clínica y la política del psicoanálisis lacaniano de manera rigurosa, precisa, no sin su orientación epistémica.

---

A Federação Americana de Psicanálise de Orientação Lacaniana (FAPOL) constituiu-se em janeiro de 2012 por decisão do Conselho da ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE (AMP) e reúne as três Escolas americanas da AMP: a EOL (Escola da Orientação Lacaniana) na Argentina, a EBP (Escola Brasileira de Psicanálise), no Brasil e a NEL (Nova Escola Lacaniana), com sedes na Bolívia, Perú, Equador, Colômbia, Venezuela, Guatemala, Cuba, México e Chile.

Sua finalidade é manter estreito o laço entre as três Escolas americanas e nelas fazer presente, assim como em toda a América, a AMP, com a finalidade de preservar e extender a Psicanálise. Desse modo, considerou que a Universidade é um lugar central e estratégico para impulsionar o crescimento da Psicanálise de Orientação Lacaniana na América. Os caminhos que se abrem a partir da Universidade favorecem a aproximação dos estudantes às instituições psicanalíticas, lugar onde podem, sem dúvida, formarem-se como psicanalistas. Com esse horizonte, cria-se a Rede Universitária Americana (RUA).

Além disso, abrir a Rede permitiu tomar contato com o panorama dos colegas membros da AMP que trabalham nas Universidades em toda a América Latina e começar a fazer uma interlocução com órgãos de pesquisa e instituições educacionais.

Nesse âmbito, surge ***Cythère? Revista da Rede Universitária Americana***, uma revista universitária escrita por psicanalistas de nossas Escolas. A publicação, bilingue, respeita a língua de seus autores: o castelhano e o português. Os trabalhos são avaliados por um comitê de arbitragem. Busca-se, com a Revista a possibilidade de transmitir os conceitos, a teoria, a eficácia clínica e a política da psicanálise lacaniana de maneira rigorosa, precisa, não sem sua orientação epistêmica.

# CYTHÈRE?

## **DIRECTORES RESPONSABLES DIRETORES RESPONSÁVEIS**

**Flory Kruger**  
EOL - Universidad Nacional de San  
Martín

**Rômulo Ferreyra da Silva**  
EBP - Paris 8

**Mónica Pelliza**  
NEL - Universidad Mayor San Simón

## **COMITE EDITOR EDITORIA**

**Mario Elkin Ramírez** - Editor  
NEL - Universidad de Antioquia

**Suzana Faleiro Barroso**  
Co-editora  
EBP - Faculdade de Psicologia da PUC  
Minas

**Andrea Berger** - Co-editora  
EOL - Universidad de Buenos Aires

**Ángel Sanabria**  
NEL - Universidad Pedagógica  
Experimental Libertador

**Gabriela Grinbaum**  
EOL - Universidad Nacional de San  
Martín

**Heloisa Caldas**  
EBP - Universidade do Estado do Rio  
de Janeiro

**Juan Fernando Perez**  
NEL - Universidad de Antioquia

## **ASESOR CONSULTOR**

**Jacques-Alain Miller**  
EBP, ECF, ELP, EOL, NEL, NLS - Paris 8

## **COMITÉ ACADÉMICO CONSELHO CIENTÍFICO**

**Oswaldo Delgado**  
EOL - Universidad de Buenos Aires

**Héctor Gallo**  
NEL - Universidad de Antioquia

**Sérgio Laia**  
EBP - Universidade FUMEC

**Mariana Gómez**  
EOL - Universidad Nacional de  
Córdoba

**María Elena Lora**  
NEL - Universidad Católica Boliviana  
"San Pablo"

**Leny Mrech**  
EBP - Faculdade de Educação da  
Universidade de São Paulo

**Fabian Naparstek**  
EOL - Universidad de Buenos Aires

**Mario Elkin Ramírez**  
NEL - Universidad de Antioquia

**Jésus Santiago**  
EBP - Universidade Federal de Minas  
Gerais

**Fabian Schejtman**  
EOL - Universidad de Buenos Aires

**Inés Sotelo**  
EOL - Universidad de Buenos Aires

**Susana Strozzi**  
NEL - Universidad Central de  
Venezuela

**Marcus André Vieira**  
EBP - Pontificia Universidade Católica  
do Rio de Janeiro

## **CONSEJO EDITORIAL CONSELHO EDITORIAL**

**Éric Laurent**  
EBP, ECF, ELP, EOL, NEL, NLS - Paris 8

**Graciela Brodsky**  
ECF, EOL, NEL, NLS, SLP - UNSAM

## **COMITÉ DE REDACCIÓN EQUIPE DE REDAÇÃO**

**Alba Alfaro**  
NEL - Universidad de Carabobo-  
Venezuela

**Carla Fernandes**  
EBP - Universidade Federal do Rio de  
Janeiro

**Rosa Lagos**  
NEL - Universidad Central de  
Venezuela / Universidad de Chile

**Pía Liberati**  
EOL - Universidad Católica de Córdoba

**Olga Molina**  
EOL - Universidad de Buenos Aires

**Agustina Brandi**  
IUFI - Universidad Nacional de  
Córdoba

## **PRENSA Y WEB**

**Nora Capeletti**  
EOL - Universidad de Buenos Aires

## **DISEÑO Y ARTE**

**Gonzalo Zabala**

# CYTHÈRE?

## COMITÉ DE ARBITRAJE CONSULTORES AD-HOC

**Jorge Agüero**

EOL – Universidad Nacional de Córdoba

**Elizabete Regina Almeida de Siqueira**

EBP – Universidade Católica de Pernambuco

**Jorge Assef**

EOL – Universidad Nacional de Córdoba

**Angélica Bastos**

EBP – Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Guillermo Belaga**

EOL – Universidad de Buenos Aires

**Roberto Bertholet**

EOL – Universidad Nacional de Rosario

**Jimena Contreras**

NEL Cochabamba – Universidad Mayor de San Simón

**Jorge Castillo**

EOL – Universidad Nacional de Córdoba

**Ilka Franco Ferrari**

EBP – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

**Claudio Godoy**

EOL – Universidad de Buenos Aires

**Maria José Gontijo Salum**

EBP – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

**Glacy Gonzales Gorki**

EBP – Universidade Federal da Paraíba

**Cláudia Henschel de Lima**

EBP – Universidade Federal Fluminense

**Ram Mandil**

EBP – Universidade Federal de Minas Gerais

**Ruth Helena Pinto Cohen**

EBP – Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Christian Ríos**

EOL – Universidad Nacional de La Plata

**Márcia Rosa**

EBP – Universidade Federal de Minas Gerais

**Carolina Rovere**

EOL – Universidad Nacional de Rosario

**Sohar Marcelo Ruiz**

EOL – Universidad Nacional de San Luis

**Ana Lydia Santiago**

EBP – Universidade Federal de Minas Gerais

**Luís Flávio Silva Couto**

EBP – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

**Análícea de Souza Calmon Santos**

EBP – Universidade Federal da Bahia

**Piedad Spurrier**

NEL – Universidad Católica de Guayaquil

**Eduardo Suárez**

EOL – Universidad Nacional de La Plata

**Antonio Teixeira**

EBP – Universidade Federal de Minas Gerais

**Silvia Tendlarz**

EOL – Universidad de Buenos Aires

**Ana Vigano**

NEL México – Universidad del Claustro de Sor Juana

**Alejandro Willington**

EOL – Universidad Nacional de Córdoba

**Marta Goldenberg**

EOL – Centro de Investigación y Estudios Clínicos

**FAPOL**

FEDERAÇÃO AMERICANA  
DE PSICANÁLISE DA  
ORIENTAÇÃO LACANIANA



**FAPOL**

FEDERACIÓN AMERICANA  
DE PSICOANÁLISIS DE LA  
ORIENTACIÓN LACANIANA

# ÍNDICE

- 
- 7 Nota editorial  
**MARIO ELKIN RAMÍREZ**
- 8 Banquetes y ayunos en los síntomas actuales  
**ANDREA BERGER, JACQUELINE LEJBOWICZ, GABRIEL RACKI, PATRICIA KARPEL**
- 15 Da recusa do feminino a um encontro possível  
**CRISTIANE DE FREITAS CUNHA GRILLO, ELIANE COSTA DIAS, ANDRÉA CHICRI TORGA MATIASSI, DOMENICO COSENZA, FABIÁN FAJNWAKS, LUIS FRANCISCO ESPÍNDOLA CAMARGO, JOÃO CAMPOS**
- 23 Estabilização e psicose ordinária: usos do sinthoma na clínica contemporânea  
**ROGÉRIO DE ANDRADE BARROS, GIOVANA DE JESUS SANTOS**
- 36 Lo real y la ética  
**JORGE YUNIS**
- 44 Psicanálise e religião: efeitos da doutrinação evangélica na moral sexual contemporânea  
**CAROLINA CANCELA, HELOISA CALDAS**
- 55 El olvido de la letra, la insistencia del ser  
**GUIDO COLL**
- 62 Violencia segregativa  
**NÉSTOR EDUARDO SUAREZ, ANTONELA GARBET, STELLA LOPEZ**
- 71 La poésie au regard de la structure du délire  
**FABIENNE HULAK**
- 80 La metodología transversal del sujeto lógico  
**ANA VICTORIA SILDARRIAGA A.**
- 92 La lógica de la cura y lo real en las elaboraciones de Jacques Alain Miller  
**RICARDO AVEGGIO**



# Nota editorial

MARIO ELKIN RAMÍREZ\*

Con placer anunciamos el número 5 de Cythere. Revista de la Red Universitaria de Analistas que agrupa a Psicoanalistas que a la vez han hecho la apuesta de hacer existir el psicoanálisis en el ámbito universitario.

En este número presentamos artículos de psicoanalistas de las tres Escuelas americanas: la EOL, la EBP y la NEL, que con rigor académico han tratado además problemas de interés para la clínica psicoanalítica como la anorexia y la bulimia, los

síntomas actuales, la violencia segregativa, la letra y el olvido, lo real y la ética. La estabilización de las psicosis ordinarias y otros ámbitos como la poesía, la religión y el rechazo de lo femenino.

Agradecemos a los autores que tan generosamente han permitido esta apuesta de la FAPOL.

Igualmente agradezco a mis compañeras del Comité Editorial, Andrea Berger y Suzana Faleiro.

\* NEL, AMP, Universidad de Antioquia

# Banquetes y ayunos en los síntomas actuales

ANDREA BERGER \*

JACQUELINE LEJBOWICZ \*\*

GABRIEL RACKI \*\*\*

PATRICIA KARPEL \*\*\*\*

## RESUMEN

Este trabajo se enmarca en la elaboración colectiva que llevamos a cabo a partir de nuestras investigaciones sobre clínica contemporánea y nuevas formas de la toxicomanía desde la perspectiva de la orientación lacaniana. Nos interesa en esta ocasión abordar la problemática de los llamados “trastornos de la alimentación: anorexias y bulimias” como formas tóxicas de consumo.

## PALABRAS CLAVE

Clínica contemporánea | toxicomanía | anorexia | bulimia

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo se enmarca en la elaboración colectiva que llevamos a cabo a partir de nuestras investigaciones sobre clínica contemporánea y nuevas formas de la toxicomanía desde la perspectiva de la orientación lacaniana.

Nos interesa en esta ocasión abordar la problemática de los llamados “trastornos de la alimentación: anorexias y bulimias” como formas tóxicas de consumo.

Entendemos que se trata de trastornos funcionales

a una lógica de los goces que se articula a ciertas características de la época actual.

Hemos partido del texto freudiano “Tótem y Tabú” (Freud, 1913/1986). Especialmente nos referimos a las coordenadas que Freud resalta respecto del banquete totémico, como modo de re-actualizar el pacto que funda la ley, en contraposición con “la fiesta permanente” tal como fue planteada por F. Naparstek (Naparstek, 2009, p13). El autor plantea con esta formulación el empuje al consumo masivo y a una satisfacción total como modos propios de la época.

Nos interesa en particular precisar los “condimentos”

\* Universidad de Buenos Aires - EOL, AMP  
bergerandrea65@gmail.com

\*\* Universidad de Buenos Aires - EOL, AMP  
jlejbowicz@gmail.com

\*\*\* Universidad de Buenos Aires - EOL, AMP  
gabrielracki1712@gmail.com

\*\*\*\* Universidad de Buenos Aires  
patricia.k9600@gmail.com

del banquete actual y el rechazo del amor en el marco del capitalismo. Así como estudiar los avatares que conlleva este rechazo en la problemática de la constitución del cuerpo.

## EL TRASTORNO ALIMENTARIO. ANTECEDENTES TEÓRICOS.

Es Lasegue quien, en 1873 incluye la "anorexia histérica", en un cuadro nosográfico, conformando la tríada clásica anorexia, adelgazamiento, amenorrea.

Sin embargo, los casos y textos en que Freud hace mención -implícita o explícita- a la anorexia nos permiten afirmar, que ésta no es solamente propia de la histeria.

En su Manuscrito G., vincula anorexia y melancolía, afirmando:

La neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia. La famosa *anorexia nervosa* de las niñas jóvenes me parece (luego de una observación detenida) una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada. La enferma indicaba no haber comido porque no tenía apetito, nada más que eso. Pérdida de apetito: en lo sexual, pérdida de libido (Freud, 1985/1979, p240-243).

En el texto "Duelo y Melancolía" (Freud, 1915/1993) plantea que el duelo suele poner en juego una particular dificultad en el acto de comer. Entre los síntomas de la melancolía, se encuentra: la repulsa al alimento.

En el historial del "Hombre de los lobos", Freud articula el síntoma de anorexia infantil con el fantasma de ser devorado por el padre. Observamos entonces que la anorexia queda ligada a la manifestación de una regresión a cierta fijación de la organización sexual, oral o canibalística:

Toda vez que se produce un deterioro de la pulsión de nutrición -que, desde luego, puede responder también a otras causas-, ello nos señala que el organismo no ha conseguido un dominio sobre la excitación sexual. Esto en función del (...) originario apuntalamiento de

la excitación sexual en la pulsión de nutrición en la organización sexual canibálica u oral (Freud, 1917-19, pp 96-97).

En "Inhibición, Síntoma y Angustia" Freud sitúa, entre otras inhibiciones, la de la función nutritiva (Freud, 1925/1992, p84).

En referencia a las inhibiciones en general encontramos dos grandes grupos:

-Limitaciones funcionales del Yo, que implican la renuncia a una función para evitar un conflicto con el Ello, orientación de la angustia ligada al goce sexual.

-Limitaciones con el fin de evitar un conflicto con el Superyó, que podemos ejemplificar con *El hombre de las ratas*, respecto a su manía de adelgazar.

Por otro lado, tenemos las inhibiciones generales del Yo. En este grupo, Freud hace referencia al empobrecimiento del yo por retirada de la libido y abarca el duelo, los estados depresivos y la melancolía.

Se puede establecer un vínculo entre el duelo, la melancolía y la anorexia. La naturaleza de la identificación nos indica el porqué de la relación entre estos cuadros: Frente a la pérdida de un objeto, la identificación se pone en juego. La identificación es canibalística: Se devora porque se ama y en esta destrucción se conserva la huella que adviene al lugar de la falta. Si se presentan obstáculos en este proceso de identificación canibalística, es el objeto el que sobrevive en lo psíquico, en el lugar de su huella. Los obstáculos pueden presentarse por el conflicto de ambivalencia presente en los vínculos amorosos. Es en esta ambivalencia que se funda el rechazo a los alimentos.

¿Se trata en la anorexia de un duelo que no se termina de hacer respecto de lo que es necesario perder?

Cuando lo que se instala es una anorexia ó bulimia, el cuerpo se constituye como escenario privilegiado. En algunos casos podríamos aventurar que la sombra del objeto recae sobre el cuerpo.

M. Recalcati, en "La última cena: Anorexia y Bulimia" (Recalcati, 2004, p68) resalta en la bulimia, al

cuerpo convertido en un tacho de basura, como revés del ideal anoréxico compensatorio. Plantea que se des-invieste narcisísticamente la imagen y vincula este proceso a un rechazo del Otro en la escena del espejo, y a un "sacrificio de la carne" con una consecuente evacuación de goce que resulta fallida.

## **EL BANQUETE TOTEMICO Y LA COMENSALIDAD.**

Situaremos algunas cuestiones en relación al cuerpo y la comida, articulándolas al mito freudiano de "Tótem y Tabú".

Freud creó ese mito para poder situar el origen del pacto simbólico que funda y ordena la cultura: el mito del asesinato del padre de la horda primitiva. Consideramos que este mito nos permite pensar cuestiones en relación a la anorexia, el alimento y el cuerpo.

En este mito, el proto-padre, único poseedor de todas las mujeres, es asesinado por sus hijos, que a partir de este acto establecen un pacto de sangre fraterno, que los enlaza en la culpa, la obediencia retrospectiva y la renuncia. Freud subraya la función del tótem en la cultura; quien es venerado por la tribu ó clan, constituido por un grupo de hombres y mujeres que llevan su nombre y se consideran descendientes de un antepasado común.

Por otra parte, se hallan estrechamente ligados unos a otros por deberes comunes y por la creencia en el tótem.

El animal tótem es llorado y enterrado como un miembro más del clan cuando es encontrado muerto. Estará prohibido matar al animal tótem, así como realizar el coito con una mujer del mismo tótem. Sólo se podrá matar al animal cuando lo que esté en juego sea un sacrificio como acto sagrado de ofrenda a un dios. Se instala, de este modo, el pacto simbólico que hace lugar a la ley fraterna, a partir de la culpa y la obediencia retroactiva.

Año tras año se conmemora el triunfo obtenido sobre el padre de la horda en un banquete. Se trata del banquete totémico. Se sacrifica entonces al animal totémico, en un exceso que, en esta ocasión, no solo está permitido; sino también, ordenado. Este

acto pone en juego la comensalidad, consolidando el lazo entre la divinidad y sus seguidores

Lacan, en el Seminario sobre La angustia, señala (Lacan, 1962-63/2006, p46) que no debemos creer desalmados a aquellos pueblos que acostumbran, luego de un entierro, a compartir un banquete.

Se trata justamente del rito que instaura la comida comunal, de incorporar el objeto que se amó y perdió. La comunión, acto cristiano en que los fieles, con la hostia incorporan aquello que los hace parte del cuerpo de Cristo. Renovadamente con este acto, incorporan un cuerpo que a la vez queda perdido para siempre.

La repetición de la fiesta devela que permanece un resto, lo que del padre no se termina de tramitar. Un resto que opera como causa y relanza el deseo.

Si el acto de comer está en relación al pacto simbólico, ¿qué se pone en juego respecto del mismo, cuando el acto de comer se trastorna, cuando se rechaza la incorporación? ¿Qué posición en relación al amor está en juego?

Comer es un acto simbólico. Un acto que liga y corrobora la pertenencia a la comunidad social. Entonces, los síntomas que ponen en juego la expulsión de la sustancia, el deshacerse de lo incorporado ¿de qué intentan desligarse? ¿Cuál es el rechazo en juego?

Consideramos que evitar la comensalidad, es el modo en clave oral, de renuncia a la comunidad, a situarse en una filiación. Renuncia a tomar un lugar posible respecto de los lazos que las estructuras elementales del parentesco posibilitan.

## **VARIANTES SUBJETIVAS FRENTE AL ACTO DE COMER.**

Tomaremos ahora algunas particularidades que se ponen en juego en la relación de la anorexia y la bulimia con el comer y con los cuerpos.

- No comen o comen nada. No saben lo que es el hambre, ni el gusto por comer.
- Comen en soledad, por fuera del banquete. No

comparten la comida, se esconden para comer. Eluden la reunión familiar, comen sin fiesta.

- Comen fuera de toda regla, en cualquier horario, cualquier cosa: "Después de comer lo que quedaba en la heladera, agarré lo que encontré en el armario. Me da vergüenza contárselo. Comí harina del paquete. A cucharadas."

-Comen sin dejar restos: "Comí todo lo que encontré. Hasta que no terminé no pare" "Comí media pizza, pero para que mi mamá no se diera cuenta que había comido tanto, me terminé la otra mitad, así no quedaba nada".

- Comen con culpa y vergüenza. Acto seguido, llega el arrepentimiento e intentan desprenderse de lo que incorporaron mediante los vómitos, las purgas, los laxantes, la gimnasia: "Comí dos manzanas, hice cuatro horas de gimnasia y me pesé. No había adelgazado nada".

- Frecuentemente comen sólo vegetales. Dieta light y baja en calorías, acompañada a menudo de un horror por la carne.

-Comen sin encontrar tope, hasta que se vacían los armarios: "Cuando empiezo a comer galletitas, no paro hasta que no se terminan. No sé donde está el límite. No puedo dejar nada en el plato".

En la anorexia y la bulimia, algo retorna una y otra vez, en los intentos siempre fallidos en relación a la comida. Comida que se traga, se vomita, que se ingiere por fuera del lazo al Otro, de manera solitaria, no compartida, fuera de la comunión. Comida que no es regida por el placer, ni por medida que procura el deseo.

Comen hasta que les duele la panza. Dolor por exceso o por defecto, dolor gástrico propio de la anorexia. Dolor de saciedad y vaciamiento de la bulimia.

En "El muro de la anorexia", Domenico Cosenza afirma que se trata de una caída de la relación del alimento como ritual, y de un vínculo cada vez más solitario.

Podemos decir entonces que no participan comunitariamente del sacrificio, de la fiesta ni de la mesa compartida. Por el contrario, realizan este acto

en la soledad de la auto-segregación.

En cambio, hay otro sacrificio en juego; al comer hasta el hartazgo, sin encontrar medida, ni gusto por comer, es su propia carne lo que sacrifican, en un despiadado festín.

En tanto no se sitúa pérdida alguna que ponga en juego la castración, que permita cesión de goce, circulación de deseo, es el cuerpo entero el que queda gozado.

## CUERPOS

Una paciente comenta que dejó de comer carne cuando de pronto se le presentó la muerte en su plato de comida. El asado se transformó en ese momento en "un animal muerto y en pedazos"; perdió el valor de comida porque emergió allí la crudeza del cadáver. Refiere entonces una serie de sueños que se repiten durante varios años en los que ella se encuentra muerta y en la tumba, en el cementerio. Sus padres abren el cajón mortuario y ven su esqueleto.

La muerte irrumpe para la anoréxica, en su cuerpo, constituyéndose como peligro posible.

Lacan habla del "apetito de muerte" en la anorexia. Y dice:

Esta tendencia psíquica a la muerte (...) se revela en los suicidios muy especiales que se caracterizan como *no violentos*, al mismo tiempo que aparece en ellos la forma oral del complejo: huelga de hambre de la anorexia mental (Lacan, 1938/1978, 41)

Lo mortífero irrumpe tanto en la relación con el cuerpo como con el plato de comida. Rechazan la carne, así como rechazan su carne, la de su propio cuerpo, de la que se quieren librar llegando a veces a "ser piel y huesos". Ningún condimento negativiza la condición de cadáver, que no deja de revelarse allí. Lo *unheimlich*, lo siniestro se presentifica en el plato. Se contornea la muerte y se trastoca el comer cuando la dimensión del cadáver aparece intrusiva en el plato, impidiendo que eso sea alimento.

Se pierde la relación al velo y su función. No se

accede a la dimensión simbólica de la comida, al no ponerse en juego lo amoroso en el acto de la comida compartida, de la tradición, del reunirse, de regalarse un plato que gusta, ó compartir un festejo, un agasajo. En la anorexia, algo se trastorna de lo crudo y lo cocido y del acto cultural que transforma esa carne en alimento.

Por el contrario, separan diseccionando minuciosamente la comida, una *desmezcla* se pone en juego y se invierte el proceso de la elaboración del manjar que transforma y adorna lo crudo vía la cocción, las mezclas y los condimentos, produciendo nuevos sabores y olores. Rehúsan el condimento y comen magro y sin aditivos. Realizan una operación de hacer de la comida por comer, un deshecho, desligando los elementos, llevándola al estado más crudo. Se presentifica allí, lo no ligado de la pulsión de muerte. La desmezcla pulsional con el imperio del superyó como correlato.

M. Recalcati, afirma: “La anorexia pone en funcionamiento el poder irresistible de la pulsión de muerte que parece actuar en el sujeto como desligado (melancólicamente) de la pulsión de vida” (Recalcati, 2004, p68)

En la anorexia y bulimia no se participa del banquete de incorporación, de la comida en común que promueve compañeros, (com-pan-y-eros) que produce comensalidad. Falla la dimensión del amor, como aquello que detiene el sacrificio. Son los cuerpos los que quedan sacrificados en el atracón bulímico, o en el cuerpo cadavérico que se llena de nada.

Ingresar la función alimentaria en el cuerpo al punto de poder tener hambre, no es sin el pasaje por el espejo, y sobre todo por esa primera operación de identificación: para que haya hambre, tiene que haber habido banquete antes. Es decir, el agujero oral debe quedar subjetivado como lugar de intercambio con el Otro.

Si se rechaza la castración, la falta no queda velada por el don de amor. Por lo tanto, se complica el acceso a una identificación, a una filiación y a una nominación posible.

En terminos orales eso implica que el agujero oral del cuerpo se torna un crudo agujero real, no siendo asumido como “mi boca”.

## LA ÉPOCA, ENTRE LOS DESHECHOS Y LA INCORPORACIÓN:

Partimos de situar una época en la que se verifica otro funcionamiento de lo simbólico en la constitución subjetiva del cuerpo y sus goces, los trastornos de alimentación son una expresión clara de eso.

Se pueden vislumbrar algunas conexiones entre la anorexia y la toxicomanía, cuestión que Lacan conecta en “La familia” en relación al complejo oral, situando un “(...) envenenamiento lento de algunas toxicomanías por vía bucal, régimen de hambre de las neurosis gástricas” Lacan, 1938/1978, p 41)

Afirma Cosenza en una entrevista:

El nivel de goce que el sujeto siente es tal que es incomparablemente superior a cualquier otro tipo de goce. Es por eso que cuando el síntoma empieza se constituye, efectivamente, una especie de “luna de miel” comparable en algunos aspectos con lo que le sucede al toxicómano (Cosenza, 2014)

La escritora Amelie Nothomb, en su libro “Biografía del hambre”, escribe acerca de la anorexia y la manía por la nada, y aborda también, la experiencia de sumergirse en el consumo ilimitado de agua, en un éxtasis del manantial sin tope, del cual se llena a reventar. Un consumo que confronta con la abismal experiencia del infinito:

Una noche, mientras me saciaba con una crisis de potomanía mediante la absorción de un enésimo litro de agua (...) La embriaguez provocada por el agua era mi placer místico (...) Ninguna otra experiencia me colmaba hasta ese punto (...) el único infinito fiable era el agua, grifo abierto conectado a una fuente eterna (...) ¿Acaso no era la metáfora fisiológica de mi necesidad de absolutos? (Nothomb, 2006, pp140-141)

## EL LUGAR DEL ANALISTA ENTRE EL RESTO Y EL AMOR

En “La era de la fiesta permanente”, F. Nappard señala:

En la civilización freudiana –si se la puede llamar así– la mayor parte del tiempo estaba regulado por la ley y sus instituciones. Al costado teníamos esos pequeños excesos festivos cada tanto. En la actualidad habría un empuje a una fiesta permanente con un intento de hacer desaparecer el resto (Naparstek, 2009, p 13).

Se trata de un consumo que empuja a la satisfacción total, ya que se elude la función del resto, llegando al punto de reabsorber hasta los desperdicios. F. Naparstek da el ejemplo del “mezcladito”, así se llama a los restos de lo que queda del consumo, que se junta y se consume también. En este intento de no perder nada, lo que finalmente se pierde es el sujeto, que queda empujado a un lugar de objeto.

Si nada se sacrifica, si no hay renuncia; lo que finalmente se sacrifica es el sujeto, vuelto deshecho.

El amor está erradicado en la fiesta del consumo permanente; la depresión de la época está íntimamente relacionada con la desregulación de la fiesta.

Nos preguntamos si podemos plantear en la misma línea de efectos de la época, los trastornos del comer y el consumo de sustancias.

Cuando no hay medida en el comer, cuando se come todo, sin resto, sin el gusto que implica lo aperitivo del comer, del banquete que enlaza. Cuando se come fuera de tiempo y de lugar, cuando no se come nada, ó casi nada, se saltean comidas, y se ejercita al cuerpo sin descanso viviendo asombrosamente sin comer. Cuando el cuerpo adelgaza y no consume, sino que se consumen en un goce descarnado, en el que el fanatismo y la manía por el vacío avanzan. Podríamos decir que en ese punto se cortan los lazos y se suprime el resto, hay allí un cortocircuito, que deriva en un goce a secas, presentificado tanto en el “cuerpo cadaver” como en el cuerpo “tacho de basura”.

Tomando prestado el término de lo planteado en

la clínica con las toxicomanías, podríamos llamar *anorexicomanía* (Karpel –Lejbowicz, 2011), a esta posición que prescinde del punto y que rompe con la dimensión fálica. Una carencia de punto que conlleva efectos mortíferos.

D. Cosenza lo dice de este modo:

La hemorragia narcisista y pulsional que caracteriza la epidemia anoréxica-bulímica encuentra precisamente en la estructura social del discurso capitalista una manera adecuada para formularse, como efecto de una débil ó alterada inscripción del sujeto en el orden simbólico de la comensalidad, regulador de la relación del sujeto con la comida (Cosenza, 2013, p23).

Tomando el mito freudiano del banquete totémico, mencionado al comienzo, pudimos establecer que los trastornos de la alimentación son elucidados desde una dialéctica subjetiva de pérdida e incorporación.

Lo simbólico no solo percute como eco que pulsiona, también se incorpora.

La conducta alimentaria es signo de ese acto de incorporación de lo simbólico al cuerpo y de variadas posiciones subjetivas respecto a ese acto.

En estos términos, los trastornos alimentarios son signos de un rechazo a dicha incorporación de lo simbólico al cuerpo.

El analista en el campo de los síntomas actuales, estará éticamente orientado entre el aislamiento de deshechos del funcionamiento de goce y la incitación enigmática del amor...tal vez allí este la clave para hacer de los agujeros del cuerpo, no una pulsación de vacío y llenado, sino un deseo de lazo al Otro.

Se trata de una conjetura que requiere continuar con nuestra investigación.

## REFERENCIAS

- Bauman, Z. y Dossal G., *El retorno del péndulo*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2014.
- Beck, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós. Buenos Aires. Argentina. 1999.
- Bercherie, P., *Los fundamentos de la Clínica*. Manantial, Buenos Aires, 2009.
- Cosenza, D. *El muro de la anorexia*. Gredos. Buenos Aires. Argentina. 2013.
- Freud, S. (1985), Manuscrito G. En *Obras Completas*. T. I. Amorrortu. Buenos Aires.1979.
- Freud, S. (1913) Tótem y Tabú. T. XIII. En *Obras Completas*. Amorrortu. Buenos Aires. 1986.
- Freud, S. (1915), Duelo y Melancolía. T.XIV. En *Obras Completas*. Amorrortu. Buenos Aires. 1993.
- Freud, S. (1917-19) De la historia de una neurosis infantil, Caso del Hombre de los lobos. En *Obras Completas*. T. XVII. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
- Freud, S. (1918 (1917) *El tabú de la virginidad*. En *Obras Completas*. T. XI. Amorrortu. Buenos Aires.1986.
- Freud, S. (1925), Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas*. T. XX. Amorrortu. Buenos Aires. 1992.
- Lacan, J. (1938), *La familia*. Argonauta, Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona, Buenos Aires. 1978.
- Lacan, J., *El Seminario, libro 10: La Angustia*. Paidós, Buenos Aires. Argentina. 2006.
- Lacan, J., El Seminario, libro 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós Buenos Aires. Argentina. 2011.
- Lacan, J., El Seminario, libro 21. "Los no incautos yerran". (Inédito)
- Lasegue, Ch. Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, vol. 20, núm. 74, 2000, pp. 271-282 Asociación Española de Neuropsiquiatría. Madrid, España. <https://www.redalyc.org/pdf/2650/265023047007.pdf>
- Laurent, E., *Los nuevos síntomas y los otros*, en: El Caldero nº 57. Revista de la Escuela de la Orientación Lacaniana 57. 1997.
- Laurent, E., Usos actuales de la clínica. En *Usos Actuales de la Clínica*. Eol. Paidos. Buenos Aires. Argentina. 2000.
- Naparstek F. y colaboradores, *Introducción a la clínica de las toxicomanías y el alcoholismo I, II y III*. Grama Bs. As, 2009.
- Nothomb, A., *Biografía del hambre*. Anagrama. Barcelona. 2006.
- Raimbault, G., Eliacheff, C., *Las indomables figuras de la anorexia*. Nueva visión. Buenos Aires. Argentina.1991.
- Recalcati, M., *Clínica del vacío*. Síntesis. Buenos Aires, 2014.
- Recalcati, M. *La última cena. Anorexia y bulimia*. Manantial. Buenos Aires. Argentina. 2004. <http://www.lacasadelaparaula.com/es/domenico-cosenza-psicoanalista-la-anorexica-tiene-una-relacion-con-el-espejoque-esta-al-limite-de-la-persecucion-2/> Fecha de recepción: 31 de mayo de 2016 Fecha de aceptación: 12 de septiembre de 2016

# Da recusa do feminino a um encontro possível

Del rechazo de lo femenino a un encuentro posible  
 Du refus du féminin à une possible reencontre  
 From the refusal of the feminine to a possible encounter

CRISTIANE DE FREITAS CUNHA GRILLO \*  
 ELIANE COSTA DIAS \*\*  
 ANDRÉA CHICRI TORGA MATIASSI \*\*\*  
 DOMENICO COSENZA \*\*\*\*  
 FABIÁN FAJNWAKS \*\*\*\*\*  
 LUIS FRANCISCO ESPÍNDOLA CAMARGO \*\*\*\*\*  
 JOÃO CAMPOS \*\*\*\*\*

## RESUMO

O artigo apresenta um recorte de uma pesquisa multicêntrica internacional sobre a recusa na clínica das adolescências trans. Inspirados na vigorosa construção teórico-clínica de Domenico Cosenza sobre a recusa na anorexia, investiga-se as declinações da recusa na prática clínica com adolescentes trans. Trata-se sobretudo da recusa ao feminino e consequentemente, da recusa a uma posição sexuada. Uma vinheta clínica nos ensina sobre essa modalidade de recusa e sobre a possibilidade da construção de uma clínica da borda, em um tratamento de orientação psicanalítica.

## PALAVRAS CHAVES

adolescência | transexualidade | recusa | psicanálise

\* Psicanalista, membro da EBP/AMP, professora titular da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), coordenadora do Programa de Extensão e Pesquisa Janela da Escuta  
 cristianedefreitascunha@gmail.com

\*\* Psicanalista, membro da EBP/AMP, pesquisadora do Laboratório Psicanálise, Saúde e Instituição do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP).  
 eliane4041@hotmail.com

\*\*\* Psicanalista, integrante da equipe de coordenação do Janela da Escuta  
 andreactorga@yahoo.com.br

\*\*\*\* Psicanalista, membro da SLP/AMP, docente do Instituto Freudiano e da Universidade de Pavia  
 domenico.cosenza@unipv.it

\*\*\*\*\* Psicanalista, membro da ECF e da EOL/AMP, Professor do Departamento de Psicanálise da Universidade Paris 8  
 fabian.fajnwaks@gmail.com

\*\*\*\*\* Psicanalista, membro da EBP/AMP, professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo  
 lfe.camargo@gmail.com

\*\*\*\*\* Graduando em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e extensionista do Programa de Extensão Janela da Escuta  
 j.camposlambert@gmail.com

**RESUMEN**

El artículo presenta un extracto de una investigación multicéntrica internacional sobre el rechazo en la clínica de adolescentes trans. Inspirándose en la vigorosa construcción teórico-clínica de Domenico Cosenza sobre el rechazo en la anorexia, se investigan las declinaciones del rechazo en la práctica clínica con adolescentes trans. Es ante todo el rechazo de lo femenino y, en consecuencia, el rechazo de una posición sexuada. Una viñeta clínica nos enseña sobre este tipo de rechazo y sobre la posibilidad de construir una clínica de borde, en un tratamiento de orientación psicoanalítica.

**PALABRAS CLAVE**

adolescencia | transexualidad | rechazo | psicoanálisis

**ABSTRACT**

Psychoanalysis bets on discourse as a social bond which includes misunderstanding, bears the imprint of the remains not absorbed by identifications and ideas, nourishing itself, paradoxically, on the radical loneliness of each one with the most singular of its mode of jouissance, which sets the tone for the analyst's bonds with the social other, with the master's discourse, and with politics.

**KEY WORDS**

Social bond | Discourse | Power | Patriarchy | Phallogocentrism

Falamos de uma experiência da psicanálise na universidade e a partir dela, na cidade, nesse entrelaçamento do ensino, extensão e pesquisa.

Uma experiência que tenta perceber a obscuridade, para “escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”(Agamben, 2009, p.65). Trata-se de não coincidir, de não se adequar ao tempo, de ser inatual, de “ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar” (Agamben, 2009, p.65).

Trata-se de ocupar um lugar provisório, um entre, uma terceira margem. De se saber habitado, parasitado pela linguagem, por uma língua sempre estrangeira. Marcado por desencontros inevitáveis, pela assimetria estrutural entre os seres falantes. A partir dessas marcas, pode-se considerar a psicanálise como uma possibilidade de fracassar de um modo melhor (Miller, 2008). De fazer ruir as identificações, de lidar com o vazio, com o avesso. De provocar uma abertura para a contingência, para o que rateia, para o que não serve e que nos coloca a seu serviço. Uma subversão que desvela a erosão dos ideais, dos semblantes. Que provoca uma desistência do *furor sanandi*, de querer o bem, de querer salvar o outro. Se há uma salvação, é pelos

dejetos (Miller, 2010).

Essa subversão delicada e potente se faz notar no ensino, ao entrelaçar o saber, o saber fazer, com o nosso infinito particular que é o sintoma. Com a pesquisa, com as perguntas que emergem dos impasses, que provocam respostas dos que vivem os impasses, não conclusões sempre apressadas de quem investiga. Com a extensão, que coloca em cena o vivo da clínica, da vida.

O Janela da Escuta surgiu como um cenário de ensino para os estudantes de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais. O Professor Roberto Assis os instigava a fazer uma pergunta a mais, a abrir a janela da escuta. Uma clínica do resto se configurava ali. Adolescentes que não aderiam ao tratamento, diabéticos descontrolados, obesos mórbidos, infratores, adolescentes que se drogavam, que fracassavam na escola, que se cortavam, com trajetória de vida nas ruas – os encaminhamentos desvelavam a recusa, a desistência, um não querer saber. Um resto da ciência, da técnica. Os exilados do ideal de saúde e bem-estar. Sem direito à recusa do bem oferecido e imposto, sem direito à palavra, à singularidade.

Há dezesseis anos, o Janela da Escuta é um laboratório inter-disciplinar, com a marca do hífen, tão caro a Judith Miller, orientado pela ética da psicanálise, o que se traduz na premissa *o adolescente especialista de si*. Os profissionais estão ali exilados do saber hegemônico das suas disciplinas. Recusamos um saber *a priori* para provocar a emergência do saber inconsciente. Saber-se estrangeiro, exilado, permite suportar melhor a estranheza do Outro.

O trabalho do laboratório se articula ao campo de investigação da Universidade, ao CIEN, às Redes de Psicanálise Aplicada e Universitária Americana e ao Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade da FAPOL.

Desde 2016, temos recebido no Janela da Escuta adolescentes que se nomeiam travestis, homens trans, mulheres trans, pessoas trans não binárias etc. Trata-se de acolher a fala de cada sujeito, para que uma palavra inédita possa surgir (Briole, 2020). O trabalho orientado pela psicanálise lacaniana coloca em relevo a singularidade radical, sem desconsiderar um coletivo de singulares. Não se pode ignorar o traço da repetição que marca os casos, um a um, sem constituir uma série, mas um coletivo. Os adolescentes trans que chegam ao Janela da Escuta são predominantemente negros, marcados pela violência do encarceramento, do comércio dos corpos. Não retrocedemos de uma interlocução no campo político, a partir de uma clínica interdisciplinar, orientada pela psicanálise lacaniana.

Na discussão de casos de sujeitos trans em nossas atividades, no âmbito do Janela da Escuta e do Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade da FAPOL, persiste a questão: qual é o estatuto de recusa em jogo nesses casos?

Na conferência *Modalidades del rechazo*, Miller, afirma que a experiência analítica nos impõe a presença de um sentimento de recusa que se faz presente na clínica, inclusive do neurótico, e nos convoca a “descrever tal sentimento de recusa e precisar seus fundamentos lógicos” (Miller, 1991[2007], p. 271, tradução nossa).

Retomando o texto de Freud, *A negação*, a fim de discutir as diferentes formas de negação e, finalmente, diferenciar a problemática do fim da análise a partir da *Verneinung*, Miller (1991[2007])

nos diz que devemos distinguir duas ordens na questão da recusa: uma recusa ao nível da *Verneinung* e outra ao nível da defesa. A *Verneinung*, destaca Miller, é um dizer “não” ao nível da palavra, é uma negação concernente ao significante

No campo da recusa como negação, da recusa da verdade inconsciente que corre por debaixo da barra, na clínica, segundo Miller (1991[2007]), a recusa do sujeito como um “não” pode ser a expressão de sua identificação com seu ser enquanto “recusado”.

Quanto à recusa ao nível da defesa, envolveria uma negação relativa ao gozo impossível de negativar. Miller (1991[2007]) nos lembra que nos capítulos 22 e 23 do *Seminário 8: A transferência*, Lacan retoma o termo *Versagung* e descarta a tradução por “frustração”, para indicar que se trata de um termo muito mais próximo da recusa, uma recusa primordial, equiparável à *Urverdrängung* (o recalque originário), equivalente a um ponto indizível. E nos deixa uma questão: “Como pensar a recusa quando se trata do gozo pulsional?” (Miller, 1991[2007], p. 282).

Em uma conversa organizada pelo Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade (EBP) da FAPOL, em novembro de 2021, Miquel Bassols destaca que a expressão *Die Ablehnung der Weiblichkeit*, empregada por Freud no texto *Análise Terminável e Interminável* (1937/[2018]), quando aborda a “rocha básica” da castração com que se depara toda análise, foi traduzida de duas formas diferentes em espanhol: como “recusa da feminilidade” (na tradução de Lopez Ballesteros) e como “desautorização da feminilidade” (na tradução de José L. Etcheverry).

Bassols, afirma empregar a tradução de Etcheverry – desautorização da feminilidade – por entender que nesta passagem do texto de 1937, Freud aponta a uma impossibilidade frente à feminilidade que seria o que há de comum entre os homens e as mulheres, ou seja, algo da estrutura da defesa fundamental do sujeito que, segundo Bassols, à luz do último ensino de Lacan, podemos entender como uma defesa contra “o feminino”. O feminino como aquilo que da satisfação pulsional, do gozo, é impossível de negativar, pois não se deixa incluir no binarismo da articulação significante, não se deixa metabolizar na lógica fálica do significante.

O autor enfatiza que, assim como a pulsão, o

feminino, enquanto gozo impossível de negatizar, divide o sujeito por estrutura, numa defesa fundamental que não é da ordem da negação (de um dizer 'não' ao nível do significante) nem da recusa, uma vez que, segundo Freud, a pulsão não se pode recalcar.

Frente ao real desse gozo que não se inscreve, o sujeito só pode dividir-se em uma operação de defesa (recalque primordial). A partir dessa defesa fundamental, então, poderíamos distinguir diferentes modos de recusa da hiância, da fratura estrutural que está posta para todo ser falante.

Acompanhando o argumento de Bassols nesta conversa, levantamos a hipótese de que para muitos sujeitos trans o que é recusado não diz respeito à feminilidade/masculinidade, mas a essa dimensão da existência impossível de *significantizar* – o gozo que habita o corpo.

François Ansermet (2018) nos convida a nos deixarmos ensinar pela clínica com o transexual. A partir da experiência clínica com adolescentes trans, elaboramos uma pesquisa envolvendo o Programa de Extensão e Pesquisa Janela da Escuta da UFMG, o Laboratório Psicanálise, Saúde e Instituição do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), a Universidade Paris 8, a Universidade de Pavia e o Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade da FAPOL. Discutimos caso a caso em um ateliê clínico, investigando a dimensão da recusa em cada um deles, inspirados no vigoroso trabalho de Domenico Cosenza sobre a recusa na anorexia (Cosenza, 2018).

A partir da orientação lacaniana, Domenico Cosenza (2018) toma a recusa como uma chave de leitura na clínica da anorexia e propõe um trabalho no campo da lógica, não restrito à fenomenologia. Segundo o autor, explorar a função da recusa “permite revelar a polifonia diferencial não apenas das estruturas subjetivas das pacientes anoréxicas, mas, em última instância, as suas modalidades singulares e irreduzíveis de gozo”. (Cosenza, 2018, p.166)

Na clínica das adolescências trans no Janela da Escuta, um primeiro ponto que captura nossa atenção é a recusa do Outro, uma recusa do campo social desses sujeitos, muitos deles negros, periféricos, dissidentes da norma cis e heterossexual. Sujeitos cujas trajetórias revelam rupturas com as famílias, com a escola, com as

redes de saúde e assistência social e capturas pelo sistema jurídico e socioeducativo. Há uma violência discursiva que marca esses corpos, sujeitos a uma violência concreta e ao extermínio. Esse ponto, da homofobia, da transfobia e do racismo, configura o cenário dessa clínica e se imprime na leitura de cada caso, sempre tomado na sua singularidade.

Procura-se acolher e investigar a dimensão da recusa do Outro na fala de cada sujeito. A careta imaginária desse Outro pode marcar a experiência do estádio do espelho, os significantes que vem do Outro se inscrevem nos corpos, podendo configurar uma recusa da imagem, do corpo, que é sempre um outro. Observa-se uma recusa do nome, da origem, do feminino. Em alguns casos, verifica-se uma recusa da própria transição, cujos vestígios devem ser apagados.

A recusa pode ser função do desejo, no campo da neurose, ou do gozo, em uma perspectiva transestrutural. Como função do desejo, observa-se a recusa na vertente dialética e metafórica. Nesse campo, haveria uma demanda inconsciente endereçada ao Outro (Cosenza, 2018). Alguns casos de adolescentes trans portam a pergunta sobre o desejo do Outro e envelopam uma demanda de amor ou uma tentativa de estabelecer uma separação concernente à demanda do Outro (Cosenza, 2018).

A recusa como função do gozo é transestrutural. Ela pode assumir a função de defesa contra o real ou um esforço de separação na clínica das psicoses. A leitura da recusa como defesa do real, do sexual, do gozo invasivo, demonstra sua via anti-metafórica.

A recusa na vertente de defesa do real pode se evidenciar nos casos em que há uma recusa do corpo: no rechaço ao corpo anatômico o que se recusa é o corpo sexuado e o gozo que o toma. Para alguns adolescentes trans, a solicitação pelo bloqueio hormonal da puberdade coloca em ato um desejo de apagamento dos caracteres sexuais, como via para conter a angústia e o horror frente à transformação puberal, experienciada como invasão.

Domenico Cosenza (2018) ressalta uma quarta vertente, da recusa como modalidade de gozo, não mais a recusa do gozo, mas o gozo da recusa, o que constitui o ponto mais enigmático da clínica da anorexia.

Na clínica com sujeitos que se nomeiam trans, pode-se observar em alguns casos, a recusa da significação fálica, apontada por Lacan no *Seminário 19: ... ou pior* (1971-72[2012], p. 17), como o “erro comum” de confundir o valor fálico com a anatomia. Ao rechaçar o sexo que lhe foi atribuído, um sujeito trans acredita que pode se fazer reconhecer como homem ou mulher modificando diretamente a anatomia.

Em alguns casos, parece haver sobretudo uma recusa do feminino e conseqüentemente, uma recusa de uma posição sexuada, como se observa na seguinte vinheta clínica.

Tobias chega ao Janela da Escuta aos 19 anos, com demanda de “se hormonizar sem causar danos à saúde”. Fala que, desde a infância, se veste com roupas masculinas. Na adolescência, iniciou um processo de criação das suas roupas (os pais têm uma tecelagem) e dos desenhos das tatuagens, que hoje cobrem seu corpo. Aos 16 anos, começou a fazer musculação e a se hormonizar clandestinamente.

Sobre a vida amorosa, fala de um único relacionamento, com uma moça, por cinco anos, antes e durante a terapia hormonal. “A transição provocou a ruptura”, segundo Tobias. Sempre recusou a nomeação lésbica.

Aos 18 anos, solicitou a mudança do nome no registro civil. Quando chegou ao Janela da Escuta, usava faixas e coletes para esconder as mamas e esperava a realização da mastectomia. O pai havia lhe prometido um carro, mas Tobias preferiu a cirurgia. Relata que o pai o acompanhava nas consultas com o cirurgião, frisando que “meu outro filho é normal”. O cirurgião pediu um relatório, que foi elaborado pela analista com Tobias. Ele escolheu um procedimento que deixaria uma cicatriz menor, mas depois da cirurgia, que resultou em uma cicatriz hipertrófica, recusou uma nova intervenção que poderia atenuar essa marca. Tobias fala que queria fazer a mastectomia para poder tirar a camisa na praia, no clube. Entretanto, mesmo após a cirurgia, tem medo de sair de casa, de ser agredido. Acha que algo diferente em si pode se tornar visível, como a voz: “algo do feminino pode emergir”. Ele consente com a cicatriz, desistindo de tirar a camisa. As roupas e tatuagens criadas por ele continuam a velar o corpo. Como aponta Laurent (2016, p. 18): “esse corpo sempre escapa, como superfície falha de inscrição do trauma do gozo”.

Quando Tobias revelou sua transexualidade, a mãe deixou de falar com ele por algum tempo. Até hoje, a mãe não respeita seu nome e os pronomes. Ele fala da mãe como “o cérebro, o homem da empresa familiar”. O pai está sempre envolvido com obras inacabadas, com carros que não funcionam. Tobias diz que é como o pai. O irmão mais novo sempre se envolvia em confusões e Tobias assumia a culpa por ele. Atualmente, o irmão se declarou bissexual e está apaixonado por seu melhor amigo. Tobias relata sua decepção, pois pensava que os dois iriam sair juntos “para ficar com as mulheres”. A revelação do irmão foi bem acolhida pela família, sobretudo pela mãe.

Tobias se formou na universidade e pensa em fazer outro curso. Ele agora se dedica à tecelagem, produzindo roupas para bebês, em uma fábrica própria, mas vinculada à empresa familiar. A mãe se torna um obstáculo no trabalho, atrasando a etapa de produção que lhe cabe.

As tatuagens proliferam e ele se exaspera quando alguém pergunta pelo sentido das inscrições no corpo que, para ele, são “marcas singulares que possibilitam se identificar com o corpo, não tendo um sentido adicional”.

Seus breves encontros com as mulheres são marcados pela angústia. Nunca permitiu que alguém tocasse ou visse sua genitália: “ficaria na posição de mulher, e não é isso”. Depois de seu último encontro com uma mulher no carnaval, postou nas redes sociais algumas recomendações sobre o que não se deve falar com e sobre um homem trans: “fiquei com uma mulher”. Ele recusa as referências e os vestígios do feminino. E restringe sua escolha amorosa e sexual às “mulheres cis, verdadeiras”. No entanto, seu medo de não as satisfazer sexualmente e a recusa em desvelar seu corpo, impedem o encontro. De alguma forma, ele faz a relação sexual existir, pela via da impossibilidade. Se houvesse a satisfação sexual, se houvesse a mulher verdadeira, a relação sexual poderia também existir.

Essa vinheta nos ensina algo inerente à solidão do ser falante:

A não relação sexual quer dizer que não há dois. O “dois” não está no mesmo nível que há Um (*il y a de l’Un*), o “dois” está no nível do delírio. Não há dois, não há mais que Um que se repete na iteração. E ainda acrescentaria uma terceira fórmula: há o corpo. Nesse nível,

estão em relação os dois “há” que devem ser pensados. Não são os dois sexos, e sim o Um e seu corpo. (Miller, 2011[inédito], p. 115).

Tobias recusa o feminino, a contingência, o amor. Ele nos ensina que o corpo é uma alteridade radical, que o gozo é um deserto sem oásis, apenas com miragens (Bassols, 2021).

Como o pai, ele se dedica a uma obra destinada a ser inacabada. No entanto, no percurso psicanalítico, há a possibilidade daquilo que não funciona, não funcionar de um modo melhor (Miller, 2008).

A construção do caso sugere uma identificação primordial de Tobias com seu pai, “sou como o meu pai”, que implicará numa modalidade de recusa a quaisquer traços femininos, uma ilustração de uma expulsão (*Austossung*) primordial diante das possíveis identificações relacionadas à mãe, determinante da sua constituição psíquica. Por exemplo, o recobrimento do corpo com as tatuagens, a partir desta hipótese, poderia ser interpretado como a construção de uma capa sobre o corpo feminino, um modo de recusa do corpo anatômico do sexo feminino visando apagar os seus traços por meio da construção de uma nova superfície. Tal hipótese interpretativa tem como consequência pensarmos a estratégia de defesa de Tobias como uma modalidade de recusa, um tipo de defesa contra à castração. O operador de leitura seria a significação fálica. Assim, resta saber sobre o caso qual o tipo de defesa usada pelo sujeito: negação, denegação ou forclusão? Por um lado, sabe-se que não cabe ao psicanalista sugerir identificações a um sujeito, mas colocar em funcionamento o dispositivo da psicanálise, visando justamente analisar as identificações que estruturam sua constituição simbólica.

Atualmente, Tobias conhece uma mulher em um site e decide marcar um encontro, não sem antes pedir uma sessão extra para a analista. Ele fala dessa mulher bela, “tudo o que eu queria”. Mas também impulsiva, que o deixa sem ar. Depois de uma briga, ele decide dar mais uma chance para o relacionamento, após concluir que os dois estão tentando. Tobias pode se servir da análise para permitir-se uma abertura à contingência de um encontro.

O Janela da Escuta, ao tomar o adolescente como especialista de si, como pesquisador,

se torna um laboratório de soluções, como Ansermet (2018) ressaltou em uma conversa clínica do Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade, na qual um caso do Janela foi discutido.

Gustavo Dessals (2021), lê uma inscrição na parede de uma pequena cidade medieval espanhola: *pegarme um tiro, O euros*. De perto, ele vê que a palavra tiro foi rasurada e trocada por trio. Ele pontua que um giro decisivo se inscreve com algo do sexual e do enigmático e pode-se ir da solidão gratuita, do fim do caminho a outra parte, levado pela vida e pelo sorriso do desejo. A marca da mordedura da palavra ainda pode ser lida, mas talvez uma reescritura possa ter produzido um pequeno desvio na trajetória da repetição.

A aposta do analista na clínica com sujeitos trans, com os corpos falantes, é, portanto, a aposta em uma clínica da singularidade do sinthoma.

Se a recusa ao feminino se faz pela via da abolição da feminilidade, seja dos caracteres sexuais secundários, seja das insígnias e máscaras femininas, a nomeação trans pode possibilitar uma reinvenção da origem, do corpo e de um nome. Invenções inéditas, ainda que precárias e fugazes, podem ser forjadas e acolhidas no dispositivo analítico, sob transferência.

Nós nascemos, por assim dizer, provisoriamente em algum lugar; é pouco a pouco que compomos em nós o lugar de nossa origem, para nele nascer posteriormente e a cada dia de maneira mais definitiva (Rilke, apud Ansermet, 2003, p.26).

No *Séminaire 21: Les Non-Dupes Errent* (1972-73[inédito]), Lacan afirma que o “ser sexuado não se autoriza senão de si mesmo (...) e de alguns outros.” (1972-73[inédito], lição de 09/04/1974, tradução nossa). Segundo Fajnwaks (2020), autorizar-se de si mesmo significa que a posição sexuada não vem do Outro. Cada falasser tem que encontrar por si só, um modo de gozo que lhe permita tomar uma posição em relação ao gozo e ao desejo, uma posição sexuada. O autor destaca o papel da nomeação nesse processo:

Cada um deverá encontrar sua maneira de se nomear sexuado. Sublinho ‘se nomear’ e não ‘se dizer’, porque a sexualidade implica

sempre uma dimensão real, que a nomeação implica mais além do ato de se dizer sexuado num sentido ou noutro” (Fajnwaks, 2020, p. 39).

O analista seria assim, o destinatário de nomeações do gozo não negativizável (Laurent, 2020). Segundo Laurent (2020, p. 51, tradução nossa): “A série de nomeações podem constituir uma borda, configurando uma nova topologia frente a real sem

lei e ao Outro fraturado”.

Seguimos com a hipótese de que Tobias, no dispositivo de fala ofertado por uma analista, sob transferência, possa vir a forjar essa nomeação ou alguma outra invenção singular que lhe permita fazer desse corpo masculino, montado a partir das insígnias da masculinidade e do uso de hormônios, mais que um semblante, um corpo erógeno e erotizável.

## REFERENCIAS

Ansermet, F. (2003) “Clínica da origem: a criança entre a medicina e a psicanálise”. Rio de Janeiro: Contracapa.

Ansermet, F. (2018). Resenha sobre a intervenção de François Ansermet por Eugenia Varela [Arquivo Sonoro]. Recuperado de: <https://radiolacan.com/pt/topic/1164/3>.

Ansermet, F. (2018). “Disrupciones en la procreación, el género y la filiación”, em *Revista Enlaces*, N° 24, (pp. 26-32).

Ansermet, F. (2018). “Eleger o próprio sexo: usos contemporâneos da diferença sexual”, em *Opção Lacaniana Online*, Março/Julho 2018, Ano 9, N° 25 e 26. Recuperado de: <http://www.opcaolacanianana.com.br/texto7.html>. Acesso em 25 de maio de 2022.

Bassols, M.B (2021). “La diferencia entre los sexos no existe en el inconsciente”. Buenos Aires: Grama Ediciones.

Bassols, M. (2021). Conversação em torno do livro “La diferencia sexual no existe en el inconsciente”. Recuperado de <https://fapol.org/pt/portfolio-items/conversacao-com-miquel-bassols-em-torno-do-livro-la-diferencia-sexual-no-existe-en-el-inconsciente/?portfolioCats=62>. Acesso em 28 de maio de 2022.

Briole, G. (2020). “Conversaciones sobre el parlêtre”, em Miller, J-A. & Briole, G. *La Conversación Clínica*. Buenos Aires: Grama Ediciones.

Cosenza, D. (2018). “A recusa na anorexia”. Belo Horizonte: Scriptum.

Costa, A. (2008). “A negação primordial na constituição psíquica: o problema da afirmação-expulsão (*Bejahung-Austossung*) segundo Freud e Lacan”, em *Intuitio*, Nov.2008, V.1, N° 2. (pp.33-48). Recuperado de: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/4199/3336>. Acesso em 10 maio de 2022.

Dessal, G. (2021, agosto, 15). “Sobre lo que sí se escribe”. [Facebook]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/gustavo.dessal.18>.

Fajnwaks, F. (2020). “Despatologizar a transexualidade”, em *Psicanálise e Psicopatologia lacanianas. Impasses e soluções*. Curitiba: CRV. (pp. 35-45).

Freud, S (1937[2018]). “Análise terminável e interminável”. São Paulo: Cia das Letras.

- Lacan, J. (1971[2009]). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse de semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1971-1972[2012]). *O Seminário, livro 19 ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1973-1974[Inédito]). *Séminaire 21: Les Non-Dupes Errent*.
- Laurent, E. (2016). "Introdução: entre vazio e imagens", em *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Laurent, E. (2020). "Tratamiento Psicoanalítico de la psicosis e igualdad de las consistencias." em Miller, J-A. & Briole, G. *La Conversación Clínica*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Miller, J-A. (2008). "Rumo ao PIPOL 4", em *Revista Correio da escola brasileira de psicanálise*. N° 60. São Paulo. N° 60 (pp. 7-14).
- Miller, J-A. (1991). "Modalidades del rechazo", em *Introducción a la clínica lacaniana: Conferencias en España*. Barcelona: Ediciones RBA (pp. 269-282).
- Miller, J-A. (2010). "A salvação pelos dejetos", em *Revista Correio da escola brasileira de psicanálise*, N° 67. São Paulo. (pp. 19-26).
- Miller, J-A. (2011[Inédito]). "O Ser e o Um", em *Curso da Orientação Lacaniana*. [transcrição das aulas para o português autorizada pelo autor e organizada pela EBP para uso interno]

# Estabilização e psicose ordinária: usos do sinthoma na clínica contemporânea

Estabilización y psicosis ordinaria: usos del sinthome en la clínica contemporánea

Stabilization and ordinary psychosis: uses of the sinthome in contemporary clinic

ROGÉRIO DE ANDRADE BARROS \*

GIOVANA DE JESUS SANTOS \*\*

## RESUMO

Com o avanço no número de casos que chegam à clínica e não se enquadram no diagnóstico usual das psicoses clássicas, Jacques Allain-Miller propõe, a partir de três conversações, o conceito de psicose ordinária que rompe com o binarismo neurose-psicose pautados no déficit simbólico, ausência do Nome-do-Pai. A presente pesquisa tem por objetivo geral investigar o conceito de estabilização nas psicoses ordinárias, sobretudo a partir das formulações lacanianas sobre o sinthoma. Tendo como base referências psicanalíticas, trata-se de uma revisão de literatura. Como resultados, aponta-se que o psicótico é capaz de inventar formas de se manter estabilizado por meio do seu sinthoma. Sendo assim, a singularidade do ser de fala e o tratamento analítico podem estimular a construção de um sinthoma que enoda os registros e mantém a estabilidade psíquica.

## PALAVRAS CHAVES

Psicose ordinária | Estabilização | Psicanálise | Clínica contemporânea

## RESUMEN

Con el avance en el número de casos que llegan a la clínica y no se ajustan al diagnóstico habitual de psicosis clásicas, Jacques Allain-Miller propone, a partir de tres conversaciones, el concepto de psicosis ordinaria que rompe con el binarismo neurosis-psicosis basado en déficit simbólico, ausencia del Nombre-del-Padre. La presente investigación tiene como objetivo investigar el concepto de estabilización en psicosis ordinarias, especialmente a partir de formulaciones lacanianas sobre el sinthome. Basado en referencias psicoanalíticas, esta es una revisión de la literatura. Como resultado, se señala que el psicótico es capaz de inventar formas de mantenerse estabilizado a través de su sinthome. Así, la singularidad del ser hablante y el tratamiento analítico pueden estimular la construcción de un sinthome que anuda los registros y mantiene la estabilidad psíquica.

## PALABRAS CLAVE

Psicosis ordinaria | Estabilización | Psicoanálisis | Clínica contemporânea

\* Professor do curso de Psicologia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Coordenador do Laboratório de Pesquisa em Psicanálise (LAPPSI/UEFS). Doutor em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGPSI/UFRJ). Membro da EBP/AMP  
rabarros1@uefs.br

\*\* Graduanda no curso de Psicologia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Voluntária no Programa de Estágio Voluntário de Iniciação (PEVIC/UEFS)  
sgiovana170@gmail.com

**ABSTRACT**

With the advance in the number of cases that arrive at the clinic and do not fit the usual diagnosis of classic psychoses, Jacques Allain-Miller proposes, from three conversations, the concept of ordinary psychosis that breaks with the neurosis-psychosis binarism based on deficit symbolic, absence of the Name-of-the-Father. The present research aims to investigate the concept of stabilization in ordinary psychoses, especially from Lacanian formulations about the *sinthome*. Based on psychoanalytic references, this is a literature review. As a result, it is pointed out that the psychotic is able to invent ways to remain stabilized through his *sinthome*. Thus, the singularity of the speech being and the analytical treatment can stimulate the construction of a *sinthome* that knots the registers and maintains psychic stability.

**KEY WORDS**

Ordinary psychosis | Stabilization | Psychoanalysis | Contemporary clinic

**INTRODUÇÃO**

O presente artigo objetiva abordar a forma como a psicose se estabiliza, tendo como base as formulações de Lacan (1975-76 [2007]) propostas em seu Seminário, o *sinthoma*, e as atualizações millerianas daquilo que veio a nomear como psicoses ordinárias. Lacan (1975-76 [2007]), ao elaborar a teoria do *sinthoma*, afirma que cada ser de fala apresenta um modo singular de enodar o real, símbolo e imaginário, fazendo com que a estabilização nas psicoses se pluralize (BRODSKY, 2013).

Tratando-se da clínica psicanalítica, é necessário que sejam considerados os impasses que vêm sendo apresentados, cada vez mais, no diagnóstico contemporâneo das psicoses (LAENDER, 2010). Assim, os usos que o ser de fala faz do seu *sinthoma* podem ser compreendidos como uma possibilidade no tratamento analítico dos casos, cada vez menos raros, de psicóticos ordinários. Na psicanálise, a psicose é exemplificada pelo caso Schreber que, com seus delírios e alucinações, não deixa nenhuma dúvida em relação ao seu diagnóstico. É a esse conjunto de fenômenos explícitos que Miller (2010) irá denominar de psicose extraordinária. Todavia, se a psicose não se revela de forma tão inequívoca e também não se assemelha à uma neurose, não possui “a assinatura da neurose, nem a estabilidade, nem a constância, nem a repetição da neurose e quando não há nítidos fenômenos de psicose extraordinária” (MILLER, 2010, p.10), pode, então, se tratar de uma psicose ordinária.

Segundo Coutinho (2005), a psicanálise entende

o delírio e as alucinações psicóticas como o fim de uma significação para o sujeito, do mesmo modo que a fala, os sonhos, sintomas e atos falhos para o neurótico. “O comportamento do psicótico, também expresso em maneirismos e estereotípias, seria passível de interpretação, na procura da origem psíquica, não- biológica, da loucura” (p. 55). Assim, ao realizar a importante análise do caso Schreber, Freud (1911/1996) apresenta a ideia de que o delírio é, na verdade, uma tentativa de cura para o sujeito psicótico.

**CASO SCHREBER, A PERDA DA REALIDADE E A CONSTRUÇÃO DELIRANTE NAS PSICOSES EXTRAORDINÁRIAS**

Em muitos textos freudianos, o aparato de funcionamento da mente humana tem como parâmetro o problema da paranoia, melancolia e a forma singular como o inconsciente se estrutura em casos de psicose. Apesar do seu nítido interesse pela questão, Freud (1911 [1996]) não recomenda o método analítico durante o tratamento de casos psicóticos e, mesmo que não tenha apresentado um método psicanalítico para as mesmas, a sua discussão acerca do caso Schreber se tornou um fato marcante para a psicanálise.

Daniel Paul Schreber foi um importante paciente analisado por Freud (1911 [1996]) a partir da sua autobiografia denominada *Memórias de um doente dos nervos* (1905 [1984]). Em sua obra, dedicada à Schreber, Freud (1911 [1996]) admite que não chegou a conhecê-lo pessoalmente e sua

análise só se tornou possível graças ao seu livro. A autobiografia deste famoso juiz é rica em detalhes e apresenta uma fenomenologia relacionada à experiência que o atravessou e que foi dilacerante, capaz de produzir bruscos efeitos de ruptura com sua vida anterior (GUARANÁ & VIEIRA, 2018).

A síntese das mudanças efetuadas em Schreber pela doença é apresentada por Freud (1911 [1996]) de acordo com as duas principais direções do seu delírio. Zanotti e Maurício (2014) destacam que Schreber, previamente, se inclinava à renunciar o prazer e duvidar de Deus. Posteriormente, passa a crer em Deus e se entrega à volúpia. Como a sua fé era de natureza única, o processo sexual conquistado por ele também era de caráter atípico, “já não se tratava de liberdade sexual masculina, mas sensação sexual feminina” (Ibid., p. 28). Ele se colocava femininamente à Deus, como aponta a seguinte afirmação freudiana:

Antes dela, inclinara-se ao ascetismo sexual e fora um descrente com referência a Deus, enquanto que, após a mesma, se tornou crente em Deus e devoto da voluptuosidade. Entretanto, assim como sua fé em Deus reconquistada era de tipo peculiar, assim também a fruição sexual que havia alcançado para si próprio era de caráter muito raro. Não era a liberdade sexual de um homem, mas os sentimentos sexuais de uma mulher. Ele assumiu uma atitude feminina para com Deus; sentiu que era a esposa de Deus (FREUD, 1911 [1996], p. 21).

Apesar do elaborado interesse em Schreber, o cuidado freudiano em delimitar uma teoria que esclareça a experiência psicótica mostra-se presente desde seus artigos iniciais. Isto se evidencia em *As neuropsicoses de defesa*, quando Freud (1894 [1996]) norteia suas formulações com base na ideia de que os sintomas psiconeuróticos apontam para uma tentativa de defesa inconsciente de recalçamento voltado à uma representação contrária ao eu do paciente, devido ao seu caráter sexual e traumático. Aqui, é importante enfatizar o fato de que, no início da psicanálise, a psicose é tratada, tanto teoricamente quanto na clínica, a partir da sua prática com as neuroses, apresentando o recalque como mecanismo fundamental (SANTOS & OLIVEIRA, 2012).

Freud (1894 [1996]) aponta que os pacientes

analisados apresentavam boa saúde mental até o momento em que ocorre algo incompatível à sua vida representativa, ou seja, até o momento em que o seu eu se esbarra com um sentimento ou experiência capaz de resultar em um “afeto tão aflitivo que o sujeito deliberou esquecê-lo” (p. 27). Uma ideia, que por ser incompatível com seu eu, é tratada através de um mecanismo de defesa específico.

A diferença determinante na estrutura da neurose e da psicose é trazida oficialmente por Freud nos artigos *A perda da realidade na neurose e psicose* (1924a [1996]) e *Neurose e psicose* (1924b [1996]), quando o paradigma do recalque (*Vedrangung*) e suas modalidades de defesa são rejeitados como modelo explicativo dos fenômenos na psicose. Surge, a partir disso, o mecanismo oficial da psicose que é reformulado como rejeição ou *Werwerfung*. Enquanto o neurótico reprime apenas uma parte da realidade, “na psicose ocorre a rejeição radical desta que caracteriza sua estruturação patológica” (SANTOS & OLIVEIRA, 2012, p. 77).

### SCHREBER POR LACAN: A FORACLUSÃO DO NOME-DO-PAI

Apesar dos estudos acerca das psicoses, na psicanálise, terem se iniciado com Freud, foi com Lacan que este campo sofreu grandes avanços teóricos e práticos. Freud (1913 [1996]) atribui a extrema importância das entrevistas preliminares no estabelecimento do diagnóstico diferencial para que o tratamento possa prosseguir de forma segura e enfatiza que há, para os psicóticos, dificuldade em estabelecer o vínculo transferencial (BORGES & MENDONÇA, 2016). Já Lacan (1977 [2014]), apesar de não desconsiderar esta dificuldade, acredita na possibilidade da transferência ser estabelecida a partir da forma de amor erotomaniaca e afirma que “a psicose é aquilo frente a qual um analista não deve retroceder em nenhum caso” (LACAN, 1977 [2014], p. 9).

A clínica lacaniana, formalizada inicialmente na década de 50, apoia-se na divisão estrutural entre neurose e psicose. Esta clínica baseia-se, de modo geral, na forma como o sujeito se questiona sobre o desejo da mãe e “se depara com o Nome-do-Pai, levando-o a inscrever simbolicamente a falta do outro na lógica fálica” (SANTOS & OLIVEIRA, 2012,

p. 78). O desejo da mãe transcende à categoria de significante e precisa ser recalcado. Então, o Nome-do-Pai permite que o sujeito adentre a significação fálica graças à metáforização do desejo da mãe (ARAGÃO & RAMIREZ, 2004). Quando este significante não está inscrito, o que acontece são os distúrbios de linguagem, como as alucinações, que acima de tudo, são verbais (RODRIGUES & CASTRO, 2016). Nas elaborações propostas em seu seminário sobre as psicoses, Lacan (1955-56 [2008]) dá destaque ao mecanismo da foraclusão do Nome-do-Pai, principalmente no que refere às consequências da falta deste significante e os seus efeitos subjetivos.

Segundo Aragão e Ramirez (2004), para que a clínica da psicose possa ser situada, é imprescindível explicitar o conceito de foraclusão, que foi originado a partir da *Verwerfung* freudiana e se tornou o conceito operatório das psicoses. A hipótese da foraclusão se encontra na base na estrutura psicótica e justifica a falta do significante Nome-do-Pai. Assim, a psicose pode ser definida pela “não inscrição desse significante que é o responsável pela possibilidade de significação” (BARBOSA, 2019, p. 57). Lacan (1955-56 [2008]) delinea, então, um novo significado para o termo *Verwerfung*.

O que há de tangível no fenômeno de tudo o que se desenrola na psicose é que se trata da abordagem pelo sujeito de um significante como tal, e da impossibilidade dessa abordagem. Não torno a voltar à noção da *Verwerfung* de que parti, e para a qual, tudo bem refletido, proponho que vocês adotem definitivamente esta tradução que creio ser a melhor – foraclusão (LACAN, 1955-1956 [2008], p. 360).

Acerca do delírio como uma produção psicótica que possibilita o sujeito a viver melhor num mundo que é ordenado pelo significante Nome-do-Pai, é preciso compreendermos a forma como é construído o saber na psicose, uma vez que não há referência a um sujeito suposto saber, mas “um saber que lhe é próprio” (CELANI & LAUREANO, 2010, p. 104). Ao contrário do saber neurótico, que se organiza ao redor da função paterna, no saber psicótico não há um ponto de ancoragem, que foi denominado por Lacan (1955-56 [2008]) como “ponto de basta” (p. 303), capaz de ligar significante ao significado.

Podemos extrair das formulações lacanianas

sobre o caso Schreber a noção de metáfora delirante (MILLER, 2010). Para Lacan (1955-56 [2008]), Schreber não se encontra articulado ao significante Nome-do-Pai, fator responsável pelo desencadeamento de sua psicose extraordinária. Há, inicialmente, um momento de completa desordem no seu mundo, até então estabilizado. Ao atingir uma posição socialmente elevada como juiz, é solicitado a responder com o Nome-do-Pai e como “ele não consegue, o que desencadeia sua psicose extraordinária – observa-se uma espécie de mundo ordenado que vai se reorganizando” (MILLER, 2010, p. 10). É possível observar que há antes do delírio um mundo organizado. Schreber consegue,

pouco a pouco, reorganizar seu mundo, tornando possível viver a partir da sua construção delirante de que era a mulher de Deus (FREUD, 1911 [1996]). Isto confirma o fato de que não havia neste paciente a presença da metáfora paterna, mas uma metáfora delirante.

## DO EXTRAORDINÁRIO AO ORDINÁRIO: AS CONVERSÇÕES SOBRE AS PSICOSES

A conversação se refere à um dispositivo clínico proposto por Jacques Allain-Miller, e desde o início se apresenta sob a condição de abrir o campo para a palavra e troca entre psicanalistas (MIRANDA, VASCONCELOS & SANTIAGO, 2006). A psicanálise permaneceu, ao longo dos anos, investindo em construções teóricas com base na clínica, o que propicia efeitos positivos acerca das psicoses. A contemporaneidade apresenta na clínica a presença de sujeitos que, apesar do funcionamento psicótico, não manifestam os fenômenos clássicos que estão presentes em Schreber, como os delírios e as alucinações (CAMPOS, GONÇALVES & AMARAL, 2008).

Nos anos 1990, com base na teoria do *sinthoma* proposta por Lacan (1975-76 [2007]), psicanalistas da Associação Mundial de Psicanálise (AMP) discutiram acerca das psicoses e suas manifestações atuais, havendo a presença de casos em que a foraclusão do Nome-do-Pai não é capaz de deflagrar o desencadeamento clássico das psicoses, uma vez que o sujeito encontra formas singulares para suplementar a falha no enodamento dos três registros (CORDEIRO & GUEDES, 2014). Foram estes casos que contribuíram para o

desenvolvimento da noção de psicose ordinária.

Com as novas formas de manifestações psicóticas no cenário contemporâneo e as formulações lacanianas e millerianas sobre o tema, emerge uma nova categoria no campo das psicoses, denominada psicose ordinária (ROSA, 2009). Alguns casos que foram e ainda vêm sendo observados na clínica não apresentam os fenômenos clássicos, tão presentes nas psicoses extraordinárias, dificultando assim, seu diagnóstico (CAMPOS et al., 2008).

Neste contexto, a clínica das psicoses ordinárias é uma proposta trazida por Jacques Allain-Miller a partir de três sucessivos encontros realizados pelo Campo Freudiano. Em *O conciliábulo de Angers* (1996) foram trazidos à tona casos clínicos que, devido às suas particularidades, faziam com quem diversos analistas repassassem as categorias com as quais trabalhavam clinicamente. A proposta milleriana era a de que fossem apresentados momentos clínicos nos quais eles haviam compreendido algo novo e que fizesse contraponto à regularidade e verificação das formulações lacanianas (TIRONE, 2010). Em 1997, na Conversação de Arcachon, a discussão se deteve às noções de continuidade e descontinuidade das estruturas clínicas, constatando “a insuficiência dessas formulações lacanianas dos anos 1950” (ROSA, 2009, p. 120). Por fim, a noção de psicose ordinária surge apenas em 1998, com a Convenção de Antibes e se apoiam neste termo os psicóticos mais discretos, sem grandes manifestações psicóticas (TIRONE, 2010). Além do mais, como aponta Dias (2018), o material clínico desta última conversação foi organizado e analisado sob três eixos: neoconversões, neotransferências e neodesencadeamentos.

Em *Efeito do retorno sobre a psicose ordinária*, Miller (2010) deixa claro que esta categoria não possui uma definição rígida e todos seriam bem-vindos a dar sua opinião, visto que não houve a invenção de um conceito, mas a criação de um signifiante capaz de atrair inúmeros sentidos. É, na verdade, uma forma de realizar uma quebra no binarismo proposto pela neurose e psicose, apesar de estar ligado ao campo das psicoses (MILLER, 2010).

Apesar de serem denominadas ordinárias ou comuns e serem, atualmente, bastante presentes na clínica, frequentemente passam despercebidas (CAMPOS et al., 2008). Como elucida Maleval

(2002), a psicose ordinária apresenta algum efeito estabilizador que permite ao sujeito uma constituição, atrelando à ele uma nomenclatura ao exercer uma função social, contornando assim as avassaladoras vivências psicóticas.

Esta clínica se apresenta sob a forma de pequenos indícios que, constantemente, conseguem passar despercebidos por amigos, familiares e psicanalistas. Ansermet (2016) aponta que identificar os sinais discretos das psicoses ordinárias pode se tornar um esforço complexo não só para a clínica, como também para a sociedade.

Estes mínimos fenômenos podem se tratar de um manejo singular da linguagem, de transtornos discretos de pensamento, assim como a sensação de não pertencimento social e de estar desconectado dos outros (MILLER, 2010). É fácil que este psicótico passe despercebido, uma vez que era considerado normal até o aparecimento destes singelos transtornos de comportamento (SKRIABINE, 2009). Deve-se, portanto, buscar pelos sinais discretos de “uma desordem provocada na junção mais íntima do sentimento de vida do sujeito” (LACAN, 1957- 58 [1998], p. 565).

Miller (2010) propõe reconhecer essa desordem a partir de uma tripla externalidade, sendo composta por uma externalidade social, uma externalidade corporal e uma externalidade subjetiva. Na externalidade social, ou seja, na relação com a realidade, a grande questão é: qual a identificação do sujeito com uma função social, com uma profissão, por exemplo?

O sinal mais claro, segundo Miller (2010), pode ser encontrado na relação negativa do sujeito com sua função social. É preciso admitir que o sujeito é incapaz de assumir sua função social e pode-se observar um certo desespero e impotência frente à esta função. Torna-se possível encontrar sujeitos indo de uma identificação social para outra, se desligando gradativamente do trabalho, da família, dos amigos e relacionamentos amorosos.

Tais características marcam a identificação negativa, mas há também, como afirma o próprio Miller (2010), a identificação positiva. Esta se mostra presente quando o sujeito investe de forma demasiada em suas funções sociais. Dessa forma, pode-se encontrar psicóticos ordinários cuja perda do trabalho ou o rompimento de um relacionamento

desencadeia sua psicose, isto porque estes laços significavam muito mais. Assim, há fragmentos nos laços sociais mais comuns, como trabalho, amigos e família (ROCHA, 2019).

Já a segunda externalidade, a qual Miller (2010) denomina como externalidade corporal, diz respeito ao Outro corporal. Na psicose ordinária deve-se ter algo a mais, uma falha ou brecha. A desordem mais íntima ocorre através dessa falha na qual o corpo se rompe e o sujeito se vê diante da necessidade de inventar laços artificiais capazes de fazê-lo se apropriar do próprio corpo. Assim, o sujeito apresenta a necessidade de um “grampo” (Ibid., p.17) para se sustentar em seu corpo.

A principal dificuldade em identificar estes grampos é o fato destes serem extremamente comuns, principalmente na contemporaneidade. Exemplo disto são os *piercings*, as tatuagens e cirurgias plásticas, que estão cada vez mais presentes cotidianamente. É preciso atentar ao uso que o sujeito faz destas alterações corporais, visto que este elemento será responsável por exercer a função de Nome-do-Pai (MILLER, 2010).

Finalmente, após o Outro social e o Outro corporal, Miller (2010) nos apresenta o Outro subjetivo. O sinal frequentemente observado neste caso se dá na experiência do vazio experimentado na psicose ordinária. Apesar de ser encontrado em diversos casos de neurose, na psicose este vazio é marcado pela fixidez. Assim, percebemos que há formas, além da construção delirante que são capazes de manterem estes sujeitos estabilizados.

Para pensar as estabilizações possíveis nas psicoses, os conceitos de suplência e compensação vêm sendo discutidos ao longo de todo o ensino lacanian. No entanto, há momentos de destaque para ambos os termos (ROCHA, 2019). Durante os anos 50, as possibilidades de estabilização propostas por Lacan estavam circunscritas ou à chamada identificação compensatória, que impedia o surto psicótico, ou à metáfora delirante construída após o desencadeamento (LACAN, 1955-56 [2008]).

Neste período, acompanhamos Lacan (1957-58 [1999]) na formulação de que o Nome-do-Pai é, no interior do Outro, um significante fundamental e o psicótico “tem de suprir a falta desse significante que é o Nome-do-Pai” (p. 153). Aqui, a possibilidade

de remediar essa falta está ligada restritamente à metáfora delirante. Como Laurent (1995) esclarece, “pode-se dizer que, de 1936 a 1976, a cada dez anos, houve no ensino de Lacan uma reformulação sobre o enigma das psicoses” (p. 110). Assim, os primeiros avanços lacanianos estão voltados às compensações imaginárias e posteriormente, na década de 70, voltam-se ao conceito de suplência.

### Pré-psicose e compensação imaginária

O termo pré-psicose, proposto pelo psiquiatra Mauritz Katan, se refere aos estados antecessores à deflagração do surto ou, dito de outra forma, o período que antecede o abismo (DIAS, 2018). Representa o momento de alienação a um outro minúsculo, como por exemplo, a um amigo que acaba servindo como âncora para a existência do sujeito (LACAN, 1955-56 [2008]). Ela é tida em uma acepção diacrônica que se caracteriza por um período inicial de perplexidade no qual o sujeito compreende que algo lhe concerne, porém não é capaz de significar a sua experiência (JACINTO & COSTA, 2011). Como nos aponta Lacan (1955-56 [2008]), na pré-psicose o sujeito enfrenta o sentimento de ter alcançado a “beira do buraco” (p.230) e este momento é anterior à dissolução imaginária.

Um mínimo de sensibilidade nos faz ver claramente algo que se encontra sempre no que se chama de a pré-psicose, a saber, o sentimento de que o sujeito chegou a beira do buraco. [...] Trata-se de conceber, não de imaginar o que se passa para um sujeito quando a questão lhe vem dali onde não há significante, quando é o buraco, a falta que se faz sentir como tal (LACAN, 1955-56 [2008], pp. 230- 231).

Um dos desdobramentos da forclusão do Nome-do-Pai é o aparecimento dos chamados fenômenos elementares, que eram relacionados exclusivamente aos transtornos de linguagem e ao delírio, mas têm ganhado um certo “alargamento conceitual” (ROCHA, 2019, p. 151). Lacan (1955/56 [2008]) afirma que estes fenômenos não possuem caráter de núcleo inicial e que o delírio, em si, é um fenômeno elementar.

Em seu seminário sobre as psicoses, Lacan (1955-

56 [2008]) elucida soluções encontradas pelo sujeito psicótico com o intuito de manter-se estável e de organizar a sua realidade pela via imaginária. Em algumas de suas formulações, o autor também faz uso da concepção de personalidade “como se” (p. 220), proposta por Helena Deutsch e que serve para retratar estes sujeitos que apenas fazem acordo ao jogo de significantes mediante à uma espécie de imitação (MARTINS, 2009). Nestes casos, ocorre um mecanismo de “compensação imaginária ao Édipo ausente” (LACAN, 1955-56 [2008], p. 220), evitando que ocorra o desencadeamento da psicose.

Muitos sujeitos psicóticos, de fato, são capazes de se sustentarem por bastante tempo sem sucumbirem aos efeitos da forclusão do Nome-do-Pai. Lacan (1955-56 [2008]) faz uso do exemplo de um banquinho de três pés para se referir a este momento em que o sujeito fica ancorado ao apoio imaginário.

Nem todos os tamboretos têm 4 pés. Há os que ficam em pé com 3. Contudo, não há como pensar que venha faltar mais um só, senão a coisa vai mal. Pois bem, saibam que os pontos de apoio significantes que sustentam o mundinho dos homenzinhos solitários da multidão moderna são em número muito reduzido. É possível que de saída não haja no tamborete pés suficientes, mas que ele fique firme assim mesmo até certo momento, quando o sujeito, numa certa encruzilhada de sua história biográfica, é confrontado com este defeito que existe desde sempre” (LACAN, 1955-56 [2008], p. 231).

Dessa forma, assim como o tamborete com sustentação precária, o sujeito pode se apoiar na compensação pela via do imaginário. Lacan (1955-56 [2008]) destaca que pode não ocorrer a eclosão da psicose, assim, o psicótico se manteria compensado pela identificação imaginária (MARTINS, 2009). Para não ceder aos efeitos causados pela forclusão do Nome-do-Pai, o sujeito faz uso do que foi denominado por Lacan (1955-56 [2008]) como “muletas imaginárias” (p. 233) – as bengalas imaginárias –, que irão lhe fornecer sustentação. O termo cunhado por Lacan (1955-56 [2008]) serve para designar o apoio à estrutura da psicose sem contar com a norma edipiana. Então, antes do surto psicótico, a realidade se sustenta nessas bengalas que são constituídas

por meio das identificações que têm como efeito uma alienação radical, visto que o sujeito não possui recursos simbólicos de mediação. De modo geral, demonstram que é possível haver uma identificação e um certo uso do registro imaginário, fazendo com que a ausência do Nome-do-Pai seja mascarada (LACAN, 1955-56 [2008]).

A compensação é conquistada pelo sujeito através de “uma série de identificações puramente conformistas a personagens que lhe darão o sentimento do que é preciso fazer para ser um homem” (LACAN, 1955-56 [2008], p. 233). Como as propriedades imaginárias são destituídas do alicerce simbólico, tais identificações se revelam frágeis e precárias. Assim, a precariedade da compensação identificatória pode conduzir o sujeito ao desencadeamento.

Nesse momento da teorização lacaniana sobre as psicoses, podemos indicar que devido à ausência do referencial simbólico do Nome-do-Pai, o sujeito psicótico se encontra no registro imaginário, que tem a relação especular como regra (TÓTOLI & MARCOS, 2014). Através das articulações de Quinet (2003), podemos perceber que, antes do surto, o sujeito permanece refém da relação especular, de uma identificação intensa a um semelhante que é posto como eu ideal.

Divergindo da identificação histórica que é operada por meio de um traço, a identificação mimética busca reproduzir de maneira integral o objeto de identificação. Em suma, este mecanismo se caracteriza como uma “modalidade de amarração das psicoses que se organiza como um enodamento entre o imaginário e o real, sem a ajuda da mediação simbólica” (RECALCATI, 2003, p. 210).

Quanto ao mimetismo imaginário presente nas psicoses não desencadeadas, este pode estar ligado ao fato de que os psicóticos “não entram jamais no jogo dos significantes, a não ser por uma espécie de imitação exterior” (LACAN, 1955-56 [2008], p. 285). Nas psicoses ordinárias, nem sempre é possível observar a experiência do desencadeamento clássico, visto que estas não apresentam a manifestação dos delírios e alucinações. Entretanto, mantêm singularidades presentes na clínica das psicoses, como por exemplo, os inúmeros desenganches do Outro presentes na vida deste psicótico (MARTINS, 2009).

Nestes casos, a psicose se articula, de certa forma, à clínica dos monossintomas, da qual fazem parte os fenômenos psicossomáticos, como as fibromialgias, toxicomania e as anorexias.

Aqui, é o sintoma ou nome da doença que irá ser utilizado no processo de identificação imaginária, sendo capaz de conferir um nome ao sujeito, como “anoréxica” ou “alcoólatra”, por exemplo (VITTA, 2008). Outra possível função dessa identificação é a de incluir o sujeito à grupos ou comunidades que são formadas em torno desse monossintoma, assim o laço social irá se organizar a partir desta particularidade (MARTINS, 2009).

É possível observar, na contemporaneidade, o surgimento destes novos sintomas, a partir dos quais emergem diversos grupos que fazem uso de um traço monossintomático para que possam se estabelecer (VITTA, 2008). Recalcati (2003) elucida que, nesses grupos, o trabalho do analista é intervir na tendência de se perder nessa fusão identificatória ao coletivo, fazendo surgir o que seria o nome próprio do sujeito.

Em grupos de anoréxicos, por exemplo, a estratégia inicial é de acolher e aceitar a lógica dessa identificação através da oferta de tratamento. Entretanto, isto acontece apenas no momento inicial, visto que, posteriormente o trabalho do analista será intervir na identificação que liga o grupo à um significante chefe-padrão (VITTA, 2008). A respeito disto, Gaspard (2008) ressalta que o sujeito chega por meio do significante anorexia, no entanto, o que a clínica do monossintoma busca é tentar desvincular o sujeito deste grupo, para que surja, assim, uma subjetivação.

Mas, como pode ocorrer o tratamento analítico em grupos de psicóticos? Vitta (2008) destaca que se o psicótico não faz grupo, devido ao funcionamento precário dos processos simbólicos que possibilitariam a ordenação do plano imaginário e um arranjo na relação com o semelhante, ele está impossibilitado de se identificar a um significante padrão. Entretanto, ele pode “se servir da estruturação lógica do grupo e, portanto, da estruturação lógica do laço social, amparada pela identificação e idealização, processo dos quais o psicótico não pode se servir como o neurótico” (p.7).

De modo geral, o tratamento em grupo para psicóticos pode vir a ocorrer pela via da alienação e

por meio da introdução deste sujeito na dimensão de uma possível identificação (GASPARD, 2008). Assim, enquanto que em grupos monossintomáticos o que se pretende é um tratamento da identificação, no caso dos sujeitos psicóticos o que se busca é um tratamento a partir da identificação, produzindo identificações imaginárias capazes de atribuírem um nome ao psicótico, e de certo modo, o introduzir na organização social que o cerca (VITTA, 2008). É interessante ressaltar que nem todos aqueles que buscam grupos de tratamento são psicóticos ou possuem alguma identificação. A resposta se dá no caso a caso.

## A SUPLÊNCIA AO NOME-DO-PAI

Divergindo das compensações imaginárias, as suplências se constituem como formas mais duradouras da estabilização na psicose e se referem aos meios como a metáfora delirante e o sinthoma podem operar (ROCHA, 2019). Enquanto a metáfora delirante diz respeito às formulações de Lacan na década de 50, o sinthoma se apoia no avanço das formulações lacanianas na década de 70 acerca das contribuições da topologia (ALMEIDA, 2017).

Laurent (1995) indica que, no ano de 1976, Lacan produz uma nova orientação, permitindo “[...] repensar a formas de estabilização nas psicoses, dado que em 1956 ele não tinha nada mais do que a estabilização delirante” (p.118). Nos anos 70, com a apresentação da topologia dos nós, atribui-se um novo estatuto à ideia de deslizamento. Começam as discussões acerca dos enlaçamentos possíveis. O conceito de sinthoma é elaborado durante o último ensino laciano e se refere à forma como o sujeito dá conta de amarrar os três registros. Assim, o sinthoma é o quarto elemento do nó, atribuindo um nome ao sujeito (FANGMANN, 2010). Como aponta Lacan,

[...] o que chamei este ano de sinthoma, é o que permite reparar a cadeia borromeana no caso de não termos mais uma cadeia, a saber, se em dois pontos cometermos o que chamei de um erro. Ao mesmo tempo, se o simbólico se solta, como outrora ressaltai, temos um meio de reparar isso. Trata-se de fazer o que pela primeira vez, defini como o sinthoma. Trata-se de alguma coisa que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real

continuarem juntos (LACAN, 1975-76 [2007], pp. 90-91).

Lacan (1975-76 [2007]) faz uso da escrita singular do autor James Joyce com o intuito de abordar manifestações psicóticas mais discretas. A partir da descontinuidade entre o campo da neurose e da psicose, se busca um sujeito relacionado à sua forma particular de enodar os três registros (ROSA, 2009).

É importante que possamos distinguir a diferença entre a concepção de suplência extraída a partir da escrita singular de James Joyce e as possíveis estabilizações ancoradas em identificações compensatórias, visto que “[...] as identificações imaginárias são mais frágeis que as complexas elaborações das suplências” (MALEVAL, 2002, p. 268). Tótolí e Marcos (2014) destacam que, como os registros real, simbólico e imaginário carecem de algo que os prenda um ao outro e não conseguem, sozinhos, fazer essa amarração, é preciso que algo exerça essa função. É necessário que haja uma ação suplementar, que na psicose, não é feita a partir do Nome-do-Pai simbólico, mas por outro significante que oferece sustentação ao sujeito antes do desencadeamento, ou seja, do surto.

A característica marcante da última clínica lacaniana se dá a partir das novas possibilidades de amarração dos nós, fugindo da exclusividade proposta pelo apoio à metáfora paterna. Neste ponto, o cargo de suplementar os registros e os enodar está sobre a função paterna que opera como um quarto termo nas neuroses, fazendo equivaler o Nome-do-Pai a um sintoma que enoda, não sendo ele o único (ROCHA, 2019). Neste período de sua obra, Lacan (1975-76 [2007]) se volta às maneiras singulares de unir os registros frente à falha estrutural da linguagem. A psicose não se trata mais de um déficit em relação à neurose, visto que encontramos uma solução positiva em ambas estruturas.

É através da análise lacaniana acerca do caso Joyce que se atribui uma nova definição ao termo suplência, que ganha uma certa generalização que condiz com o Nome-do-Pai e sua pluralização, fazendo com que o próprio significante Nome-do-Pai seja designado como uma modalidade de suplência em meio a tantas outras, como por exemplo, o *sinthoma* (LACAN - 1975-76 [2007]). Ao supor que houve, de fato, uma forclusão do Nome-do-Pai no escritor James Joyce, Lacan (1975-76 [2007]) aborda a sua

escrita como aquilo que surge para suplementar ou suprimir a sua ausência. Assim, é por meio da sua obra que o escritor inventa um nome (ALMEIDA, 2015). Podemos pensar, a partir de Lacan (1975-76 [2007]), que o ego particular de Joyce exercerá a função de emendar a falha no enodamento dos registros real, simbólico e imaginário. A sua escrita torna-se indispensável ao ego.

No caso das psicoses ordinárias, é possível que seu desencadeamento seja contornado devido à uma compensação imaginária ou à uma suplência. A diferença marcante entre a compensação e a suplência é que, enquanto a primeira elabora um apoio imaginário com base na imitação ou no espelhamento, a segunda é uma forma mais resistente e articulada, pois na suplência o sujeito elabora uma forma capaz de enodar os registros (CAMPOS et al., 2008). O próprio Miller (2010) traz uma informação curiosa acerca das identificações na psicose, ao afirmar que “algumas das grandes organizações são frequentemente dirigidas por poderosos psicóticos, cuja Identificação é supersocial” (p. 23).

A “clínica das suplências” (MONTEIRO & QUEIROZ, 2006, p.118) tem como finalidade fazer funcionar o enodamento dos três registros. Dessa forma, o tratamento analítico é capaz de permitir que o sujeito reinvente representações simbólicas que irão atuar como suplências, novas amarrações capazes de suprir a falha ocasionada pela forclusão do Nome-do-Pai, propiciando estabilização ao sujeito psicótico. Lacan (1975-76 [2007]) possibilita uma nova forma de abordagem para o campo das psicoses, não mais dando destaque ao déficit do Nome-do-Pai. Cada ser de falar apresenta formas únicas e singulares de manter unidos os três registros, apontando o Nome-do-Pai como uma destas formas. Desse modo, a estabilização na psicose se pluraliza, assim como o Nome-do-Pai (BRODSKY, 2013).

## O SINTHOMA COMO SUPLÊNCIA

Ao retornarmos às formulações lacanianas, torna-se possível acompanhar o surgimento de alguns termos relacionados às possibilidades de estabilização nas psicoses, desde à precariedade das bengalas imaginárias ao enodamento resistente provocado pelas suplências (MONTEIRO & QUEIROZ, 2006).

Nos atentaremos, aqui, à um tipo especial de suplência: o *sinthoma*. O *sinthoma* como suplência é capaz de enodar os registros graças à um quarto termo, que agiria em um ponto exato e supre o desarranjo ocasionado pela *foraclusão* do Nome-do-Pai (JACINTO & COSTA, 2011).

Quando Freud (1911 [1996]) aponta o delírio como sendo uma tentativa de cura, temos uma das primeiras formulações contribuintes para trabalhar o delírio como a forma de alcançar a estabilização (ALMEIDA, 2012). Por sua vez, quando Lacan (1957-58/[1998]) adota uma perspectiva estrutural ao tratar das psicoses, torna-se possível pensar nas possibilidades de a psicose ser concebida em um momento que antecede os fenômenos clássicos, como por exemplo, os delírios e alucinações (SANTOS & OLIVEIRA, 2012).

No último ensino de Lacan, a estabilização nas psicoses começa a ser pensada por meio do apaziguamento de um gozo avassalador e a suplência surge como uma forma de tamponar o buraco deixado pela *foraclusão* do Nome-do-Pai. Joyce, ao renunciar o Nome-do-Pai como *significante* capaz de enodar os registros, impulsiona Lacan (1975-76 [2007]) a pluralizar o Nome-do-Pai, passando a haver então Nomes-do-Pai e, como afirma Skriabine (2009), “se o Nome-do-Pai falha sempre, os Nomes-do-pai vão ser numerosos o suficiente para suprir essa falha” (p.4) Nas psicoses, os registros não se mantêm enodados devido a *foraclusão* do Nome-do-Pai e aqui, para que haja um *sinthoma*, o sujeito precisa encontrar formas de inventá-lo ou construí-lo sem o intermédio do *significante* Nome-do-Pai (SANTOS & OLIVEIRA, 2012).

Joyce, por meio de sua escrita e desejo de possuir um nome que seja lembrado, elabora um *sinthoma* capaz de estabilizá-lo: “Mas é claro que a arte de Joyce é alguma coisa de tão particular que o termo *sinthoma* é de fato o que lhe convém” (LACAN, 1975-76 [2007], p. 91).

É importante ressaltar que Lacan (1955-56 [2008]), ao trabalhar, inicialmente, a questão da *metáfora delirante*, não a indica como uma forma de suplemento, mas sim como meio metafórico de reparar a ausência da *metáfora paterna*. Dessa forma, como afirma Beneti (2005), já temos no seminário 3 a indicação de que a *foraclusão* do Nome-do-Pai poderia ser compensada, entretanto, a noção de suplência surge apenas em seu último ensino, no qual esta será associada ao conceito de *sinthoma*, apresentando a possibilidade do sujeito construir formas de estabilizar sua realidade psíquica. A partir disso, podemos pensar as estabilizações psicóticas através dos avanços percorridos ao longo da trajetória lacaniana, desde a passagem ao ato presente no caso Aimée e abordado por Lacan na sua tese de doutorado em 1932, à *metáfora delirante* elaborada por Schreber e, finalmente, a estabilização abordada pela via do *sinthoma*, tendo como paradigma o caso Joyce (ALMEIDA, 2012).

#### PARA CONCLUIR...

O campo das psicoses ordinárias abre portas para inúmeras questões e teorias acerca das novas manifestações psicóticas que surgem, cada vez mais frequentes, na clínica psicanalítica. Com isso, as formulações lacanianas, sobretudo a partir da década de 70, e as propostas millerianas desenvolvidas sobre o tema, apresentam as diversas formas que o sujeito encontra para se estabilizar psiquicamente em um mundo que se norteia sem ter por base a *metáfora paterna*. Sujeitos psicóticos que, graças à sua singularidade, se apropriam de um *sinthoma* capaz de suplementar a falta gerada pela *foraclusão* do Nome-do-Pai. A partir desta elaboração, conseguem manter seus laços sociais e serem considerados normais, mesmo em meio às muitas particularidades que geralmente passam despercebidas. Invenções singulares estáveis que, mais além das compensações imaginárias, permitem a construção de grampos que auxiliam modos novos de laço.

## REFERÊNCIAS

- Almeida, R. M. G. (2012). "A estabilização psicótica e o sinthoma joyciano: um nó, uma invenção".
- Almeida, R. M. G. (2015). "O ego particular de Joyce: da experiência epifânica ao sinthoma" em *Revista Subjetividades*, v. 15, n. 1, pp. 24-36. DOI: <https://doi.org/10.5020/23590777.15.1.24-36>
- Almeida, R. M. G. (2017). "As estabilizações na psicose: metáfora delirante e sinthoma" em *Affectio Societatis*, v.14, n. 26, pp. 13-32. Disponível AQUÍ
- Ansermet, F. (2016). "Paradoxos dos sinais discretos das psicoses ordinárias" em *Opção Lacaniana online nova série*. Ano, 7. Disponível AQUÍ
- Aragão, H. H. R. (2004). "Sobre a metáfora paterna e a forclusão do nome-do-pai: uma introdução" em *Mental*, v. 2, n. 3, pp. 89-105. Disponível AQUÍ
- Barbosa, K. T. F. (2019). "Da Verwerfung em Freud à forclusão em Lacan" em *Reverso*, v. 41, n. 77, pp. 57-64. Disponível AQUÍ
- Beneti, A. (2005). "Do discurso do analista ao nó borromeano: contra a metáfora delirante" em *Opção Lacaniana on-line*, n. 3, pp. 1-17. Disponível em: AQUÍ
- Borges, K. B. C. & Mendonça, R. L. (2016). "Um olhar sobre a paranoia" em *Psicanálise & Barroco em Revista*, v. 14, n. 1, 2016.
- Brodsky, G. (2013). "A loucura nossa de cada dia" em *Opção lacaniana*, v. 4, n. 12, S/D. Disponível AQUÍ
- Calligaris, C. (1989). "Introdução a uma clínica diferencial das psicoses". Porto Alegre: Artes Médicas.
- Campos, S.; Gonçalves, S. & Amaral, T. (2008). "Psicoses ordinárias" em *Mental*, v. 6, n. 11, pp. 73-87, 2008. Disponível AQUÍ
- Cordeiro, É. F. & Guedes, P. F. M. (2014). "O estatuto do inconsciente na clínica sinthomática das chamadas psicoses ordinárias" em *Revista Subjetividades*, v. 14, n. 2, pp. 235-249. DOI: <https://doi.org/10.5020/23590777.14.2.235-249>
- Coutinho, A. H. S. A. (2005). "Schreber e as psicoses na psiquiatria e na psicanálise: uma breve leitura" em *Reverso*, v. 27, n. 52, pp. 51-61.
- Dias, Eliane Aparecida Costa. (2018). "Psicose ordinária: estatuto teórico e clínico na psicanálise de orientação lacaniana". *Tese de Doutorado*. Universidade de São Paulo.
- Fangman, L. (2010) "Do sintoma ao sinthoma: uma via para pensar a mãe, a mulher e a criança na clínica atual" em *Opção Lacaniana*, ano I, n. 2, pp 1-6. Disponível AQUÍ
- Freud, S. (1894). "As neuropsicoses de defesa" em Freud, S. Primeiras Publicações Psicanalíticas, v. III. Rio de Janeiro: Imago.1996
- Freud, S. (1911). "Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides)" em J. Strachey, Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XII, Rio de Janeiro: Imago.1996.
- FREUD, S. (1913). "Sobre o início do tratamento" em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. XII, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1914). "Introdução ao narcisismo" em *FREUD, S. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. Obras completas*, Vol. XII. São Paulo: Companhia das letras, 2010, pp. 9-24.

Freud, S. (1924a). "A perda de realidade na neurose e na psicose" em *J. Strachey, Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1924b). "Neurose e psicose" em *J. Strachey, Edição Standart Brasileira das obras psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX 1996.

Gaspard, J. L. (2008). "A clínica do monossintoma: a psicanálise e seus limites" em *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 60, n. 3, pp. 142-148. Disponível AQUI

Guaraná, B. M., & Vieira, M. A. (2018). "SCHREBER E A ESCRITA: TRANSCRIÇÃO DO

DELÍRIO E SEUS EFEITOS DE ESTABILIZAÇÃO" em *Psicologia em Estudo*, v. 23, S/D. DOI: <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v23.e37286>

Jacinto, R. S. & Costa, A. M. M. (2011). "Considerações sobre o conceito de estabilização nas psicoses" em *Arquivos brasileiros de psicologia*, v. 63, n. 2, pp. 49-57.

Lacan, J. (1955-56). "O seminário, livro 3: as psicoses". Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Lacan, J. (1957-58). "De uma questão preliminar a todo Tratamento possível da psicose" em

*Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Lacan, J. (1957-58). "O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente". Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Lacan, J. (1975-76). "O seminário: Livro 23: o sinthoma". Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

Lacan, J. (1977). "Abertura da sessão clínica". Recuperado em 15 de abril de 2021, disponível AQUI

Laender, N. R. (2010). "Da psicose extraordinária à psicose ordinária" em *Reverso*, v. 32, n. 59, pp. 39-47. Disponível AQUI

Laureano, M. M. M. & Celani, P. G.. (2010). "Da forclusão do nome-do-Pai: a leitura lacaniana de Schreber" em *Universitas: Ciências da Saúde*, v. 8, n. 1, pp. 79-109.

Laurent, E. "Versões da clínica psicanalítica". Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Maleval, J. C. (2002). "La forclusion Del Nombre Del Padre: Elconcepto y su clínica". Buenos Aires: Paidós.

Martins, V. T. (2009). "O recurso à droga nas psicoses: entre objeto e significante". *Tese de Doutorado*. Tese de Doutorado em Teoria Psicanalítica. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil.

Miller, J-A. (2010). "Efeito do retorno à psicose ordinária" em *Opção lacaniana online*, v. 1, n. 3, pp. 1-29. Disponível AQUI

Miranda, M. P.; Vasconcelos, R. N. & Santiago, A. L. B. (2006). "Pesquisa em psicanálise e educação: a conversação como metodologia de pesquisa" em *Proceedings of the 6th Psicanálise, Educação e Transmissão*. Disponível AQUI

Monteiro, C. P. & Queiroz, E. F. (2006). "A clínica psicanalítica das psicoses em instituições de saúde mental" em *Psicologia clínica*, v. 18, n. 1, pp. 109-121. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652006000100009>

Quinet, A.. "Teoria e clínica da psicose". Rio de Janeiro: Forense Universidade, 2003.

Recalcati, M. "Clínica del vacío. Anorexias, dependências, psicosis". Madrid/ Espanha: Editorial Síntesis, 2003.

Rocha, T. H. R. (2019). "O corpo como função de suplência imaginária em um caso de psicose ordinária" em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 19, n. 1, pp. 147-165. Disponível AQUI

Rodrigues, C. E. & Castro, J. E. (2016). "Inventar um corpo: Schreber e sua metáfora delirante" em *Revista Subjetividades*, v. 16, n. 3, pp. 70-83. DOI: <https://doi.org/10.5020/23590777.16.3.70-83>

Rosa, M. (2009). "A psicose ordinária e os fenômenos de corpo" em *Revista latinoamericana de psicopatología fundamental*, v. 12, n. 1, pp. 116-129. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1415-47142009000100008>

Santos, T. C. & Oliveira, F. L. G. (2012). "Teoria e clínica psicanalítica da psicose em Freud e Lacan" em *Psicologia em Estudo*, v. 17, pp. 73-82. Disponível AQUI

Skriabine, P. (2009). "A psicose ordinária do ponto de vista borromeano" em *Latusa digital*,

n. 38, pp. 01-12.

TIRONI, A. C. (2010). "A psicose ordinária e os inclassificáveis das categorias lacanianas" em *Opção Lacaniana online*, v. 1, n. 1, pp. 1-11. Disponível: AQUI

Tótolli, F. C. & Marcos, C. M. (2014). "Dois paradigmas da psicose no ensino de Lacan" em *Revista Subjetividades*, v. 14, n. 2, pp. 257-265. Disponível AQUI

Vitta, A. R. (2008). "O grupo e a psicose: articulações sobre a direção do tratamento" em *CliniCAPS*, v. 2, n. 5, S/D. Disponível AQUI

Zanotti, S. V. & Maurício, T. F. (2014). "Fenômenos elementares na psicose: O caso Schreber" em *ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 4, n. 1, pp. 26-34. Disponível AQUI

# Lo real y la ética\*

O real e o ético  
Le réel et l'éthique  
The real and the ethical

JORGE YUNIS \*\*

## RESUMEN

El autor, a través de materiales provenientes de la Grecia Antigua, trata de investigar la procedencia de aquello que luego se denominó ética.

También se incluye una breve reflexión acerca de la ética y el psicoanálisis.

## PALABRAS CLAVE

lo real | la ética | la ética del psicoanálisis

## RESUMO

O autor, por meio de materiais da Grécia Antiga, tenta investigar a origem do que mais tarde foi chamado de ética.

Inclui-se também uma breve reflexão sobre ética e psicanálise.

## PALAVRAS CHAVES

o real | a ética | a ética da psicanálise

## RÉSUMÉ

L'auteur, à travers des matériaux de la Grèce antique, tente d'enquêter sur l'origine de ce qu'on a appelé plus tard l'éthique.

Une brève réflexion sur l'éthique et la psychanalyse est également incluse

## MOTS CLEFS

le réel | l'éthique | l'éthique de la psychanalyse

\* Trabajo presentado dentro del Curso de Actualización El psicoanálisis y la ética, organizado por la Secretaría de Postgrado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, consistente en catorce clases, desde marzo a octubre, inclusive, de 1998. Agradezco a Diego Villaverde su revisión

\*\* Miembro EOL - AMP  
jorgeyunis@hotmail.com

**ABSTRACT**

The author, through materials from Ancient Greece, tries to investigate the origin of what was later called ethics.

A brief reflection on ethics and psychoanalysis is also included.

**KEY WORDS**

the real | ethics | the ethics of psychoanalysis

A Félix Díaz, *qarashé* de la Comunidad Aborigen *Qom* y luchador incansable contra la discriminación, la invasión de territorios y en defensa de los derechos de los pueblos indígenas avasallados en la provincia de Formosa, Argentina.

**INTRODUCCIÓN**

El presente trabajo se propone plantear un correlato entre la ética y lo real. ¿Es posible tal relación? A tal fin, he intentado construir respuestas tomando en consideración algunos fragmentos de los primeros pensadores griegos y acudiendo a otras fuentes precedentes.

En paralelo, también incursiono en conceptos vertidos por Sigmund Freud y Jacques Lacan en pos de presentar, el correlato mencionado entre la ética y lo real, en lo referido a la posición subjetiva escogida.

**PARTE I**

Esta elaboración surge, básicamente, a partir de lo que me sugirió la lectura de un texto de Francis Cornford titulado *De la religión a la filosofía*. (Cornford, 1984). Encontré allí algunas ideas luego ampliadas con otros materiales cuya riqueza me pareció pertinente para abordar el contexto del tema referido a la ética.

Lo que aquí presento es sólo un esbozo, ya que resta aún un extenso recorrido por parte de la muy numerosa bibliografía que existe al respecto.

Jacques Lacan, en el Seminario *La ética del psicoanálisis*, dice lo siguiente: “La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos

permite progresar en ella, se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real”. (p. 21)

Páginas más adelante, expone:

Les indiqué, en efecto, que mi tesis y no se asombren de que ella se presente primero de manera confusa, pues el desarrollo de nuestro discurso es lo que le dará su peso mi tesis es que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que, estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real lo real como tal, el peso de lo real. (Lacan, 1988, p. 30)<sup>1</sup>

Trataré de desplegar este enunciado a partir de materiales provenientes de la filosofía.

La tradición nos ha legado lo que se considera la primera sentencia escrita desde el comienzo del pensar occidental. Esa sentencia pertenece a Anaximandro, quien vivió aproximadamente entre el 610 y el 540 a.C.

La transcripción que hace Simplicio de la misma mil años después versa así:

De entre los que dicen que es uno (la naturaleza última de las cosas) moviente e ilimitado, Anaximandro hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el *apeiron*, habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.

<sup>1</sup> En las citas escogidas, Lacan se refiere a trabajos tempranos de Freud, tanto el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, como así también a otros recogidos en Manuscritos y Cartas.

Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza *apeiron*, de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos.

De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten al perecer, según la necesidad; pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según el orden (o decurso) del tiempo. (Kirk & Raven, pp.154-5).

A lo largo de los siglos se han establecido, sobre dicho fragmento, numerosas versiones, traducciones, interpretaciones, comentarios, etc.

Por su brevedad y precisión, incluimos la traducción que realiza F. Nietzsche en 1873: "De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia allí también deben sucumbir, según la necesidad; pues deben cumplir pena y ser juzgadas por su injusticia conforme al orden del tiempo." (Nietzsche, p.205).

De este fragmento podemos tomar y destacar lo siguiente:

- Lo primero a señalar es que, en este tipo de universo, no existe ninguna forma de intervención divina.
- Existen cosas.
- Estas cosas provienen y se nutren de los elementos primitivos (según Tales, su predecesor, el elemento primitivo original era el agua; Anaximandro agrega aire, fuego y tierra), retornando a ellos al perecer.
- En ese transcurrir, unas a otras van usurpando los lugares, hasta que al perecer retornan a aquello que les dio origen.
- Esta usurpación, esta desmesura, este excederse e invadir otros dominios, se paga y se compensa en el decurso del tiempo.

De acuerdo al fragmento, esto es así según necesidad. Hay una afirmación de índole determinista: no es algo contingente o aleatorio, sino que está así ordenado. Incluso esto se replica respecto a los mismos elementos primitivos, los cuales están destinados a retornar a aquello de lo que han emergido, lo *apeiron*, lo ilimitado, que es lo único incorruptible e inmortal.

Otro avance importante, además de aquella desteologización a la que hicimos referencia, es que, en estos breves párrafos, el elemento primitivo no es ningún elemento material como el agua para Tales, sino algo indefinido, indeterminado; es una elucubración teórica sin necesidad de asentarse en ningún elemento de la naturaleza.

En los prolegómenos de nuestro acercamiento al tema, lo que más atrae la atención es que Anaximandro se refiera al proceso de nacimiento y muerte de una forma que hoy podríamos calificar como muy cercana a lo legal. La transformación de los entes en aquello de lo que provienen, está designada como "cumplir pena y ser juzgados", como un castigo "por su injusticia". El universo de Anaximandro, desde esta perspectiva, es un universo de desmesura, usurpación, traspaso de límites, invasión de parcelas. Al morir, el retorno hacia los elementos primitivos en los que nuevamente se diluyen, compensa tales usurpaciones. La cualidad sobresaliente de esta mutación permanente de los seres es de carácter moral o, al menos, legal: nacer y crecer son transgresiones.

Martín Heidegger desestima esta vía, proponiendo que en aquel entonces no había ningún pensamiento ético ni jurídico y plantea que en este fragmento "...se dice aquello a partir de lo cual sale a la luz la proveniencia" (...) "Proveniencia desde lo Mismo y desaparición que se encamina a lo Mismo están en correspondencia con el estado de necesidad que obliga"<sup>2</sup>. (Heidegger, pp.151-2)

Sin cuestionar esta interpretación heideggeriana a la cual remitimos al lector, creemos, tal como lo expresa Jacques Lacan, que a un pensador hay que estudiarlo aplicando los mismos principios de que él se vale. Heidegger, innumerables veces ha sostenido que una cualidad del pensar, a partir de la modernidad, es ser *matemático*, esto es y en ello radica la esencia de lo matemático encontrar lo que ya ha puesto de antemano. No es difícil entonces que Heidegger encuentre en la sentencia de Anaximandro aquello que de antemano se ha propuesto encontrar, tal como otros autores a los que hemos tomado como bibliografía general encuentran otras perspectivas diferentes en base a la delimitación que previamente han hecho

<sup>2</sup> "El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro". Este artículo se encuentra en *Conceptos fundamentales*. El mismo texto, acotado, está en *Caminos de Bosque* o, en otra edición más antigua cuya traducción en español se titula *Sendas perdidas*.

del tema, naturalmente partiendo de propuestas diversas. Obviamente, esta misma elaboración que estoy exponiendo, también está incluida en dicha perspectiva.

No obstante, al enunciar "...el estado de necesidad que obliga", Heidegger, si bien alejándose de lo legal o moral, soporta la *obligación* en la *necesidad*. Veremos, al ahondar más en el tema, que no está demasiado alejado de nuestras conclusiones.

Prosiguiendo con un análisis respecto al fragmento de Anaximandro, vemos entonces que no se trata que desde el caos originario se vaya conformando un orden cada vez mayor, sino que, inversamente, este orden pareciera regir desde el principio, y, a partir de ser alterado por el intercambio de usurpaciones entre las cosas, el tiempo opera ejerciendo justicia, retornando cada elemento a lo suyo.

Ahora bien, quizá desde la perspectiva que hemos escogido, esta concepción moral y legal no se corresponda como lo plantea Heidegger al pensar de la época. Podemos aceptar esto. Pero convengamos que no podría ser la concepción ingenua de quien se enfrenta contemplativamente al mundo. Esta visión expuesta en el fragmento implica que Anaximandro y aquellos contemporáneos a quienes iba dirigida tenían ya algún bagaje conceptual respecto de la misma. Podemos conceder lo que no es evidente el agrupamiento de los cuatro elementos (aire, agua, fuego, tierra), pero ¿no es un tanto extraña esa vinculación con lo justo y lo injusto? No es difícil convenir que el singular proceso que describe Anaximandro con su carácter de usurpaciones y castigos, difícilmente pueda formularse a partir de datos que provengan espontáneamente de la experiencia cotidiana.

Entonces cabe la pregunta: ¿Hay en los primeros poetas de Grecia Homero y Hesíodo alguna representación que sirva de base a lo que elabora Anaximandro y, posteriormente, los que le sucedieron en el tiempo?

Hemos visto que, para Anaximandro, los elementos se desenvuelven y mueren "tal como se ha ordenado". Hay dos aspectos fundamentales: necesidad y derecho.

Vamos a tratar de rastrear en fuentes anteriores.

Si tomamos a Homero: los dioses están limitados por un poder remoto, moral, que antecede a los propios

dioses, llamado *Moira*, el destino. Este destino no lo trazaron los dioses ni tampoco pueden desviarlo o suprimirlo. Estos dioses no están regidos por lo que ahora llamaríamos "leyes naturales": ellos hacen milagros, cosas sobrenaturales. Pero están limitados por la *Moira*.

Por ejemplo, en el canto XVI de la *Iliada*, Zeus se somete, reacio, a la *Moira*, quien condena a muerte a su primer y más querido hijo Sarpedón: "El padre de los hombres y de los dioses no desobedeció, e hizo caer sobre la tierra sanguinolentas gotas para honrar al hijo amado, a quien Patroclo había de matar en la fértil Troya, lejos de su patria". (Homero, p. 429)

Y estas *Moiras* o destino no son una interdicción irracional o azarosa, son un decreto moral, una fuerza que produce una concatenación ineluctable de consecuencias, una noción muy cercana a la de Derecho: *lo que así ha de ser* (además o más allá de lo que *así va a ser*). *El destino es una limitación moral*. No es el camino ya trazado de lo que devendrá sino el orden de lo que no puede traspasarse. Y, además, se cobra venganza de aquellos que exceden sus límites.

Más precisamente, *Moira* designa, de forma primordial, la parte, lote o dominio asignado. Es la distribución de una región o privilegio a cada uno de los dioses. Es el lugar concedido y tiene un carácter fundamentalmente espacial (retengamos que Anaximandro ya introduce un orden temporal).

Tres somos los hermanos hijos de Cronos, a quienes Rea dio a luz: Zeus, yo y el tercero Hades, que reina en los infiernos. Todas las cosas se agruparon en tres porciones, y cada uno de nosotros participó del mismo honor. Yo saqué a la suerte habitar constantemente en el espumoso mar, tocáronle a Hades las tinieblas sombrías, correspondió a Zeus el anchuroso cielo en medio del éter y las nubes; pero la tierra y el alto Olimpo son de todos. (Homero, p.398)

En Hesíodo (*Teogonía*), también hay división de dominios (*moirai*) y estos dominios tres, como en Homero son más antiguos que los dioses. La cosmogonía en términos cronológicos, y la separación de lo existente en porciones de elementos, precedió o surgió antes que la teología. A partir de esta tripartición, a cada uno de los dioses se le asigna una parcela: el cielo (a Zeus), el mar (a

Poseidón) y el aire o la tierra (a Hades). Antes de esta triple división al comienzo de los tiempos la cosmogonía se inicia con la aparición del caos, la tierra y eros. Sólo más tarde nacerán los dioses, por tanto, ninguno de ellos será considerado el creador de lo existente sólo les ha sido asignado a cada cual un dominio, una parcela.

El Dios como creador, es una versión que surge a partir del monoteísmo. Aquí una breve digresión: el intento de fundar el monoteísmo, se había dado en Egipto, con Akenatón, alrededor del 1350 antes de Cristo.

Akenatón decretó que los cerca de dos mil dioses tradicionales que habían protegido a Egipto, quedasen eliminados y se sintetizaran en uno sólo, el creador de todo: el Sol o Atón.

Freud, en *Moisés y el monoteísmo*, se refiere a ello como un paso monumental dado por la humanidad, considerándolo como una gran sublimación: pasar de los dioses naturales, de lo mítico y mágico, a una abstracción, única y universal.

Akenatón no sólo modificó lo religioso, sino que creó una ciudad, hizo los templos abiertos al aire libre para que penetrase la luz del dios Sol, y, obviamente tuvo que soportar la adversidad de los sacerdotes. Trece años después de la creación de la ciudad donde hoy se sitúa Amarna, Akenatón murió, y su revolución teológica fue agonizando hasta derrumbarse.

Retornando al fragmento que anteriormente escogimos, vemos que Anaximandro retiene lo moral y la partición en elementos que sostenía Tales. Ahora bien, según lo recogido en tal fragmento, es una versión desteologizada, y, además, introduce una causa mecánica el movimiento y una ordenación temporal.

Volvamos al concepto de Moira.

La Moira es, como decíamos, una fuerza más antigua que los mismos dioses, libre de toda planificación o propósito individual. Constituye la base para la ordenación del mundo en parcelas, pero no se corresponde con una representación que, caprichosa y voluntariamente, implante tal orden. Es una figura que da cuenta de cómo se distribuye la naturaleza y que sólo establece que esta distribución es justa y necesaria. Es más: dentro de cada territorio asignado, deja a cada uno libertad

de acción, vengándose únicamente cuando se violan los límites.

Similares conclusiones pueden extraerse del *Prometeo Encadenado* de Esquilo. Esquilo utiliza la palabra *nemein*, que significa distribuir, asignar, y de la cual deriva *nomos*, es decir, ley. Según Cornford, además de la traducción de *nomos* como ley "...se ven rastros de un significado espacial más antiguo: la noción de un territorio o región dentro del que pueden ejercerse legalmente ciertos derechos definidos, lo que los romanos llamaron provincia". (En cuanto a este tema, Cornford reconoce su deuda para con el Profesor J.L. Myres, en *Anthropology and the Classics - Oxford, 1908*).

Con el desarrollo de lo religioso, el poder de los dioses fue imponiéndose y el peso de la *Moira* fue disminuyendo: de ser una ley de partición o distribución de territorios, es decir, ligada a lo espacial, cada vez va vinculándose con mayor peso a lo temporal, a la secuencia causal en el transcurso del tiempo.

Es interesante, sólo a modo de digresión, que no muchos años después de Anaximandro, encontremos un fragmento de Heráclito de Éfeso, que dice lo siguiente: "El sol no sobrepasará sus medidas; si lo hiciera, las *Erinias* (equivalentes de las *Moiras*), ejecutoras de la justicia, lo reducirían a ellas" (Kirk & Raven, J., p. 286).

Ahora bien, ¿cómo surge esa primera representación, la *Moira*, que luego permite a los primeros pensadores elaborar las teorías de la separación y distribución de los elementos?

En cada época hay un cierto andamiaje, unas ciertas representaciones colectivas que son el marco conceptual que determina el ámbito de lo pensable. Entonces la pregunta sigue en pie: ¿de dónde proviene esa primitiva representación? No podemos pensar que sean audaces elucubraciones de un individuo que escape a su tiempo y a las determinaciones simbólicas del mismo. No sólo puede constatar que es imposible un individuo separado y no influido por la representación colectiva, sino que, cuanto más nos aproximamos al tema relativo a la cuestión del pensar en las comunidades primitivas cualesquiera fuese su estructura formal de clan, tribu, etc., *más nos percatamos que* sobre todo en lo referido a las representaciones de orden superior, aquellas que sobrepasan el ámbito de lo meramente necesario

para la supervivencia en este tipo de dominio donde se trasciende lo puramente necesario y vital, resulta muy difícil suponer una concepción singular e individual.

En el campo relativo a lo moral y a lo religioso, cuanto más nos aproximamos hacia lo arcaico, más nos encontramos con que la existencia de una mínima concepción particular, atribuible a un solo hombre, y que escape de las coordenadas grupales, es absolutamente ínfima o casi nula. Es decir que lo moral y lo religioso impregnan de tal modo lo comunitario que embargan por completo lo que pueda haber de individual en la colectividad.

Y aun algo más: no sólo el individuo pierde su particularidad, difuminado en las emociones y angustias colectivas, sino que esta misma colectividad humana no está claramente diferenciada de la naturaleza; forma un todo continuo con la naturaleza.

El grupo humano y los dominios de la naturaleza en la que conviven sus integrantes se hallan mancomunados. De allí que en los momentos tempranos del desarrollo social lo predominante fuese la concepción de que la estructura y el comportamiento del mundo natural forma un todo homogéneo con la estructura y el comportamiento del grupo humano. Por ejemplo, en los Babilonios, la concepción referida a la inexorable dependencia, en lo relativo al destino humano, del movimiento de los astros. Y, por otro lado, su reverso, lo tenemos en el testimonio de las tragedias de Edipo y de Antígona, entre otras, que expresan que al haberse transgredido una ley o un orden aunque sea sin saberlo el medio natural queda contaminado por el crimen de un hombre y el castigo retorna inevitablemente.

En los agrupamientos más arcaicos, el grupo humano y la naturaleza que está a su alcance percibir, se hallan componiendo una unidad, con un rígido sistema de tabúes y normas que presentan una duplicidad de cualidades: por un lado, no van dirigidas al individuo sino al grupo, clan o tribu; y, por otro lado, no van dirigidas al conjunto social en abstracto, sino que se irradian desde lo comunitario al orden entero de la naturaleza y el cosmos.

El grupo social y el tótem tienen un grado de solidaridad enorme, son casi indistinguibles.

Todas las prohibiciones y regulaciones que conforman un orden que se extiende a dominios

que abarcan desde lo social o grupal hasta lo cósmico, son delimitaciones morales.

Estas delimitaciones, estas *moirai*, este sistema de límites y reparticiones surgen casi desde lo real mismo.

En el Seminario *La relación de objeto* dice Lacan:

Habría mucho que aprender aquí del estudio de ciertos elementos aportados por la etnografía sobre la construcción de los espacios en un poblado. En las civilizaciones primitivas, los poblados no se construyen de cualquier forma, hay terrenos desboscados y terrenos vírgenes, y en el interior, límites que significan cosas fundamentales en cuanto a los puntos de referencia de los que disponen esa gente más o menos cerca de la separación de la naturaleza. (Lacan, 1994, pp. 247-8).

Se entiende entonces que, en su sentido más antiguo, en la versión homérica, *ethos* haga referencia al concepto de morada (o guarida) o lugar donde se habita luego, ya en Aristóteles, esta concepción se modifica y *ethos* es presentado como hábito o modo de ser derivado de la costumbre.

De allí la caracterización con que Heidegger se refiere a la ética: "...es el pensar que afirma la morada del hombre". El *ethos* es el suelo firme, el lugar del que brotan los actos humanos.

Este orden moral de las primeras representaciones, es adoptado y adaptado por el pensamiento religioso y llega a los primeros pensadores de los cuales tenemos conocimiento como un problema tan importante, tan fundamental y de tal peso que no pueden sustraerse a tales determinaciones. Por tanto, si bien sus especulaciones desacralizan y desteologizan los temas, estos temas siguen siendo los mismos: un orden de las cosas, una ley rectora, el reino de los límites, de la necesidad (aquí entra en vigencia lo que Heidegger plantea), de la distribución, de la justicia.

Esta concepción predominantemente espacial, luego se temporaliza y esto constituye un paso esencial para la comprensión de las modificaciones y el alcance que han tenido ciertos términos, como ha sucedido con *el destino*.

Podríamos agregar sin entrar en profundidad en dicho tema que, en la constitución subjetiva, en

la constitución del sujeto humano, también la primera ley la prohibición del incesto es casi de orden espacial, una separación del cuerpo de la madre (lo mismo que la exclusión de *das ding* de que habla Freud en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, ese apartarse del goce de la Cosa). La entrada en juego del lenguaje permitirá otras delimitaciones donde cada vez más predominará lo temporal, esa temporalidad que es introducida por los significantes y que no existe en lo real.

Queda una segunda parte dedicada a rastrear, en los mismos materiales, la aparición o el surgimiento de un cambio muy importante.

En principio, es el ojo vengador de los Dioses o de la Justicia que comparte su morada quien vigila las acciones de los hombres y distribuye las sanciones. Pero, a posteriori, hay también un tránsito hacia la interioridad del hombre: la responsabilidad, la vergüenza y la culpa.

Ello será tema de otro trabajo.

## CONCLUSIONES

De modo muy sucinto, lo desarrollado hasta aquí nos permite observar que ya en los primeros pensadores griegos y en los poetas que les precedieron, hay una preocupación por la delimitación de territorios entre los elementos y lo que ello implica como transgresión cuando desde una de estas parcelas se invade la asignada a otro. Esta *desmesura*, por parte de los elementos que componen el mundo real, pasible de castigo *pena y retribución* en el fragmento de Anaximandro nos permite comprender con más amplitud su correlato con el concepto de *ethos*.

## PARTE II

Brevemente haré referencia ahora al tema relativo a cómo situar la ética en el psicoanálisis o del psicoanálisis.

Lacan, en su *Seminario VII*, se plantea el interrogante referido a si el psicoanálisis es constitutivo de una ética que esté acorde a nuestro tiempo.

En principio, es importante aclarar que, con esta incursión dentro del universo de la ética, para nada se está refiriendo a una nueva moral, lo que implicaría usar al psicoanálisis como ocurrió con algunas corrientes, sobre todo la de la Psicología del yo poniéndolo al servicio de una adaptación social o, en otras corrientes de marcada ideología, al servicio de algún ideal o Bien Supremo.

La moral implica siempre determinar aquello que se considera lo bueno y lo malo en cuanto al comportamiento humano. Mientras que la ética, como plantea Lacan, busca reflexionar sobre los principios, los fines y las consecuencias de una acción.

Recordemos que, precisamente, si algo primordial despeja Lacan en dicho *Seminario*, es el desarrollo que elabora acerca de lo que Freud plantea en el *Proyecto* respecto a *das ding*, la cosa, el "universo de la falta" según Lacan citando a Hesnard (p. 10) aquel objeto perdido que orientará la búsqueda incesante del sujeto por reencontrarlo.

Esto está vinculado a lo que Freud elaboró, de manera más genérica, respecto de la prohibición del incesto

Es decir, el Bien Supremo, está perdido desde siempre, y sólo nos quedan representantes de aquella representación que jamás podrá volver a ser presentada.

Lacan plantea, en sus *Reseñas de enseñanza* en la referida al *Seminario* de la ética, en no dejar fuera a la subversión del sujeto que plantea el psicoanálisis si intentamos elaborar una ética. Indica allí que el psicoanálisis revaloriza el deseo en el principio de la misma.

Esta ética sitúa en su centro un agujero, un imposible, que podríamos sintetizar como "no hay El Bien, ni Lo Bueno, ni La Felicidad". Y que a la postre Lacan resumirá en un *no hay relación sexual*, en el sentido de lo imposible de una complementación y/o una completud.

Ahora bien, hay un segundo aspecto, el concerniente a 'una ética acorde a nuestro tiempo'.

Sabemos que ese tiempo, el nuestro, ya no es el de Freud, ni el de Lacan. Nuestra época es relativa a las consecuencias del capitalismo y el mercado, lo que ha traído importantes efectos en la subjetividad:

individualismo, producción y consumo ilimitados, patologías del consumo, el empuje a lo que está allí a 'la mano', la idolatría de la inmediatez, sintetizando, elevar el goce al cenit de la civilización.

Años después de su Seminario sobre la ética, Lacan desarrolla los cuatro discursos más el Discurso Capitalista.

Allí expone que el discurso del psicoanálisis es el reverso del discurso del amo, y por tanto también lo es su ética cada discurso sostiene una ética.

Y respecto al discurso capitalista, lo mínimo que podemos decir, es que el psicoanálisis se sitúa allí, en esa hendidura que la acumulación, el 'siempre más', el consumo, y el empuje al goce, no logran eliminar ni agotar: el deseo.

## REFERENCIAS

- Cornford, Francis Macdonald (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel Filosofía.
- Colli, Giorgio (1995). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta.
- Detienne, Marcel (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.
- Eggers Lan, Conrado (1986). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Festugière, André-Jean (1972). *Libertad y civilización entre los griegos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Freud, Sigmund (1973) - "Proyecto de una psicología para neurólogos" - *Obras Completas* - Tomo I - Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund 1973 - "Totem y Tabù" - O.C. T. II - Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1973) - "Manuscrito K", en "Los orígenes del psicoanálisis" - O.C. T. III - Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Heidegger, Martin (1997). *Conceptos fundamentales*. Barcelona: Altaya.
- Homero (1991) *Iliada*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, Werner (1982). *La teología de los primeros filósofos griegos*: Méjico: FCE.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1981). *Los Filósofos Presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Lacan, Jacques (1978). *Escritos I y II*. México: Siglo veintiuno editores.
- Lacan, Jacques (1988a). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 7. La ética del psicoanálisis, 1959-1960*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1988b). *Reseñas de enseñanza*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, Jacques (1992). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lacan, Jacques (1994). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 4. La relación de objeto 1956-1957*. Buenos Aires: Paidós.
- Mondolfo, Rodolfo (1961). *Arte, religión y filosofía en los griegos*. Buenos Aires: Columba.
- Mondolfo, Rodolfo (1968). *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: Eudeba.
- Nietzsche, F. (1963). "Obras Completas". *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Vol. V (205). Buenos Aires: Aguilar.
- Otto, Walter (1973). *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vernant, Jean-Pierre (1970). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.

# Psicanálise e religião: efeitos da doutrinação evangélica na moral sexual contemporânea

Psicoanálisis e religión: efectos del adoctrinamiento evangélico en la moralidad sexual contemporânea

Psychoanalysis and religion: effects of evangelical indoctrination on contemporary sexual morality

CAROLINA CANCELA \*

HELOISA CALDAS \*\*

## RESUMO

O cenário político brasileiro tem se caracterizado pela crescente presença e influência de grupos evangélicos nas bancadas governamentais. Esse movimento não é sem efeitos, engendrando uma série de desdobramentos na moralidade dos sujeitos. Circunscrever os aspectos envolvidos nesse fenômeno e investigar o porquê de sua ascensão, especialmente em um momento de avanço das pautas de grupos minoritários e de uma maior tolerância às diversidades, é o objetivo da reflexão teórica à qual este artigo se dedica. Para tanto, os conceitos freudianos de recalque e sublimação são articulados ao feminino e seus efeitos políticos e de segregação e, assim, são tomados como chave de leitura destinada à sustentação da hipótese de que a regulação dos afetos e seu modo de operação se conformam de maneira singular na contemporaneidade, produzindo, dessa forma, ameaças ao laço social e aos valores tradicionais.

## PALAVRAS CHAVES

Psicanálise | Religião | Moral | Feminino | Segregação | Política

## RESUMEN

El escenario político brasileño se ha caracterizado por la creciente presencia e influencia de los grupos evangélicos en el gobierno. Este movimiento no deja de tener efectos, engendrando una serie de desarrollos en la moral de los sujetos. Circunscribir los aspectos implicados en este fenómeno e investigar el porqué de su ascenso, especialmente en un momento de avance de las agendas de los grupos minoritarios y de mayor tolerancia a la diversidad, es el objetivo de la reflexión teórica a la que se dedica este artículo. Para lograrlo, los conceptos freudianos de represión y sublimación se articulan con lo femenino y sus efectos políticos y de segregación y se toman así como clave de lectura destinada a sostener la hipótesis de que la regulación de los afectos y su modo de funcionamiento se configuran de manera singular en la contemporaneidad, produciendo así amenazas al vínculo social y a los valores tradicionales.

## PALABRAS CLAVE

Psicoanálisis | Religión | Moral | Femenino | Segregación | Política

\* Mestranda do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PGPSA/IP/UERJ  
carolinaancela@gmail.com

\*\* AME da scola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise – EBP/AMP. Docente do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PGPSA/IP/UERJ  
helocaldasr@gmail.com

**ABSTRACT**

The Brazilian political scene has been characterized by the growing presence and influence of evangelicals in the government and congressional bloc. This trend is not without effects, engendering a series of developments in the morality of the subjects. To circumscribe the aspects involved in this phenomenon and investigate the reasons for its rise, especially at a time of advancement of minority groups' agendas and greater tolerance to diversity, is the objective of the theoretical reflection to which this article is dedicated. To this purpose, the Freudian concepts of repression and sublimation are articulated to the feminine and its political and segregation effects and, thus, they are taken as a reading key to support the hypothesis that the regulation of affections and its mode of operation are shaped in a unique way in contemporaneity, producing, in this way, threats to the social bond and traditional values

**KEY WORDS**

Psychoanalysis | Religion | Moral | Feminine | Segregation | Politics

**INTRODUÇÃO**

O cenário político brasileiro tem se caracterizado pela crescente presença e influência de evangélicos nas bancadas governamentais – dinâmica cujo início pode ser situado na década de 1960, com a tentativa de inserção de pastores e líderes religiosos de origem protestante no Congresso Nacional. Tal movimento não é sem efeitos, engendrando uma série de desdobramentos na moralidade dos sujeitos. Circunscrever os aspectos envolvidos nesse fenômeno e investigar o porquê de sua ascensão, especialmente em um momento de avanço das pautas de grupos minoritários e de uma maior tolerância às diversidades, é o objetivo da reflexão teórica à qual este artigo se dedica. Considerando-se que uma grande parcela dos governantes eleitos no Brasil nas últimas décadas advoga a favor do discurso religioso, como compreender as contingências dessa plataforma conservadora que se estabelece na contramão do progresso democrático.

Tomando os conceitos freudianos de recalque e sublimação como orientadores, levantamos a hipótese de que, no contemporâneo, as formas dos afetos operarem como reguladores pulsionais não são as mesmas da época de Freud. Essa mudança traz, como efeito, uma ameaça ao laço social; um afrouxamento da base que sustenta o grupo familiar e as instituições tradicionais. Hoje, com o avanço das mídias eletrônicas, os agrupamentos humanos são constituídos em redes sem uma hierarquia vertical – fator que também deve ser cotejado com as formas contemporâneas das religiões se manifestarem e alcançarem maiores números de adeptos.

Ressaltamos, assim, como principal subsídio deste trabalho, que o recrudescimento da participação evangélica na política tem se dado como resposta à ameaça que os avanços dos grupos minoritários vêm alcançando, fazendo vacilar os valores religiosos tradicionais. Isso se deve, a nosso ver, às duas décadas de lutas sociais pela legitimação das diferenças dos grupos minoritários – sociais, sexuais, raciais. Tal recrudescimento moralista pode ser constatado não apenas pelo aumento vertiginoso de evangélicos na população brasileira, como também pela multiplicação da participação de evangélicos na esfera política.

O que aconteceu para que isso se instituisse? Por que, em um momento de maior tolerância à diversidade, à liberdade de expressão e de comportamentos, antes considerados inadequados ao *status quo*, a sociedade brasileira elegeu como governantes pessoas claramente inseridas no discurso religioso<sup>1</sup>?

É importante lembrar que o Brasil é considerado um país laico desde 1890, através do decreto 119-A, de Ruy Barbosa. Se o Estado laico exige um governo sem nenhuma posição religiosa definida, podemos afirmar que o atual governo brasileiro está desafiando a neutralidade religiosa e os limites propostos por esse Estado? Quais são as consequências da gerência do Estado – quando ele deixa de ser laico – na moral sexual de um povo?

<sup>1</sup> Nos baseamos no aumento do poder da bancada evangélica no Congresso e no fato de o último prefeito da cidade do Rio de Janeiro e o Presidente do Brasil eleito em 2017 serem evangélicos.

Sigmund Freud (1905 [1996]) descreveu uma moral sexual civilizada marcada pela vergonha e pelo pudor, na qual prevaleciam os mecanismos do recalque e da sublimação das pulsões sexuais, desde o desenvolvimento, da sexualidade infantil e o caráter perverso polimorfo que a determina. Freud (1929 [1996]) ressaltou que essa moral civilizada, transmitida pela educação, era atravessada pela religião que realizava uma função regulatória no circuito pulsional.

Atualmente, a sociedade apresenta uma moral sexual civilizada distinta da época freudiana. Podemos dizer, a partir do texto *Nota sobre a vergonha* (2002/2003), de Jacques-Alain Miller, que a vergonha e o pudor não são atualmente os afetos preponderantes quando se trata da sexualidade; e os mecanismos de recalque e de sublimação se apresentam menos operatórios do que antes. Essas modificações se expressam pela fragilização da função da autoridade, pela horizontalização das relações familiares, pelo crescimento de patologias mentais – como a depressão e a síndrome do pânico – e pelo aumento da agressividade no dia a dia das cidades –, para citarmos apenas alguns exemplos.

A modificação dos afetos e a diminuição da operatividade dos mecanismos psíquicos é consequência do fato de o Outro simbólico não ser mais o garantidor das tradições que regulavam os modos de gozo dos sujeitos (Miller, 1996-1997 [2005]). Quando a regulação dos modos de gozar não ocorre pelos modos tradicionais, uma ameaça surge no laço social. Diante desse cenário, recrudescem o retorno às tradições e às normas, tal como temos visto acontecer nos últimos anos através da ascensão da bancada evangélica no país, por exemplo.

Diante do fato de a agenda moral religiosa defendida atualmente no Brasil se assentar na negação de noções caras à democracia – tais como pluralidade, tolerância, justiça social e direitos humanos –, duas questões se colocam: quais são os efeitos do fato de o Outro simbólico não recobrir o campo de gozo singular e privado com semblantes de modos de gozar tradicionais e públicos? Quais são as ficções que operam como reguladores pulsionais no pensamento evangélico?

As pautas defendidas pelo atual governo brasileiro estão de acordo com o modelo da moral sexual descrita por Freud – a monogamia, o casamento

civilizado, a sujeição sexual da mulher – e, portanto, contra as formas contemporâneas de vida. De que riscos essas pautas pretendem defender o povo brasileiro? Trata-se de uma defesa contra formas distintas de gozar que não prezam pela família e pelas tradições; tal como a discussão sobre a ideologia de gênero, a formação da família natural, a educação sexual nas escolas, a pretensão de retornar à psicopatologização da homossexualidade, o que justificaria a chamada cura gay.

Em *O racismo 2.0* (2014), Éric Laurent cita uma passagem do texto *Televisão* (1974 [2003]) em que Lacan adverte sobre a escalada do racismo nos próximos anos, pois “não sabemos o que é o gozo a partir do qual poderíamos nos orientar. Só sabemos rejeitar o gozo do Outro” (Laurent, 2014, p.2). Com essa afirmação, Lacan resalta o duplo movimento do colonialismo e de sua força em normalizar o gozo daquele que é deslocado; em suas palavras: “deixar esse Outro entregue a seu modo de gozo, eis o que só seria possível não lhe impondo o nosso, não o tomando como subdesenvolvido” (Laurent, 2014, p.2). O autor acrescenta que o choque entre os gozos múltiplos – e não o choque entre as civilizações – é responsável pela fragmentação do laço social e pelo apelo irresistível a um Deus unificador. Como efeito do choque entre gozos, Lacan antecipou o retorno dos fundamentalismos religiosos: “Deus recuperando a força, acabaria por ex-sistir” (Laurent, 2014, p.2).

Laurent (2014) afirma também que, na medida em que as formas sociais se modificam, o racismo também modifica seus objetos, propiciando encontrar sempre em uma comunidade humana a crença no domínio de uma barbárie através da rejeição de um gozo inassimilável. Laurent ainda demonstra que Lacan (1974) sinalizou que o nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação, provocados pelo remanejamento dos grupos sociais e da universalização que ela introduz.

Ainda em *O racismo 2.0* (2014), Laurent retoma *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921 [1996]), texto no qual Freud discute o destino pulsional e o processo de identificação que rege de forma determinante o psiquismo. A comunidade dos crentes e as igrejas – tal como o exército – eram, para Freud, exemplos de grupos altamente organizados, artificiais e permanentes. Essa organização decorre

do ódio contra uma pessoa ou uma instituição, que funciona para unificar seus membros. Laurent alega que o ódio e a rejeição racistas se unem em torno de um líder, que toma o lugar do pai; e conclui que o gozo maligno no discurso racista está no fundamento de todo o laço social. Nas palavras de Laurent (2014, p.5): “O crime fundador não é o assassinato do pai, mas a vontade de assassinato daquele que encarna o gozo que eu rejeito”.

O recrudescimento dessa moral também tem efeitos sobre as formas de se lidar com o feminino na contemporaneidade. No texto *Feminino e Femicídio no Brasil atual* (Caldas, 2020), aborda-se o conceito do Nome-do-Pai, sua pluralização e seu declínio nas últimas décadas, assim como os seus efeitos nas diversas formas do sujeito subjetivar o gozo. É preciso ressaltar que, com o retorno do ultraconservadorismo no Brasil, foi instituído o pior do regime patriarcal, mais especificamente, a violência sexista, racista e antidemocrática. Isso permite ver que elas são efeito da resistência contra a diversidade sexual e social, do conflito entre o sistema do patriarcado e uma nova ordem que está em percurso. Produziria essa nova ordem novas formas de gozar?

A criminalidade sexista direcionada ao feminino provém não só do autor do crime, mas, também, de discursos correntes na sociedade atual que alimentam o ódio à diferença. Os crimes contra a mulher tendem a ser silenciados e naturalizados pelo sistema patriarcal machista, que considera o corpo da mulher como um objeto pertencente ao Outro. Vale ressaltar que, para a psicanálise, o feminino não se restringe à anatomia:

Feminino indica, mais do que diz, algo substancial, porém intangível pela linguagem. Trata-se, aliás, do resto da operação significativa pela qual se define um saber-fazer com o gozo, recusando e tomando como alteridade ameaçadora tudo o que difere deste saber. A rigor, o feminino está presente na segregação de forma geral: sexismo, racismo, homofobia, origem social e/ou cultural, etc. (Caldas, 2020, p. 2).

Também vale retomar a referência que Miller faz ao texto freudiano *Tabu da Virgindade* (Freud, 1918 [1996]) para localizar, no tabu, a evitação de um gozo estranho que situa uma mulher como figura hétero – semblante de um gozo Outro que sempre

comparece, de certa forma velado, nas parcerias amorosas. No entanto, o sujeito se ilude ao localizá-lo apenas no corpo alheio, pois ele é exatamente o que se encontra de mais alheio no corpo próprio.

As identificações de gênero advêm do simbólico e do imaginário como semblantes que, se aceitos e estabelecidos pela cultura, constituem posições, papéis e lugares. Portanto, homens e mulheres são apenas seres de discurso que, vinculados ao laço social subordinam-se, igualmente, ao sexuado. Tais discursos servem como manuais para cada sociedade e época, delimitando categorias segregativas e inclusivas, apesar de nenhum sujeito se adequar perfeitamente a eles. A psicanálise incide nas questões do gozo, orientadas por uma ordem simbólica que define o que é ser homem ou mulher a cada nova narrativa de uma época. Narrativas denunciadas, especialmente, pelos grupos minoritários.

A época de Freud, a era Moderna, estava sustentada pelo sistema patriarcal. Todavia, a partir da escuta de Freud da fala das histéricas, às mulheres foram concedidas possibilidades de ocupar um novo lugar de fala para expressar suas modalidades de gozo, seu desejo sexual e seus recalques ainda que sob a forma de sintoma a analisar. De todo modo, uma pergunta se colocava desde então: como conciliar amor e gozo?

Freud situou a (im)possibilidade dessa conciliação com o conceito de falo, um significante, como Lacan apontou, que organiza o que se tem e o que se perde. Para as mulheres também havia algo semelhante ao falo e ao horror de sua perda: as virgens, que podiam ser defloradas, e as mulheres ao serem destituídas e devastadas, por exemplo. Desde o século 20 esse horror foi motor para lutas pela cidadania, para o direito ao voto, ao ingresso nas universidades e nos cargos políticos, etc. Freud escutou essas mulheres e também pôde depreender uma bissexualidade constitucional responsável por produzir a pergunta fundamental do quadro de histeria: sou homem ou sou mulher?

Para enriquecer esta discussão, citamos um trecho do livro *Histeria e Sexualidade – Clínica, Estrutura e Epidemias* (Coutinho Jorge & Travassos, 2021):

[...] para entender o alcance do conceito de bissexualidade para Freud é essencial para não confundir com noções básicas

sobre a suposta existência difundida pelo senso comum de uma porção masculina e porção feminina. Bissexualidade tem a ver estritamente com a dupla escolha de objeto de sujeitos, estrutural porque tributária da dupla face do percurso edípico. Toda criança tem sentimentos e desejos ligadas a ambos os sexos, embora suas correntes de investimentos sexuais seja em geral constituída por forças que tendem incidir mais sobre um dos polos, masculino ou feminino (Coutinho Jorge & Travassos, 2021, p.75).

Falta ao humano uma orientação natural em direção ao par sexual, uma vez que somos animados pela pulsão cujo objeto é variado. Os sujeitos se dividem pelos semblantes – que são referidos aos registros do simbólico e do imaginário – e pelo gozo, que é da ordem do real, portanto, não passa de todo pelo significante. Essa divisão é tributária, de acordo com Freud (1925), de uma operação anterior em que algo se afirma ao mesmo tempo em que resta fora e recusado. Ao restar, aquilo que foi recusado assombra e ameaça as identificações do eu. Tanto Freud como Lacan consideram que o sujeito da psicanálise é um sujeito dividido: nas teorizações freudianas, entre consciente e inconsciente; nas lacanianas, desde a inscrição do significante mestre que organiza o gozo, *nãotodo*, no eixo do *ter* ou *nãoter* (o falo).

É no texto freudiano *Análise terminável e interminável* (1937 [1996]), que melhor se evidencia a problemática do feminino, no que Freud nomeou de “rochedo da castração”, que atinge tanto os homens como as mulheres. Freud não colaborou com o machismo, mas, ao contrário, ele leu o machismo cultural de sua época, identificando a crença dominante do homem europeu e branco e sua forte recusa ao feminino em si mesmo. Com essa leitura, Freud retirou a fragilidade dos chamados homens viris do campo das verdades encobridoras sustentadas pela paixão da ignorância que quer esquecer a castração humana, sua finitude, sua perda estrutural.

Nos textos *Psicologia das massas e análise do eu* (1921 [1996]) e em *O Mal-estar na cultura* (1930 [1996]), Freud aborda o indivíduo no campo da coletividade, destacando o mal-estar proveniente da renúncia das pulsões parciais que a vida coletiva obriga. A cultura foi compreendida a partir da escuta do caso a caso, do um a um preconizado pela psicanálise.

Levando em conta a contribuição relevante da psicanálise à época atual não era de se esperar tamanha resistência contra as conquistas das minorias plurais. No entanto, o declínio do Nome-do-Pai e sua pluralização produziram um retorno ultraconservador ao pior do regime patriarcal. A resistência contra a diversidade sexual e social indica assim, uma defesa contra a emergência da força pulsional presente na luta entre a ordem patriarcal e uma nova ordem, que vem se instituindo. Nessa nova ordem, fica claro que o feminino não se reduz a um adjetivo referido às mulheres, mas aponta para algo inatingível pela linguagem, para o resto da operação significativa. Trata-se de um saber fazer com o gozo e de uma recusa da alteridade que ameaça o que difere desse saber. Como citado anteriormente, o feminino está presente na segregação de forma geral, tal como na homofobia, no sexismo, no racismo. No entanto, sexismo e racismo são da mesma ordem, na medida em que homem e mulher são duas raças, efeitos de discurso que mudam conforme a época. A psicanálise constata um ataque ao feminino, que aparece, inclusive, quando o feminino é a posição sexuada de um sujeito que possui um corpo anatomicamente masculino (Caldas, 2021).

A segregação parece então ter raízes antes da linguagem organizada pelo sujeito; no campo da sexualização e letras de gozo segundo uma lógica de rejeição de um gozo inassimilável. Esse eixo nos permite pensar o ódio à diferença – tônica atual – e o recrudescimento de uma extrema direita tão virulenta quanto a que se alastra mundialmente.

Sabemos hoje que homens e mulheres podem ter ou não ter poder fálico, da mesma forma ambos podem ocupar uma posição do feminino. Se ninguém escapa ao feminino, tampouco escapa-se ao fálico. Ninguém é exclusivamente feminino, nem exclusivamente fálico. O problema que aparece entre fálico e feminino está na subordinação – por isso a posição feminina ameaça – presente em várias dicotomias, tais como: homem e mulher, razão e loucura, consciente e inconsciente, rico e pobre, hetero e homossexual, saudável e doente, jovem e velho, branco e preto, índio e escravizado. Todos esses pares tratam da subordinação e da dificuldade em fazer com o gozo e com o feminino que escapa. Segregar ou tolerar, aceitar ou matar: a dialética do gozo.

Nesse sentido, vale lembrar que o trabalho do

inconsciente, como Lacan propôs, é um trabalho político: o inconsciente é a política. Um trabalho analítico que permite ao sujeito escapar das armadilhas do controle e da ameaça daquilo que é tão repudiado. Ao invés disso, possibilita que ele possa se servir desse gozo como uma fonte do feminino, um solo para as invenções, formas de violar o estabelecido da boa maneira como faz a Arte. A licença artística feminino não viola pela ameaça, nem pela defesa, mas pela criatividade, alegria, subversão e transgressão.

Assim, a ética da psicanálise passa pelo sujeito singular (Caldas (2021) e a psicanálise incide no um a um de cada caso. A articulação entre os modos de gozo que transbordam de cada cultura e as reações ultraconservadoras e violentas diante deste gozo inassimilável que atinge todos os corpos nos permite considerar a religião como uma instância fiscalizadora na cultura, que tem como objetivo refrear o gozo.

Curiosamente, há cerca de 7 anos foi publicada uma matéria no site Jusbrasil<sup>2</sup>, na qual foram abordadas as práticas de pastores evangélicos que se utilizam da psicanálise para fazer crescer tanto o seu rebanho quanto o dízimo. Essa notícia veicula a informação sobre a existência da *Folha universal*, periódico da Igreja Universal que circula semanalmente há 21 anos em todo o Brasil. A Igreja Universal, fundada por Edir Macedo em 1977, é a maior entre as igrejas neopentecostais do Brasil, reunindo, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mais de 1,8 milhões de fiéis em todo país. Essa igreja se define como neopentecostal por se afastar do pentecostalismo e por vincular a prosperidade como via de aproximação com Deus.

Grande parte das igrejas neopentecostais se pretende especializada no cuidado de três conhecidos “problemas” humanos: a saúde, o amor e o dinheiro, diz o psicanalista Wellington Zangari, doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo e vice-coordenador do Laboratório de Psicologia Social da Religião do Instituto de Psicologia da USP. “Para alguns pastores, não importa se existem médicos, psicólogos e outros profissionais de saúde para lidar com questões de doença. Há sempre uma interpretação bíblica para

oferecer e vender saúde”<sup>3</sup>. Segundo Zangari, os pastores evangélicos se utilizam de reinterpretações de inúmeros discursos da cultura, incluindo a psicanálise, incorporando-os ao discurso religioso.

Izilmar Franco, que é entrevistado na reportagem, possui dupla formação: pastor batista desde 1986 e psicanalista desde 1998. Sua formação como psicanalista se deu na Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil (SPOB), fundada em 1966 com o intuito de se tornar a maior sociedade de psicanalistas da América Latina. Seu objetivo sempre foi de disseminar a psicanálise. Em seus 18 anos de existência, concluiu mais de cem turmas em todos os estados brasileiros e formou cerca de três mil psicanalistas. O único pré-requisito para participar dos cursos é ter um diploma de graduação, seja ele qual for. Em dois anos, depois de participar de aulas duas vezes por mês e realizar 80 sessões de análise, o aluno recebe seu diploma de psicanalista<sup>4</sup>.

Segundo Izilmar Franco, essa busca tem como pano de fundo um aperfeiçoamento para além do campo religioso, pois a psique é uma área de grande importância para se obter autoconhecimento e o conhecimento do outro. Izilmar afirma que “não podemos negar o conhecimento ou os benefícios que a psicanálise trouxe para nós, desmistificando muitas coisas. Também de forma alguma podemos negar a fé e principalmente a fé em Jesus Cristo”<sup>5</sup>.

Nessa mesma matéria, Gildásio dos Reis, pastor da Igreja Presbiteriana do Parque São Domingos e docente no centro de Educação, Filosofia e Teologia (CEFT) da Universidade Presbiteriana Mackenzie, alega que psicanálise e teologia partem de pressupostos conceituais bastante diferentes. Para ele, essa incompatibilidade permeia o campo da ética. Nas palavras de Gildásio: “Quando eu clinicava, há dez anos, deixava claro aos pacientes sobre minha fé e dizia que, no tratamento, iria fazer uso da teologia para ajudá-los”. Quando ele se deparava com

<sup>2</sup> <https://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/140080905/pastores-cativam-fieis-evangelicos-com-psicanalise>

<sup>3</sup> <https://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/140080905/pastores-cativam-fieis-evangelicos-com-psicanalise>

<sup>4</sup> <https://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/140080905/pastores-cativam-fieis-evangelicos-com-psicanalise>

<sup>5</sup> <https://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/140080905/pastores-cativam-fieis-evangelicos-com-psicanalise>

temas considerados pecado, como, por exemplo, o adultério, a homossexualidade e o aborto, ele se orientava através dos princípios bíblicos para dar direção aos seus casos clínicos.

Visando enriquecer a discussão, a reportagem também consultou Sérgio Laia, AME - Analista Membro da Escola Brasileira de Psicanálise - e professor de Psicologia da FUMEC, em Belo Horizonte. Segundo Sérgio, existe uma questão conceitual relevante quando se trata da associação da teologia com a psicanálise. Nas suas palavras: "A perspectiva de Freud era a de que a religião está para a civilização assim como a neurose está para o indivíduo. É dessa forma que a psicanálise lida com a religião - e uma pessoa que pratica uma atividade religiosa dificilmente aceitaria esse tipo de definição".

No entanto, Izilmar não compartilha das ideias contrárias à associação das suas práticas, já que ambas trabalham com a verdade. Essa ideia foi veiculada por Heitor Antonio da Silva, um dos fundadores da SPOB. Segundo Silva:

Não existe incompatibilidade alguma entre psicanálise e religião, pois se a psicanálise é uma verdade, ela tem que ser compatível com qualquer ciência. Se a religião é verdadeira, ela também terá que ser compatível com qualquer ciência [...] se duas coisas se apresentam incompatíveis, ou ambas são mentirosas ou uma delas o é<sup>6</sup>.

Um destaque também foi dado ao protagonismo do deputado e pastor evangélico Éber Silva que, em 2000, liderou o projeto de lei no Congresso Nacional que tinha como meta regulamentar o exercício da psicanálise no Brasil. O projeto foi apoiado pela SPOB e teve como efeito a potencialização dos conflitos já existentes com a comunidade psicanalítica. Nesse conflito de forças, Heitor da Silva alegou que "a SPOB não oferece cursos para pastores, mas para qualquer pessoa que tenha formação universitária. Nunca foi uma sociedade religiosa ou vinculada à religião". Ele admite, no entanto, que a sociedade forma muitos pastores e líderes religiosos, pois estes exercem funções que lidam com a 'problemática humana'".

<sup>6</sup> <https://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/140080905/pastores-cativam-fieis-evangelicos-com-psicanalise>

Além da SPOB, a Faculdade Gospel, instituição ativa há vinte e cinco anos, também foi contemplada com o seguinte currículo: "junto às aulas de aperfeiçoamento em bibliologia, direito eclesial, história de Israel, liderança cristã e outros cento e cinquenta títulos, há também os cursos de 'psicanálise clínica pastoral' e 'psicanálise cristã'".

Como contraponto, a matéria entrevistou Doryedson Cintra, professor de psicanálise da SCOPSI (Sociedade Contemporânea de Psicanálise), que qualifica como psicanálise selvagem a prática clínica realizada por pastores evangélicos, uma vez que, além de identificar uma espécie de chantagem terapêutica na qual o paciente ocupa sempre um lugar passivo, há também um erro diagnóstico, como no caso de uma histeria ser classificada como possessão.

O fechamento da reportagem traz, na voz de Wellington Zangari, um ponto de basta entre a religião e a psicanálise:

Cada uma dessas perspectivas oferece compreensões do ser humano baseadas em modos de obter conhecimento que são, por vezes, antagônicas. A religião supõe a existência de agentes espirituais intencionais e uma ordenação da realidade que é ligada àqueles agentes. A ciência, por outro lado, não enxerga a realidade a partir de referenciais sobrenaturais<sup>7</sup>.

Tomando como base o artigo de Jacques Lacan (2005), *O Triunfo da Religião*, Gabriel Binkowski, em uma reportagem extraída da revista *Lacuna*, discute a incompatibilidade entre religião e ciência: enquanto a psicanálise trabalha com o mal-estar proveniente da civilização, a religião "é uma máquina de produzir sentido" (Binkowski, 2019, p.1). Essa diferença tem, como consequência, éticas diferenciadas para cada uma das práticas. Enquanto a religião visa a uma cura, a psicanálise "se ocupa do *falasser (parlêtre)*, desse animal falante que é o homem, em como ele fabrica essas atividades com a palavra e de como isso está ligado às coisas que Freud tomou como sendo as da sexualidade" (Binkowski, 2019, p.1). Mais um

<sup>7</sup> <https://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/140080905/pastores-cativam-fieis-evangelicos-com-psicanalise>

ponto de divergência identificado por Binkowski tem o mesmo ponto de partida: a falta. No entanto, enquanto a religião visa a preencher essa falta anulando a perda do objeto via consolação, a psicanálise trabalha a realidade do desamparo fundamental.

O autor dessa matéria, alinhado às ideias trazidas pela primeira reportagem aqui supracitada, denuncia o fenômeno recente de grupos evangélicos que fazem uso da psicanálise. Ele não deixa de fora o surgimento de projetos de lei que visam à regulamentação da profissão de psicanalista e o questionamento sobre as orientações de gênero e de desejo sexual defendidas pela própria psicanálise. Na elaboração desses projetos de lei, segundo Binkowski, é possível identificar ideias psicanalíticas adaptadas à ideologia religiosa.

Mais uma vez, o projeto do pastor e deputado federal Éber Silva (PDT - RJ) foi mencionado:

Foi o pastor evangélico e deputado federal Eber Silva (PDT-RJ) quem, em 13/12/2000, apresenta na Câmara o projeto de lei nº 3.944, que trata da regulamentação da profissão de psicanalista. Nesse projeto, o exercício profissional da psicanálise deveria ser pautado por um estatuto único, cabendo ao MEC definir um currículo mínimo, estágios, a questão da análise didática etc., ficando os Conselhos Federal e Estaduais de Medicina responsáveis por fiscalizar essas entidades de ensino. Havia a prerrogativa de que as sociedades psicanalíticas pré-existentes a essa legislação ficariam de antemão reconhecidas. O que mudaria seriam os critérios para a criação de novas entidades de formação. O projeto sofreu grande rejeição por diferentes grupos de psicanalistas e acabou arquivado. Ademais, era sabido que o grande sustento do projeto vinha da SPOB, a Sociedade Brasileira de Psicanálise Ortodoxa<sup>8</sup>.

Apesar do arquivamento desse projeto, dois anos depois, em 2003, outro deputado e pastor da Assembleia de Deus, Édino Fonseca (PRONA), apresentou na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro um novo projeto:

Fortemente apoiado por grupos pastorais como o Movimento pela Sexualidade Sadia (Moses) e o Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC), o projeto de lei propunha ‘criar no âmbito do Estado do Rio de Janeiro o programa de auxílio às pessoas que voluntariamente optarem por mudança de homossexualidade’. Aprovado pelas Comissões de Constituição e Justiça, a de Saúde e a de Combate às Discriminações e Preconceitos de Cor, Raça, Etnia, Religião e Procedência Nacional, o projeto acabou sendo barrado apenas pela Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania<sup>9</sup>.

Ainda na mesma matéria, Gabriel traz mais uma contribuição de suma importância. Ele retira de uma entrevista de Heitor da Silva (fundador da SPOB) concedida à revista Piauí seu discurso a respeito da homossexualidade. Heitor afirma não ser preconceituoso “porque se trata de uma patologia [...] ela não é uma coisa boa. É uma agressividade, consciente ou inconsciente. É prejudicial para a pessoa, mas eu não bato, não hostilizo, não xingo. Trato como outro problema qualquer, como pedofilia ou necrofilia”.

Gabriel considera a possibilidade de que um sujeito analisado acabe por se tornar um ateu. Contudo, mais uma vez fazendo valer as ideias lacanianas de que todo homem creeria secretamente em Deus, ele acredita que seja impossível o sujeito se desprender totalmente do Outro por vezes atrelado a uma representação de divindade. Sendo assim, o sujeito analisado não se torna um ateu por completo: não renuncia ao Outro, mas não *crê* mais nas garantias divinas.

O repórter analisa dois movimentos evangélicos: o pentecostal – que se baseia em uma vida mais distante da modernidade, orienta seus fiéis a prescindirem dos apelos midiáticos e das formações culturais, consideradas práticas do mal que não garantem uma vida eterna de purificação após Juízo Final – e o movimento neopentecostal – que se direciona a um sentido contrário, utilizando-se da mídia para se propagar e se engajar na transformação da política do mundo e no combate do mal. Na intervenção dos neopentecostais sobre o mundo dos homens, a psicanálise passou a ser utilizada como uma arma teológica, espiritual e

<sup>8</sup> <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-05/>

<sup>9</sup> <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-05/>

moral para alcançar uma camada da população não elitista a qual a psicanálise não penetrara.

Sabemos que grande parte dos evangélicos pertence a camadas mais populares, que vivem em meio a dificuldades econômicas, em zonas urbanas deixadas a esmo pelo poder público, submetidos às piores mazelas do racismo, do preconceito, da indiferença social e até da violência direta das forças da ordem. No entanto, os articuladores desse movimento evangélico pertencem, normalmente, às camadas sociais mais favorecidas e que acabam, em seu proselitismo-militante, nessa Guerra Santa, amealhando os lucros e louros para si, num projeto de poder desenfreado. Parece-nos, e aí entramos na zona das hipóteses ainda iniciais, que a psicanálise entra como fundamento de discurso e arcabouço técnico, como um discurso disciplinar, moralizante e bastante efetivo para lidar com o sofrimento subjetivo dessa população mais sofrida. A “psicanálise” vira um nome da máquina de guerra da conquista de território, das almas, da população. Temos algo como o uso da energia nuclear para fazer bombas, ou seja, um desvio técnico que se aproveita de algo muito potente<sup>10</sup>.

Por fim, Binkowski faz alusão à afirmação freudiana de que “o verdadeiro investigador não se encontra ao abrigo do desamparo, diferentemente do investigador que está garantido pela tradição do conhecimento de origem religiosa, o qual assim seria um fabricante de imposturas”<sup>11</sup>. É evidente que precisamos lutar para que a profecia de Lacan não chegue mais rápido do que deveria, afinal, isso só adiantaria a chegada de um mundo em que a subjetividade seria muito menos complexa.

Para concluir podemos nos valer das considerações de Jacques-Alain Miller em *Intuições Milanesas* (2011) sobre a relação entre inconsciente e política. De partida, ele ressalta a proposição de Lacan encontrada no seminário *A lógica da fantasia* (1966-1967, p.2): “não digo, ‘a política é o inconsciente’, mas simplesmente ‘o inconsciente é a política’”.

<sup>10</sup> <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-05/>

<sup>11</sup> <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-05/>

Miller questiona se os psicanalistas estão na cidade e afirma que essa questão ainda é discutível apesar de a psicanálise estar na política. Para desenvolvê-la, ressalta oito reflexões que nomeia de intuições: na primeira, equipara as formações coletivas às formações do inconsciente; cita Freud em *Psicologia das massas* (1921 [1996]) para evidenciar o significativo identificatório e a mesma causa de desejo entre os sujeitos da massa. Em vista disso, conclui que a política se reduz ao inconsciente. No entanto, Miller alerta que podemos rejeitar a tese de que a política se reduz ao inconsciente, assegurando que não é propriamente da política que Freud fala, mas sempre do inconsciente; afinal, os termos identificação, censura, recalque do gozo, são abordados por Freud no regime paterno. Sendo assim, podemos encontrar um campo estruturado pela instância do pai.

Em sua segunda reflexão, Miller faz indagações sobre a definição da política e cita o filósofo Marcel Gauchet (2009, p.4) em seu livro *A democracia contra ela mesma*: “É nisto que consiste especificamente a política: ela é o lugar de uma fratura da verdade”. A leitura que Miller faz sobre essa definição é que o politólogo localiza que na dor o sujeito experencia que a verdade é dividida. Miller conclui essa reflexão asseverando que “o inconsciente é a política” (Miller, 1966-1967, p.6), o que é o mesmo que dizer que o inconsciente é o discurso do Outro.

Na terceira intuição, o autor esclarece por que o sujeito do inconsciente está referido a um Outro e discute o caráter transindividual do inconsciente. Para Miller, a transindividualidade do inconsciente é o que permite entender que o inconsciente é político. No entanto, ele adverte que esse Outro nunca será Um e sim dividido. A intenção do autor é sublinhar que a qualidade política que ele atribui ao inconsciente o retira de uma visão reducionista, lançando-o em um âmbito amplo da cidade.

Contudo, em sua quarta reflexão, ele questiona o atributo real que pode ser delegado à cidade homogênea, pois, a seu ver, ela se encontra no registro do imaginário. Além dela, o Estado-nação também se encontra desestruturado, questionado, frágil e, por vezes, pulverizado. Os psicanalistas precisam considerar o quanto a “globalização” é responsável pela desestabilização do espaço social, das perdas de referências, pois ela tem como efeito a suspensão da noção de lugar e da própria categoria de falta.

Seguindo os passos de Miller, na quinta intuição ele utiliza a leitura lacaniana a respeito do espaço social do qual emergiu a psicanálise para a época Pós-moderna. A sua análise considera que teria havido uma passagem de um Outro disciplinar e interditor – o qual modulava e censurava a sexualidade – para um campo social onde o Outro não existe.

Na sexta intuição, Miller evidencia que, na releitura que Lacan realiza da obra freudiana, pode ser identificada a atualização de 3 fases: 1) Lacan formalizou os conceitos freudianos de inconsciente através do sintagma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”; articulou os conceitos de Édipo, castração e recalque à metáfora paterna (Nome-do-Pai) e atribuiu um caráter metonímico e de desejo à libido; 2) Lacan fez uma passagem do classicismo ao subversivo. O Nome-do-Pai foi pluralizado afetando a operação do recalque que traz a reboque um deslizamento do desejo interdito para uma priorização da noção de gozo. Esse deslizamento se desdobrou na noção de falta e o que vinha supri-la. Nessa fase Lacan deu um salto para além da obra freudiana e formalizou o conceito de objeto  $a$ ; 3) Lacan elegeu o gozo como conceito essencial que veio desbancar o protagonismo do recalque. Enquanto o mecanismo do recalque encontrava-se em oposição ao prazer,

produzindo um desejo interdito, o gozo não tem contrário, pois está articulado ao registro do pulsional – que não tem barra. Para Miller, essa nova visão corresponde à saída de uma época disciplinar para uma época de arranjos e regimes de gozo.

Na sétima intuição, Miller discorre sobre o final da análise. Para ele, a análise é um percurso desses regimes de gozo. A premissa lacaniana de que a relação sexual não existe é o testemunho fidedigno da abolição das referências da época disciplinar. Conclui, assim, que a globalização produz a era do gozo, onde o que fica aberto é o espaço da invenção sexual.

Na oitava intuição, Miller reflete a respeito do lugar do analista nos dias de hoje. Por um lado, ele identifica que é uma classe em constante crescimento, mas, por outro lado, sofre de uma certa desqualificação já que inúmeras propostas terapêuticas de cuidado estão oferecidas no mercado.

Concluimos a partir das oito intuições de Jacques-Alain Miller que há muito a sustentar do desejo de analista na prática e no ensino da psicanálise, aspectos fundamentais para a formação dos analistas e a sobrevivência da Psicanálise.

## REFERÊNCIAS

Freud, S. (1908 [1996]) “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Freud, S. (1918 [1996]) “O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III)” em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XI. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Freud, S. (1921 [1996]) “Psicologia de grupo e análise do ego” em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Freud, S. (1930 [1996]) “O mal-estar na civilização” em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Freud, S. (1937 [1996]) “Análise terminável e interminável” em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Lacan, J. (1960 [2005]) "O triunfo da religião" em *O triunfo da religião, precedido de, discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Guillen, F. (2009). *Se7e Montes*. Belo Horizonte: Se7e Montes Editora.

Macedo, E. *Plano de poder*. Belo Horizonte: Se7e Montes Editora.

Miller, J.-A. (1996-1997 [2005]) *El Otro que no existe y sus comités de ética. Seminario en colaboración con Éric Laurent*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2002 [2003]) "Nota sobre a vergonha" em *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, nº 38. São Paulo: Edições Eolia.

Miller, J.-A. (2011) "Intuições milanesas I e II" em *Opção Lacaniana online nova série*, nº 5/6. São Paulo. Disponíveis em: <http://opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero5/texto1.html> e <http://opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero6/texto1.html>

Laurent, E. (2014). "Racismo 2.0". Disponível em: <http://ampblog2006.blogspot.com/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>.

Caldas, H. (2020) "Feminino e Femicídio no Brasil atual". Em *Derivas analíticas. Revista digital de Psicanálise e cultura da EBP- MG*, Belo Horizonte, n.13/14. Disponível em: <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/f-femicidio>

Coutinho Jorge, M-A; Travassos, N. (2021) *Histeria e Sexualidade – Clínica, estrutura, epidemias*. Rio de Janeiro: Zahar.

# El olvido de la letra, la insistencia del ser

GUIDO COLL \*

## RESUMEN

El artículo que se desarrolla a continuación, parte de una investigación mayor, la cual se propuso elucidar el concepto de *parlêtre* partiendo de la presunción de que éste supone un desplazamiento en la teoría respecto de la noción de sujeto, lo que produce un impacto teórico-epistémico, como heurístico, que repercute necesariamente en la orientación de la práctica clínica.

En ese recorrido, elaborado en varias dimensiones, encontramos que cada vez que se optó por traducir el significante *parlêtre*, se privilegió el fonema ser (*etre*) por el de letra (*lettre*). Ser-hablante, hablante-ser, ser-diciente. Este recurrente olvido de excluir tal noción, la de letra, y privilegiar el ser, no es sin consecuencias. Y, como todo olvido, supone una resistencia.

Acaso una, y la más importante, es la de dislocar al psicoanálisis de una tradición ontológica semántica. El pasaje de esa tradición a una episteme de la "óptica del goce" es el trabajo que viene proponiendo Miller en sus últimos cursos. El objetivo del presente trabajo es señalar algunos puntos que permitan argumentar a favor de la pertinencia de dicho pasaje.

## PALABRAS CLAVE

Parlêtre | Ser | Existencia | Letra

## ¿POR QUÉ EL SER?

La importancia de interrogarnos sobre la cuestión del "ser" tiene muchas aristas. En primer lugar, es necesario atravesar esta noción en tanto que la concepción de sujeto, del algún modo es una pregunta por el ser ¿Que "es" para determinada práctica, discurso, teoría, aquello que supone como sujeto?

En segundo lugar, porque la primera enseñanza de Lacan pivotea sobre el ser. Tanto que Heidegger se torna en una referencia fundamental y necesaria para la construcción del sujeto lacaniano.

En tercer lugar, porque el concepto neológico que consideramos central para situar la última enseñanza de Lacan está compuesto entre sus fonemas por dicha noción, el ser [*parlêtre*]. Pero además todas las traducciones al castellano privilegian ese fonema por sobre los otros dos componentes del neologismo.<sup>1</sup> Así encontramos traducciones del hablante-ser, el ser hablante o el ser-diciente. Algo que, en continuidad con cierta tradición, se apoya en el sujeto del significante sin considerar la sustancia gozante o el cuerpo,

<sup>1</sup> El significante *parlêtre* está compuesto la condensación del verbo *parler*, de la palabra/concepto de *lettre*, y del verbo *être*.

\* Miembro (AP) de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP).  
Doctor en Psicología, docente e investigador en la Universidad Nacional de Córdoba  
guidocoll@unc.edu.ar

que son nociones indispensables al momento de aproximarnos al concepto de *parlêtre* y pensar la última enseñanza de Lacan. De este modo, el ser se torna en el antecedente directo del sujeto del significante y ubica a Lacan en la tradición de una ontología semántica (Miller, 2020).

Interrogar este punto no solo permite entrever el nuevo estatuto del cuerpo como imprescindible a la hora de abordar el *parlêtre* sino, y sobre todo, precisar la propuesta de Miller (2011b) en su último curso<sup>2</sup>, donde afirma que hay una relación de oposición entre el ser y la existencia. En tanto el Uno estaría del lado del segundo, indicando de algún modo una “dimensión óptica del goce” (Miller, 2011, p. 253), más adecuada para un psicoanálisis a la altura de las últimas elucubraciones de Lacan, el ultimísimo Lacan (Miller, 2012).

## EL ATOLLADERO DEL SER O LA EXISTENCIA DEL CUERPO.

Para desbrozar estos puntos que nos conducen al atolladero del ser comencemos por indicar que, desde muy temprano en su enseñanza el ser se ubica como un punto esencial en la enseñanza de Lacan. En su escrito *La dirección de la cura y los principios de su poder* (Lacan, 2008 [1958]), texto central e imprescindible en su primera producción teórica, dirá por ejemplo que “el analista cura menos por lo que dice y hace que por lo que es (p. 561)”, remitirá a la “carencia de ser” (p. 563) e incluso un apartado dentro del escrito se titula “como actuar con el propio ser” (p.584). Además, algo que resulta de suma importancia, Lacan indica que la acci

ón del analista “va al corazón del ser” (p. 561) y remite aquí directamente a Freud, y lo que éste nombro en la *Interpretación de los sueños* (Freud, 1991 [1900]) como *Kern un seres wesens*. Que, traducido al castellano sería el “núcleo de nuestro ser” (Freud,

<sup>2</sup> El curso de Jaques-Alain Miller al que nos referimos permanece inédito. Sin embargo, hemos accedido a la des-grabación en crudo de dicho seminario. El título del mismo, en un principio fue traducido por *El ser y el Uno*, pero una reciente clase publicada y establecida por dos de sus alumnos, refieren a dicho seminario intitulado *L'Un tout seul*. Por ello en las referencias bibliográficas, aparecen ambos títulos. En caso de referenciar alguna cita directa de este seminario, incluiremos la fecha en que fue pronunciada.

1991 [1900] p.199).<sup>3</sup>

Esto inaugura una línea de reflexión sobre el ser para el psicoanálisis. Por esa vía, Lacan encontrará en la crítica a la metafísica clásica, los aportes sobre el develamiento del ser que formula Heidegger y la filosofía inaugurada por dicho autor, un campo fértil de trabajo para el psicoanálisis.

En ese sentido, el sujeto del significante, en tanto surge de la preocupación de la determinación del sujeto por los efectos del lenguaje, encontrará en la renovación del pensamiento por el ser que plantea Heidegger las condiciones necesarias para su elaboración (Aleman & Larriera, 1996; Albano & Naughton, 2005; Simonelli, 2014). ¿Cómo podemos corroborar esa afirmación? Proponemos hacerlo a partir de dos ejes centrales: a) La temporalidad del sujeto que plantea Lacan y b) la localización de éste en el lenguaje.

El sujeto que plantea Lacan adviene, se produce, es un efecto. Una particular temporalidad, en tanto no está de ante mano, sino que aparece producto de un efecto de lenguaje. Está “por venir”. A esto hay que añadirle la evanescencia del sujeto. Es decir, que el sujeto de Lacan no permanece estable en el tiempo, sino que el advenimiento es correlativo de la evanescencia de este, es un *esp* de un *laps*.<sup>4</sup> Un espacio de un lapso. El sujeto “está” por venir en tanto “es” y “ha sido”. Dicha temporalidad, sin duda es tributaria del estar-siendo-sido o siendo-sido para arrojarse y ser. Una temporalidad particular, como afirmamos arriba, que sin dudas tiene sus fundamentos en la temporalidad que postula Heidegger (1997 [1927]).

El otro punto, íntimamente relacionado con la temporalidad del sujeto, es la localización del sujeto: éste aparece y desaparece en el lenguaje. El lugar del

<sup>3</sup> Introducimos aquí la cita completa a la que nos referimos: “El núcleo de nuestro ser está constituido por el oscuro ello, que no comercia directamente con el mundo exterior y, además, solo es asequible a nuestra noticia por la mediación de otra instancia”

<sup>4</sup> Hacemos alusión aquí a una cita de Lacan, que transcribimos a continuación: “Cuando el *esp* de un *laps*, o sea, puesto que no escribo sino en francés, el espacio de un lapsus, ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente. Uno lo sabe, uno mismo. Pero basta con que se le preste atención para salir de él. No hay allí amistad que a ese inconsciente lo soporte (Lacan, (2012 [1976] p.599).

sujeto es el lenguaje. Algo que remite directamente a la morada del ser heideggeriano. Es decir, donde aparece y se evanesce, es en el lenguaje. De allí esta relación cuasi directa entre el sujeto del significante y los postulados de Heidegger sobre el ser.

Entonces, ubicamos esos dos puntos claves para afirmar una relación de continuidad epistémica, en tanto podemos ubicar a los dos – Lacan y Heidegger – en la tradición que nombramos acá como la vía de una ontología semántica. Muchas investigaciones ahondan la relación Lacan/Heidegger o Heidegger/ Lacan, por ejemplo, *De Heidegger a Lacan* (Simonelli, 2014), quien postula que Lacan “recurre a las reflexiones heideggerianas sobre la estructura y la temporalidad del *Dasein* para elevar el psicoanálisis al rango de una filosofía del sujeto, habitado por el lenguaje (p. 71), *Lacan y Heidegger, los nudos de ser y tiempo* (Albano & Naughton, 2005) donde se plantea una empresa de mayor riesgo, en tanto asimila –a partir de convergencias y divergencias– la práctica del psicoanálisis con una posible analítica existencial; y la investigación llevada a cabo por Aleman & Larriera (1996) *Lacan: Heidegger* donde se visibilizan a partir de una operación de lectura, “la excepción que constituye Heidegger en el discurrir lacaniano” (p.13). Nos referimos a estos antecedentes de investigación solo para señalar algunos entre tantos y visibilizar que el cruce entre el filósofo del ser (Moreno, 2002) y el psicoanalista Lacan, tiene muchas más aristas, ribetes y nudos conceptuales por los cuales se puede transitar que los que aquí indicamos.

Ahora nos limitamos a señalar lo que consideramos de esencial para la progresión de esta investigación: La influencia de Heidegger en la concepción de sujeto lacaniano, a partir de identificar dos puntos precisos: La temporalidad del sujeto y la localización del mismo. ¿En qué sentido esto resulta esencial en la progresión de la presente investigación? porque en todos estos trabajos citados, afirman nuestra hipótesis de que por esta vía no hacemos más que dirigirnos hacia el atolladero del ser, que aquí proponemos como la ex-sistencia del cuerpo. En ninguna de ellas encontramos referencias a la sustancia gozante o al cuerpo en el sentido que aquí lo desarrollamos, o más bien en el sentido que el propio Lacan lo desarrolla en su última enseñanza.

Un detalle más que encontramos significativo en este punto. La referencia directa que Lacan hace de Heidegger sobre el tema que nos convoca, está

situado en su escrito *La ciencia y la verdad* (Lacan, 2008 [1965]). Allí retoma la noción del “sujeto cartesiano”, visibiliza la operación heideggeriana y señala la importancia del lenguaje en la constitución del sujeto para el psicoanálisis.

El mencionado ensayo, Lacan lo corrige en enero de 1966 y es el último texto que elabora a pedido de Jaques Alain-Miller para sus *Escritos*. De hecho, es el texto con el que se cierran casi mil páginas que condensan la primera publicación en formato de un libro de Jacques Lacan. ¿Por qué es útil este dato a la investigación? Precisamente porque dicho acontecimiento, sitúa las preocupaciones lacanianas en ese periodo que nosotros indicamos como la primera enseñanza de Lacan. De allí que resulta importante señalar que en todas esas referencias y alusiones están signadas y fascinadas por el sujeto del significante, preocupación que entendemos, será reemplazada por la sustancia gozante a partir de 1972, que contrapone al ser del lenguaje, el *parlêtre* de *lalangue*.

## Y A D'UN Y LA EX-SISTENCIA

La jaculación neológica de Lacan: “Hay el Uno” / Y a d'Un!, sitúa un punto crucial para precisar el pasaje del ser a la existencia. El “Hay” con el que comienza dicha aseveración, en tanto denota una existencia previa al ser, más acá de Descartes y de toda metafísica moderna. Miller (2020) refiere que al introducir el “Hay”, se desplaza de cualquier categoría ontológica, puesto que no se trata de la cuestión de ser desde el momento que se propone franquear la ontología a partir de decir *Ya d'Un*, ya que se abstiene de decir el Uno es... más bien

Dice y *á*, haciendo elipsis del *il*. Esta jaculación designa una posición de existencia y si queremos, es un volver a decir la función de la palabra y el campo del lenguaje, reducidos a sus raíces, al puro hecho del significante pensado fuera de los efectos de significado y del sentido del ser (Miller, 2020).

Esta propuesta de Lacan a la que hacemos referencia – una relativización de la dimensión ontológica en el psicoanálisis – tiene algunos momentos claves previos al desarrollo de la categoría de ex-sistencia. Ubicamos uno de ellos a partir de la siguiente cita de 1970 donde Lacan (2012 [1970]) afirma:

A decir verdad, bastó con que temiesen verme ahí surgiendo a lo real para que un despertar se produjera, de tal manera que no encontraron nada mejor que el jardín del que describía sus delicias, expulsarme a mí mismo. Por lo que retorné a lo real de la ENS, es decir, del ente [étant] (o del estanque [étang] de la *École Normale Supérieure*, donde el primer día que ocupé mi plaza me interpelaron sobre el ser que concedía a todo esto. Por lo que decliné tener que sostener mis intenciones en ninguna ontología. En la medida en que fue mi intención de un auditorio que tenía que acostumbrar a mi logía, de su onto [onto] yo hice el vergonzoso [honteux]. Toda onto asumida ahora, responderé sin rodeos ni enredos, ni tampoco con un bosque para esconder el árbol. Mi prueba [épreuve] solo toca al ser al hacerlo nacer de la falla que produce el ente al decirse (...) Pero hay otra mediación que Sócrates dijo en acto. Él sabía cómo nosotros que al ente le hace falta tiempo para hacerse el ser” (p. 449)

Allí Lacan hace referencia al seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 2006 [1964]) el cual estuvo signado por los efectos políticos, clínicos y epistémicos que tuvo su expulsión de la *International Psychoanalytical Association* (IPA). Entre esos efectos, uno de importancia es que Lacan pasó a dictar su seminario en la Casa de Altos Estudios, propiedad de la *Ecole Normale Supérieure*, lo que trajo aparejado el ingreso a su seminario de una generación de “normalistas”.<sup>5</sup> Es decir que el auditorio de Lacan empezó a contar con alumnos y oyentes formados en la filosofía y no solo en la medicina, como lo eran hasta ese momento la mayoría de los asistentes al seminario. Entre esos nuevos alumnos se encontraba Jaques Alain-Miller quien le dirige a Lacan, en la segunda clase del seminario, una pregunta sobre “su” ontología. En esa oportunidad Lacan respondió lo siguiente:

Podríamos decir de la hiancia del inconsciente que es pre-ontológica. Insistí sobre el carácter demasiado olvidado – olvidado de una manera que no deja de ser significativa – de la primera emergencia del inconsciente, carácter que consiste en no prestarse a la ontología. En efecto, lo primero que se le

hizo patente a Freud, a los descubridores, a los que dieron los primeros pasos, lo que se hace patente aun a cualquiera que en el análisis acomode su mirada un rato a lo que pertenece propiamente al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no ser, es no realizado (Lacan, 2006 [1964] p. 38)

Vemos de este modo que Lacan, ya a mediados de los años 60, encontraba incómodo la herencia metafísica y ontológica para el psicoanálisis. Pero también corroboramos que no lograba, todavía, afirmarse en otra tradición. Es así como en el último texto para publicar de sus escritos, que nos referimos en párrafos anteriores – *La ciencia y la verdad* (Lacan, 2008 [1965]) –, marca un punto de corte en dicha tradición. Punto de corte que se transformará en un giro epistémico, a partir de que comienza a explotar la categoría de la ex-sistencia.

Podemos observar que entre los años 1970 y 1973, fundamentalmente en el seminario 19 ...o peor (Lacan, 2012 [1971/1972]), en el seminario 20 *Aún* (Lacan, 2004 [1972/73]) y en su escrito *Radiofonía* (Lacan, 2012 [1970]), abordará el tema de la existencia como categoría en detrimento de la ontología y propondrá el Uno como operador fundamental de la existencia. Afirmará también que el pretexto para abordar este tema estaría determinado porque “el cuerpo es evidentemente una de las formas del Uno” (Lacan, 2012 [1971/72] p. 142).

En esa dirección debemos señalar que la ex-sistencia, escita con guion tal como lo hace Lacan cada vez que utiliza ese significante, tiene sus raíces etimológicas en *exsistere* que refiere a estar, ser, aparecer (*sistere*) por fuera (ex). Esto es que algo existe, previo a lo que puede ser, o por fuera de lo que es. Por eso dirá Lacan (2012 [1970]) “como lo real, no es cuestión de entenderlo, sino de demostrarlo” (p.431).

Sí bien resultaría demasiado osado pretender incluirnos en la discusión filosófica al respecto de la categoría de la existencia, consideramos pertinente precisar los autores de los cuales se sirvió Lacan para efectuar el giro que venimos señalando.

Hay tres referencias ineludibles que aquí identificamos en serie, para abordar la categoría de la ex-sistencia. Sin proponerlos en orden de importancia o de aparición (pues casi todos ellos

<sup>5</sup> Adjetivo con el que se conoce a los egresados o alumnos en curso que estudian en la Escuelas normales superiores de Francia.

aparecen a lo largo de toda la Obra de Lacan), ubicamos en esta triada a Kurt Gödel [1906-1978], a George Cantor [1845-1918] y a Gottlob Frege [1848-1925].<sup>6</sup>

Del primero, se hará eco sobre todo en la demostración de lo imposible. Por eso mismo la dificultad de explicar algo que se demuestra. A esto se dirige Lacan en la cita que incluimos líneas arriba sobre lo real. Lacan se referirá al teorema de Gödel referido a la aritmética, donde se procede por la demostración de lo enunciable en la matemática y no por los valores de verdad o la noción de lo verdadero. Entonces, lo que existe se demuestra en tanto “hay” y no se define por decir que “es” a partir de sus atributos verdaderos.

Del segundo, Lacan hará uso fundamentalmente de la teoría de los conjuntos. Esto le servirá para abordar el conjunto vacío y abandonar la teoría de las clases referidas a lo que contiene algún atributo compartido. Dirá Lacan: “La diferencia entre la clase y el conjunto es que, cuando la clase se vacía, aún está el elemento que es el conjunto vacío. Justamente en esto, una vez más, la matemática hace que la lógica progrese” (Lacan, 2012 [1971/1972] p.106). Así mismo, otro punto distintivo que tomará de la teoría de los conjuntos es lo necesario lógico para fundar cualquier funcionamiento, de una excepción que lo funde, y que por tanto ex-sista.

De Frege cooptará sus avances en las matemáticas en torno al cero y su relación con el Uno, ya que fue éste quien se interrogó “lógicamente lo que ocurre con el estatuto del número” (Lacan, 2012 [1971/72] p.51). A partir de allí Lacan elucidará que el Uno no es unívoco, que hay dimensiones del Uno y que hay una “bifidez” del Uno. Que “hay un Uno que Platón distingue tan bien del Ser. “El Ser es Uno siempre, en todos los casos, pero el Uno no sabe ser Ser. He aquí

lo que por cierto está perfectamente demostrado en el Parménides” (p. 132). Por un lado, está el uno vaciado por el cero que a partir de añadir “unos” comienza la serie de números enteros, pero también el Uno que no accede al dos (Lacan, 2012 [1971/72]) y que inaugura el campo de lo “huniano”. Este Uno, con mayúsculas, “tiene su origen en el Parménides de Platón” (p. 123) y funda lo que Miller denomina la henología (2011b) en contraposición a la ontología. Allí, el Uno que está en juego es, al contrario del que está en juego en la repetición, “el Uno como Uno solo” (Lacan, 2012 [1971/72]p. 163).

Así Lacan, con el discurso de las matemáticas, se propone abordar lo real a partir de lo imposible y de allí a la categoría de la existencia que demuestra a partir del Hay Uno. Dirá “entonces pues, hay Uno [*il ya de l’Un*]. Habría que escribirlo – hoy no estoy muy predispuesto a escribir, pero en fin, ¿por qué no? – Haiuno (*Yad’lun*)” (Lacan, 2012 [1971/72] p.125).

A partir de estas elucubraciones podemos decir que la ex-sistencia precede al ser en tanto sentido, en términos de estar por fuera. El Uno, con su correlato en la sustancia, es lo que hay previo del sentido que proviene del Otro. Por eso la ex-sistencia de la sustancia debemos leerla en correlación con la inexistencia del Otro.

Debemos agregar para cerrar esta deriva por el Uno, que el cuerpo, como citamos a Lacan más arriba, es una de las formas privilegiadas del Uno.

Proponemos entonces un simple cuadro de relación que nos permita contraponer algunas nociones claves que trabajamos, para observar el giro que señalamos sobre el cual se asentará el desarrollo de un nuevo estatuto del cuerpo en el psicoanálisis, y un nuevo programa de investigación.

|           |   |              |
|-----------|---|--------------|
| Es        | # | Hay          |
| Ser       | # | Ex-sistencia |
| Ontología | # | Henología    |
| Otro      | # | Uno          |

<sup>6</sup> Ubicamos en este punto tres pensadores que pivotan sobre la filosofía matemática – Goedel, Cantor y Frege– y una tradición filosófica –Platón y los neo-platonianos – que ponemos en serie a partir de lo señalado por Lacan y la apropiación que éste último hace de ellos. Es importante decir que no localizamos una referencia directa en estos autores, sino la mediada por Lacan, quien a su vez tiene un estilo de “apropiación” particular y no siempre se atiende a las referencias y tradiciones establecidas. Aclaramos este punto porque, de cada una de estas referencias se podría desprender una investigación propia, pero que exceden en mucho la presente tesis. Creemos que esta mediación a través de Lacan, para señalar lo que consideramos fundamental en la investigación que nos concierne, es suficiente.

## EL OLVIDO DE LA LETRA.

Este Haiuno que intento introducir, se distingue por toda la diferencia que hay entre lo escrito y la palabra (Lacan, 2012 [1971/72] p.139).

Para finalizar, queremos retomar el detalle del olvido del fonema “letra” en las diversas traducciones del *parlêtre* - en tanto cada vez se hizo, eligieron resaltar al ser en detrimento de la letra -, y destacar la importancia de este olvido.

No es casual que en el momento del pasaje de la ontología a la existencia que venimos señalando Lacan escriba *Lituratirrea* (Lacan, 2012 [1971]). Un texto clave donde presentará un nuevo modo de abordar la noción de letra, en tanto la pensará en una dimensión diferente a la que trabajó en *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (Lacan, 2008a [1957]) y la ubicará en un plano diferente al significante, que antes de algún modo había homologado. Si la primera producción teórica de Lacan estuvo signada en la obertura de sus escritos por *El seminario sobre la Carta robada* (2008 [1956]) donde la primacía significante adquirió el estatus ordenar y resignificar la teoría del psicoanálisis, *Lituratierra* (Lacan, 2012 [1971]), texto que da inicio a los *Otros Escritos* (Lacan, 2012), indica el pasaje del significante a la letra como brújula para abordar la última producción teórica de Lacan. ¿En qué sentido se diferencia la letra del significante? Que la letra adquiere valor de cifra, de número. Está previo al significante, fuera de sentido y ligado al rasgo Unario, a lo que en el cuerpo se escribe, previo a todo decir/deseo.<sup>7</sup>

Así Lacan afirmará que es fundamental para captar algo de la letra, el carácter de litoral de ésta entre saber y goce (Lacan, 2012 [1971] p. 25). El saber del lado del significante, el goce del lado de la letra. Así se inaugura otra perspectiva u otro registro del sujeto, que es el que proponemos se nombra de la mejor manera con el concepto de *parlêtre*. Así lo trasmite Lacan: “En otros términos, el sujeto está dividido como por doquier por el lenguaje, pero uno de sus registros puede satisfacerse con la

referencia a la escritura y otro con la de la palabra” (p.28). Es fundamental tomar esto que señala Lacan, porque ubica allí “otro” registro, ese otro registro que venimos señalando que podría ubicarse en la serie letra-escrito-cuerpo a diferencia de la serie significante-decir-ser. Entonces, si en *La Instancia de la Letra...* Lacan pensaba en los efectos de significado a partir de la metáfora y por la metonimia, con la conceptualización de la letra, el significante actúa a partir de los efectos de goce (Miller, 2011b). Así, hay una dimensión del significante que se escucha y significa y otra que se lee, en tanto escrito y opaco de sentido. De allí que el Uno de la existencia obedece a un efecto de escrito (de goce) y no a un efecto de significado de ser/desir.

Para finalizar, señalamos una vez más, que el olvido de la letra en las sucesivas traducciones y alusiones que se hacen del concepto neológico de *parlêtre*, trae aparejado cierta dificultad en visibilizar la ruptura epistémica de Lacan respecto de la tradición semántica-ontológica sobre la cual se asentó su primera enseñanza. La orientación lacaniana propuesta por Miller implica situar al psicoanálisis en una episteme más próxima a una óptica del goce, privilegiando la letra y no el ser. Para ello, conviene no olvidar que la letra ex-siste.

<sup>7</sup> En este punto, jugamos entre el significante decir y *desir* que en lengua francesa quiere decir deseo. Lo mismo que en un juego de palabra en el párrafo siguiente, entre *deser* y *désir*. Nos permitimos este juego de resonancias en tanto venimos proponiendo una continuidad ontológica entre el ser que se significa, el decir y el deseo.

## REFERENCIAS

- Albano, S. y Naughton, V. (2005) *Lacan: Heidegger, nudos de ser y tiempo*. Buenos Aires: Quadrata.
- Alemán, J. & Larriera, S. (1996) *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Del cifrado
- Freud, S. (1900) *La interpretación de los sueños. Obras Completas vol. 4*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- Lacan, J. ([1956] El seminario sobre la carta robada. *Escritos I*, pp. 23-69. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1958) La dirección de la cura y los principios de su poder. *Escritos II*, pp. 559-611. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1957) La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud. *Escritos I*, pp. 461-495. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1964) *El seminario, libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1970) Radiofonía. *Otros escritos*, pp. 425-471. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1971) Lituratierra. *Otros escritos*, pp. 19-29. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1971/1972) *El Seminario, libro 19. O peor...* Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1972/1973) *El Seminario, libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Miller, J.A (2011) *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A (2011b) *El Ser y el Uno o L'Un tout seul*. Curso inédito.
- Miller, J.A. (2012) *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2020) *El ser, es el deseo*. Disponible en: <https://congresoamp2020.com/es/articulos.php?sec=el-tema&sub=textos-de-orientacion&file=el-tema/textos-de-orientacion/el-ser-es-el-deseo.html>
- Moreno, L. (2002) *Martin Heidegger*. Madrid: EDAF
- Simonelli, T. (2014) *De Heidegger a Lacan. Verba Volant*, revista de Filosofía y Psicoanálisis, 4 (1), 71-91.

# Violencia segregativa

NÉSTOR EDUARDO SUAREZ \*

ANTONELA GARBET \*\*

STELLA LOPEZ \*\*\*

## RESUMEN

El presente trabajo propone investigar las formas que adopta la violencia en tanto resultado de prácticas segregativas. Para ello, se parte de los efectos señalados por Lacan en 1968 acerca de la evaporación del padre y su cicatriz, con el fin de localizar el impacto que esto tiene a nivel de la construcción de los lazos actuales. Es con respecto a esta noción que se extrae y recorta la oferta que el discurso analítico realiza frente a los embates de la época.

## PALABRAS CLAVE

violencia | segregación | cicatriz | síntoma

## RESUMO

O presente trabalho se propõe a investigar as formas que a violência adota como resultado de práticas segregativas. Para tanto, partimos dos efeitos apontados por Lacan em 1968 sobre a evaporação do pai e sua cicatriz, a fim de localizar o impacto que isso tem ao nível da construção dos vínculos atuais. É com relação a essa noção que se extrai e recorta a oferta que o discurso analítico faz diante dos ataques da época.

## PALAVRAS CHAVES

violência | segregação | cicatriz | sintoma

## ABSTRACT

The present work proposes to investigate the forms that violence adopts as a result of segregative practices. To do this, we start from the effects pointed out by Lacan in 1968 about the evaporation of the father and his scar, in order to locate the impact that this has at the level of the construction of current ties. It is with respect to this notion that the offer of analytical discourse makes in the face of the attacks of the time is extracted and cut

## KEY WORDS

violence | segregation | scar | symptom

\* EOL; AMP; Universidad Nacional de La Plata  
suareznestore@gmail.com

\*\* EOL, sección La Plata; Universidad Nacional de La Plata; Hospital Dr. Alejandro Korn  
antonelagarbet@gmail.com

\*\*\* EOL; AMP; Universidad Nacional de La Plata  
lopezstel@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

Ya transitando la segunda década del siglo XXI vivimos inmersos en la violencia. Bombardeados por imágenes y relatos de situaciones de robo, asesinatos, salvajismo, femicidios, *bulling*, -cuando no enfrentados a una serie de atentados que, aun a la distancia, acechan sobre cada uno de nosotros- aparece “en vivo y en directo” el testigo presencial.

La violencia se nos impone como incomprensible, de difícil descripción, desvanecida entre una multitud de conductas confusas que encuentra respuestas *pret a porter* según lo que el interlocutor quiera escuchar. Efectos del orden simbólico en mutación que ponen de relieve el modo actual de vivir, la pulsión de muerte. A la vez, nos recluye en el horror, que, parafraseando a Freud, podemos afirmar de un goce ignorado.

Las identidades proporcionadas por el Nombre del Padre, en siglos anteriores, daban al sujeto estabilidad y consistencia simbólica. Pero las identificaciones, los discursos, la cultura no son únicamente procesos simbólicos, cada una de ellas supone un tratamiento del goce. Este es el punto que Lacan retoma de Freud: la cultura es un tratamiento de la pulsión de muerte, aunque éste sea imposible, pues no hay cultura que consiga resolver, absorber y metabolizar completamente al goce; no, sin dejar de tener en cuenta que una característica, desde la segunda mitad del Siglo XX y que se extiende, es que el superyó ya no comanda la renuncia pulsional, sino que manda a gozar sin renunciar a nada, pero bajo la forma del consumo, sin diques éticos. De esta manera se origina la violencia actual, violencia sin sentido.

## PULSIÓN DE MUERTE

La cuestión de las tendencias destructivas del ser humano -en tanto obstáculo para la organización cultural, la formulación de la pulsión de muerte, y la guerra como manera de explicar la forma en que la cultura trata la pulsión- evidencia la preocupación freudiana acerca de la violencia. Principalmente, cuatro de sus textos lo demuestran: “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (2007) [1915]; “Más allá del principio del placer” (2004) [1920]; “El malestar en la cultura” (2001) [1929] y “Por qué la guerra” (2001) [1932]. En ellos, contradice la

ecuación según la cual a más civilización habría menos violencia.

En “Más allá del principio de placer”, texto de 1920, Freud desarrolla una teoría sobre la destructividad, y plantea la dicotomía entre Eros y Tánatos, pulsión de vida y pulsión de muerte. Freud define la pulsión (1920) “como un esfuerzo [...] de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas” (Freud, 2004 [1920], p. 38). Concluye que la meta de toda vida es la muerte, en tanto “lo inanimado estuvo antes que lo vivo” situando una lucha entre sí desde los orígenes.

La pulsión de muerte es ineliminable, indomesticable y actúa en forma silenciosa en el ser que habla. Se torna pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos (Freud, 2001 [1929] a).

En “El malestar en la cultura”, de 1929, propone el antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones culturales. La pulsión de destrucción nace como tendencia a la disgregación de todo aquello que produzca displacer, arrojándolo hacia afuera, formando un yo placer al que se contrapone un allí afuera amenazador; lo que se quiere arrojar, no obstante, es inseparable del yo, siendo de origen interno. Originariamente, el yo lo contiene todo, para, más tarde, segregar de sí un mundo exterior. (Freud, 2001 [1929]a).

Es a través de identificaciones, de ligazones de sentimientos, como se logra dar el salto cultural a la conformación de una comunidad. Ésta se opone al derecho individual dando origen a un derecho común, lo que implica el sacrificio de pulsiones y de “violencia bruta” (Freud, 2001 [1929]a, p. 94). El prójimo es una tentación para satisfacer, en él, la agresión; de allí que pueda “explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”. (Freud, 2001 [1929]a, p. 108).

Freud (1932) afirma que no hay un nexo entre derecho y poder, y propone suplantar dicho término por violencia. Plantea que, antiguamente, los conflictos entre los hombres se zanjaban a partir de la violencia física; luego, se introdujeron las armas y, con ellas, la superioridad intelectual, supliendo la fuerza muscular bruta. (Freud y Einstein, 2001

[1932-1933]b, pp. 187-188). Entonces, si bien la violencia no desapareció en sus fines, tomó una nueva forma: ya no se trata de la violencia de un individuo, sino de la de una comunidad. Freud plantea dos condiciones que permiten mantener “cohesionada a una comunidad: la compulsión de la violencia y las identificaciones entre sus miembros.” (Freud y Einstein, 2001 [1932-1933]b, p. 191). Así, la pulsión de muerte puede convertirse en pulsión de destrucción cuando se orienta hacia afuera. Para Freud no se trata de eliminar en los hombres la inclinación a agredir, sino de intentar desviarla, siendo que las ligazones de sentimientos en los hombres ejercen un efecto contrario a la guerra. El autor no considera que el imperio de la ley sea el opuesto a la violencia, sino que una evolución cultural se encuentra dada por el establecimiento de disciplinas aunadas por la generación de un lazo común, es decir, del lado de Eros.

En la carta de respuesta al profesor Einstein, en setiembre de 1932, Freud proclama “Somos pacifistas”. A la vez que pronuncia un interrogante “¿Cuánto tiempo tendremos que esperar hasta que los otros se vuelvan pacifistas?” (Freud y Einstein, 2001 [1932-1933]b, p. 197). Cuarenta años después, J. Lacan, en su seminario del 20 de noviembre de 1973 (Seminario 21 “Los no incautos yerran”, inédito) toma distancia de este texto de Freud diciendo: “es loco eso que la ciencia rechaza”, para señalar lo real de la guerra que nos acompaña de forma constante e ineliminable en el que “el poder capitalista (...) necesita una guerra cada veinte años” (Lacan, 2008 [1968-1969], p. 221).

Sin embargo, durante la conmoción de la Primera guerra mundial, Freud enfatiza que

(...) lo imperativo del mandamiento ‘No matarás’, nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar. (...) Así, también nosotros, si se nos juzga por nuestras mociones inconscientes de deseo, somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos (Freud, 2007 [1915], pp. 297, 298).

De este modo, la guerra perturba la idea que propone a la civilización como el establecimiento de una ley, y se convierte ella misma en una “civilización despojada de sus títulos de civilidad” (Laurent, 2015, p. 31).

El concepto freudiano de pulsión de muerte es revisado tempranamente por Lacan (2002 [1948]a) en su enseñanza en “La agresividad en psicoanálisis” donde la localiza como estructural, constitutiva de la relación del sujeto con las imágenes de su Yo, de su personalidad, y con las imágenes de sus semejantes a partir de las cuales se construye su personalidad.

La agresividad resulta correlativa a la estructura narcisista del sujeto, es decir, una “identificación primaria que estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo”. (Lacan, 2002 [1948]a, p.109). El complejo de Edipo funciona poniendo orden y distancia con respecto al otro, ordena las identificaciones imaginarias, y atempera el narcisismo sobre la base de la intervención del Ideal del yo, en tanto éste le aporta un emblema que reduce la agresividad. Lacan diferencia en sus tesis dos nociones: la intención agresiva y la tendencia agresiva.

Intención agresiva supone un sujeto que se manifiesta respecto de la intención de otro, un querer decir del sujeto que no logra decirse a otro en una dialéctica de sentido. La intención logra inscribirse en el registro verbal, con lo cual, es descifrable como un síntoma.

En tanto, la tendencia a la agresión es algo ya objetivado que se presenta de manera bruta, sin ninguna dialéctica de sentido, sino como algo fijo en el Yo.

Al finalizar el texto, distinguiéndose de posiciones sociológicas, filosóficas humanistas, Lacan propone: “Es a esa víctima conmovedora (...) a quien nuestra tarea cotidiana consiste en abrir de nuevo la vía de su sentido en una fraternidad discreta por cuyo rasero somos siempre demasiados desiguales” (Lacan, 2002 [1948]a, p. 116). Entendemos así un yo que hace comunidad, que se une en un nosotros, a partir de una identificación horizontal, opuesta a la identificación vertical que hace masa.

## VIOLENCIA-PALABRA

Otra especificidad nos es dada en el Seminario 5 (1999, [1957-1958]), aquí se dice que no es la palabra, incluso, es exactamente lo contrario. Es decir, lo que puede producirse en una relación interhumana es o la violencia o la palabra. Si la violencia se distingue,

en su esencia, de la palabra, se puede plantear la cuestión de saber en qué medida

(...) la violencia propiamente dicha -para distinguirla del uso que hacemos del término de agresividad- puede ser reprimida, pues hemos planteado como principio que en principio sólo se podía reprimir lo que demuestra haber accedido a la estructura de la palabra, es decir, a una articulación significativa (Lacan, 2009 [1957-1958] p. 468).

En el mismo sentido, en "Introducción al comentario de Jean Hippolite", Lacan pregunta: "¿No sabemos acaso que en los confines donde la palabra dimite empieza el dominio de la violencia y que reina, ya allí, incluso sin que se la provoque?" (Lacan, 2002 [1954]b, p. 360).

El acto violento no es la palabra, está fuera de la articulación significativa, marca un impasse del semblante, por lo tanto, del lazo social. La violación, la violencia contra el cuerpo de una mujer, se inscribe en este atolladero que se ubica "en los límites del discurso" (Lacan, 2009 [1968-1969], p. 32).

Ahora bien, Lacan invierte el orden y, en el Seminario 17, nos plantea que "la palabra muy bien puede desempeñar el papel de la carroña." (Lacan, (1992 [1969 1970]), p. 180) en la medida en que la palabra informa, implora, somete. Es el miedo al horror el que causa la violencia. La cuestión es despegarse no del gusto por la carroña, sino del límite en que la palabra deviene carroña, "lo cual puede ser causa de episodios de violencia o de rebelión de los jóvenes" (Lacadee, 2017, p. 126).

Miller, en "Niños violentos" (2017), se pregunta acerca del estatuto de la violencia en el niño, diferenciando la violencia en el niño de orden paranoico y la de orden histérico. En el primer caso, afirma que la violencia no es un síntoma, sino más bien la marca de que la represión no operó, de una falla en el establecimiento de la defensa. Así, la violencia no es el sustituto de la pulsión, de una satisfacción pulsional; es la pulsión, es la satisfacción de la pulsión de muerte. Es el niño violento quien encuentra una satisfacción en el simple hecho de quebrar, de destruir. El goce ahí implicado se podría llamar "el puro deseo de destrucción", el plus-de-goce. Es la violencia sin "por qué" que es su propia razón para ella misma. La violencia está

del costado de Tánatos. En cambio, la violencia de orden histérico tiene valor de demanda de amor o de queja por la falta-en-ser, se sitúa en el registro de Eros. Aquí, la violencia del niño es el sustituto de la satisfacción no-advenida de la demanda de amor. Es un síntoma, un mensaje invertido, es consecuencia de un fracaso del proceso de represión.

Asimismo, Miller propone distinguir tres registros de la violencia. En lo que concierne a la violencia en lo imaginario, retoma la referencia lacaniana del estadio del espejo, en tanto considera que nos permite leer muchos de los fenómenos que tienen lugar en los niños violentos, tales como el transactivismo o los celos. Considera, además, la violencia como emergencia de una potencia en lo real, que se distingue de la violencia simbólica, la que se produce por la imposición de un significante amo: cuando éste falta, el sujeto puede encontrar un sustituto marcándose él mismo a través de tatuajes, *piercings*, diferentes maneras de cortarse, de torturarse. En este punto, el autor afirma que "queda saber por qué ciertos sujetos son más sensibles que otros al punto de tener que ejercer una violencia a sus cuerpos". (Miller, 2017, párr. 30)

## EVAPORACIÓN DEL PADRE, CICATRIZ Y SUS EFECTOS

Jacques Lacan, en su periodo estructuralista, postuló el nombre del padre como un significante amo, significante que sostiene una función simbólica fundamental, brújula en la vida de los seres hablantes. Puede leerse en el padre, así planteado, todas las características de un ideal, en tanto significante equivalente a una función abstracta. En la obra freudiana, dicha función es, fundamentalmente, un padre muerto, un padre interdictor.

Tal como ya fue enunciado, la mediación simbólica permite una salida a la rivalidad especular con el otro a partir de la castración, y posibilita, por un lado, que los objetos sean sustituibles, y por otro, que la identificación se estabilizará merced a la referencia del Ideal del yo, es decir, al Otro de la cultura.

Si un sujeto atraviesa el Edipo, como resultado, adquiere una relación con la ley -orden regulador fundamental- una identidad sexual y una relación al Ideal como referencia simbólica de todas las demás

identificaciones. En este régimen, las diferencias ordenadas por los significantes, por los que los sujetos se hacían representar y los modos de goce se anudaban a ellas, podían coexistir.

Ahora bien, unos años más tarde, Lacan advierte sobre la declinación del nombre del padre y sobre los efectos que produce la cicatriz que queda tras su evaporación. Si bien la metáfora de la evaporación puede llevar a pensar que el padre se disuelve, por el contrario, nos interesa enfatizar que, en la noción de cicatriz que Lacan introduce, se destaca un retorno sensacional del discurso del amo y un resurgimiento feroz de las potencias del padre. Indart lo plantea de esta forma "Si algo se evapora, es porque era semblante, pero si deja cicatriz, hay que ver ahí si no hay algo real" (Indart, 2016, p. 116)

Miller ha desarrollado esta tesis, aplicándola a la lectura de ciertos fenómenos religiosos y políticos. Plantea que el síntoma social propio de la época capitalista es el desamparo frente a los imperativos de rentabilidad, la desposesión de todo recurso para hacer lazo social y sostenerse en él. (Miller, 2012 [2004]). Sostiene que la evaporación del Padre tiene como reverso una llamada al padre, una búsqueda de su restauración. La segregación se presenta, entonces, como resultado de un modo de restitución del lazo social que busca la producción de un "nosotros" sobre la base de la oposición a un "ellos", a quienes, *in extremis*, se tratará de aniquilar. La salida de la civilización patriarcal es el fin del poder de los padres y el advenimiento de una sociedad de hermanos, acompañada del hedonismo feliz de una nueva religión del cuerpo. (Lacan, 1971-1972 [2012] a)

Se evidencia entonces, cómo la evaporación del orden paterno da a ver lo fundamental de su lógica: la segregación, raíz del racismo. Es el crecimiento de este último un punto en el que Lacan se detiene, localiza la forma de mercado común, intenta unificar los goces inconmensurables. Esto lleva a plantear que aquello que no soportamos en el otro es un goce diferente del nuestro (Lacan, 1967 [2012]). Así, lo que está en la base de la segregación es la búsqueda de separar al que goza: a mayor globalización, a mayor homogeneización de los modos de gozar, mayor será la segregación.

En esta línea, Naparstek (2016) propone diferenciar dos tipos de segregación, una, a la que llama edípica, de otra, que está más allá del Padre.

Con respecto a la primera, señala que se trata

de la segregación en el marco del Edipo, en especial respecto de aquel personaje que no ha sido beneficiado con la tenencia del supuesto falo. Se segrega especialmente a las niñas, ya que estas se encuentran del lado del no tener (Naparstek, 2016, p. 97).

Esta modalidad de segregación se sostiene en la visión, y el posterior rechazo, de un ser que no lo tiene, haciendo efectiva la posibilidad de pérdida, cuestionando la propia satisfacción.

Es en el Seminario 19 donde se distingue entre goce sexual y lo que llama goce "a secas". Define al primero articulado a la función del falo, en tanto permite escribir la relación posible entre el significante y el goce, dándole al mismo un sentido sexual.

Pero el goce, cuando es tomado simplemente a secas, como gozar de un cuerpo no tiene ningún sentido. Por lo tanto, en lo simbólico, no hay un saber sobre este goce, se siente en el cuerpo. Goce Otro, opaco, concierne fundamentalmente a las mujeres. "La raíz del no-toda es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel" (Lacan, 1971-1972 [2012], p. 101). En efecto, ella es no-toda bajo la égida de la lógica fálica y, por eso mismo, su relación al goce es dual.

Como consecuencia, se postula la diferencia en las posiciones sexuadas a nivel del inconsciente: el lado fálico, izquierdo; y el no-todo fálico, derecho. Diferencia que continuará elaborándose en el seminario siguiente.

Continuando con la lectura de Naparstek, es pertinente ubicar la segregación como cicatriz de la evaporación del padre, lo que implica que es una segregación más allá del padre. Segregación que no surge dentro de la dialéctica edípica sino como efecto de la marginación del Edipo.

En esta línea, Naparstek (2016) toma dos referencias en la enseñanza de Lacan, por un lado, el escrito de 1967 "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de escuela", y por otro, una referencia más contemporánea "Pequeño discurso a los psiquiatras". Nos detenemos en la segunda.

## SEGREGACIÓN Y LIBERTAD

En su texto "Pequeño discurso a los psiquiatras", conferencia dictada el 10/11/1967, Lacan plantea la segregación en relación a la locura, aborda la cuestión en relación a lo normalizado y los locos. Lo que nombra como "normalizado" es la posición subjetiva que definimos como neurótico.

La naturaleza del lazo "normado" es la demanda al Otro del pequeño objeto a. El loco se sitúa en lugar distinto, ya que no necesita demandarle al Otro el objeto a, él lo tiene a disposición; de esta manera, el loco rechaza la creencia fantasmática que ubica al objeto a en el campo del Otro. Esta singularidad hace a su distinción como un hombre libre, Lacan lo dice así "No hay demanda del a minúscula, su a minúscula él lo tiene, es lo que él llama sus voces, por ejemplo. Y eso por lo cual en su presencia ustedes están angustiados, y con razón, es porque el loco es el hombre libre" (Lacan, 1967, p. 17).

La segregación es entonces una respuesta frente a lo que la locura genera. Marca allí el rechazo que se produce frente al loco, justamente porque él porta el objeto, este se vuelve demasiado presente, por lo tanto, falta que falte. Si el objeto a esta del lado del loco, cada vez que nos enfrentamos a él, éste se presentifica, de allí la angustia de quien lo escucha. Por ello, Lacan (1967) retoma la historia de la locura de Michel Foucault, justamente para ubicar el porqué del encierro a los locos, encierro que, al mismo tiempo, habría permitido la localización del objeto.

Ahora bien, la noción de libertad y locura ha sido trabajada por Lacan en un escrito previo, de 1946, titulado "Acerca de la causalidad psíquica". Allí introduce la noción de causalidad en el campo mismo de la subjetividad, una causalidad propia e intrínsecamente psíquica, no reducible a lo orgánico. El punto de partida del sujeto es una "falta" en ser, una pérdida de "naturalidad". Lo que importa de lo real de la prematuración no es el hecho biológico en sí sino la subjetivación que se hace de ese real, cómo se inscribe esa "insuficiencia" en el orden de la subjetividad. Puede pensarse que dicha prematuración lanza al sujeto en el juego de las identificaciones imaginarias; paradójicamente, también ese es el punto donde radica la libertad de éste, puesto que ese punto, en vez de determinarlo en forma unívoca, lo coloca ante una "elección". Se abren dos posibilidades: la mediación o la

inmediatez de la identificación; esta última es la específica de la locura.

En este marco, la locura queda definida como un punto de detención del ser a una identificación ideal sin pasaje por el Otro. Se trata de la ausencia de la mediación de lo simbólico del Ideal del yo, el sujeto queda capturado en la infatuación imaginaria del yo ideal. La locura da cuenta entonces de la identificación al ideal sin el Otro, sin las ataduras a este Otro, pero paradójicamente capturado al ideal (A). En este punto, puede situarse el engaño, ¿se trata de libertad o de la esclavitud en tanto el sujeto se cree ser, se da consistencia por la vía del ser?

El loco se caracteriza por una posición de rechazo del significante, un modo de no querer saber nada de la falta a la que obtura por medio de la identificación. Esto llevaría a plantear la causalidad psíquica de la locura como determinada por "una insondable decisión del ser", "no se vuelve loco el que quiere" afirma Lacan. (Lacan, 1946 [2007] p. 174).

En síntesis, la libertad queda unida a la locura, esta última está determinada por la desvinculación del Otro y "la posesión del objeto a en el bolsillo" (Lacan, 1967, p. 17)

De esta manera la libertad referida por Lacan, se produce respecto del Otro, sin embargo, esta trae aparejada el padecimiento que produce la tiranía del objeto a. "Sus voces lo demuestran" (Lacan, 1967, p.17)

Frente a esto se destaca el trabajo inventivo de localización del objeto que realiza el loco: la dignidad de la respuesta sintomática, prescindiendo de los oropeles paternos. La aparición de la metáfora delirante permite poner el objeto en el campo del Otro, en esta línea, Naparstek (2020) señala cómo el delirio produce un efecto de sentido que acalla las voces. El coraje de la psicosis es denunciar la impostura paterna, en tanto no es la única posibilidad de darle sentido a ese real. Se inventa con el bien decir delirante una forma de ligarse al campo del Otro.

En efecto, la segregación más allá del padre, puede ser leída con la letra de lo que se produce en la locura. "Es la irrupción del objeto pequeño a aislado y solo" (Naparstek, 2016, p. 100). Dichos objetos son las miradas errantes y las voces caprichosas que rodean al sujeto, que se presentan por todas partes

en el mundo actual. (Lacan, 1967).

Siguiendo esta lógica, se entiende por qué la época actual es la época del Otro que no existe. Se trata del objeto a en el cenit; asistimos a la deslocalización del goce generalizada, así, el desembarco del discurso científico, y su progreso, hacen que los objetos a se presenten bajo esta modalidad. Es decir, irrupción del objeto que se emparenta a lo que se produce en la locura, el efecto de la evaporación del padre implica que “el objeto a se suelta de su ligadura férrea al sujeto” (Naparstek, 2016 p.100).

Así como Lacan (1967) propone que, para no angustiarse frente al loco, habrá que hacer un análisis, podemos plantear que el discurso analítico, como montaje, ofrece un lugar donde tratar al sujeto en la singularidad de su síntoma, contrarrestando el efecto segregativo de la época.

Es en la primera lección del seminario de 1969-1970 donde Lacan plantea el discurso analítico, nombrado a partir de su agente y presentado en forma definitiva. Postulado allí como el revés del discurso del amo, su particularidad, punto en el que se distancia del resto de los discursos (del amo, universitario, histórico) es que no aspira a domesticar el goce, sino que lo ubica en la cabeza del lazo social, revelando **cómo** el significante trabaja para el goce.

“Hay que darse cuenta que el psicoanálisis no es una ciencia, no es una ciencia exacta” (Lacan, 1977 [1981], párr. 45) Con esta premisa, el discurso analítico propone tratar el empuje a la universalización de goce como un imposible, hace jugar un uso del significante con fines de goce, pero del goce singular de cada analizante; su efecto no es una identificación masificante sino una invención. El síntoma es la herramienta que este discurso tiene para tratar lo real, ley singular, pero que “es lo mejor de que se dispone actualmente para hacerle tener paciencia a esa incómoda situación de ser hombre” (Lacan, 1977 [1981] párr.36).

## LO SINGULAR

El ascenso del racismo, localizado por Lacan en 1973 (Lacan, 1972 [2012] b), es correlativo de la caída del Padre y, por tanto, del Nombre, al lugar del padre arriba el hermano, y la pretendida unificación en el “todos”.

Ahora bien, ante la caída de las identificaciones, enfrentados a una desposesión tal ¿cómo es posible que surja como réplica una consolidación de lo identitario? El *parlêtre* requiere ser parte de un Otro que lo reconozca en tanto hablante-ser, y en tanto portador de un cuerpo habitado por un goce. Lo gregario implica un llamado a un tratamiento para que ese goce adquiriera una modalidad. Lo social se fragmenta así en micro sociedades, a cada identificación familiar, cultural perdida le va a tocar una nueva, afirmada sobre la base de una nueva segregación. Esto da lugar al florecimiento de discursos que podemos calificar como de restauración, con la promesa de retorno a un lazo social perdido, procuran restituir nuevas identificaciones. Estas devienen pretendidas identidades fuertes. Estos enfoques desconocen los modos singulares de gozar de los cuerpos hablantes.

En este sentido, Lacan plantea la ignorancia añadida a las pretendidas lógicas comunitarias. (Lacan, 1967 [2012] c); sostiene que sería una imbecilidad creer en que es posible la reducción de lo singular de cada uno en el todo. (Lacan, 1971-1971 [2012] a). La masa no se funda en el conjunto, nos imaginamos que somos un conjunto que nos disolvemos allí; sin embargo “hay” algo que no se disuelve.

El quehacer analítico, como forma discursiva, pretende escapar a la segregación -segregación inherente al discurso, en tanto forma que adopta el lazo social- por la vía del uno por uno. Lo real que funda la masa es el no-todo, sin eso no hay un agrupamiento. Todo agrupamiento es pasible de transformarse en racismo, en la medida en que el goce de cada uno puede ser una amenaza para el sostenimiento del conjunto.

Para concluir, podemos afirmar que lo imposible de colectivizar, lo imposible de hacer entrar en un conjunto, es el Uno del goce, marca en el cuerpo que habita de manera **éxtima** en cada ser hablante. En esta línea diferencia el Uno que hay del S1 que se produce en la escena analítica, S1 como producción ficcional simbólica imaginaria. (Lacan, 1971-1971 [2012] a). El ser hablante es un extraviado del goce, contamos con la categoría del Otro para ordenar, un poco, ese extravío. Sin embargo, este ordenamiento tiene como condición la separación del objeto del lugar del ideal. Una primera respuesta a cuenta del carácter anti segregativo de la intervención analítica.

## REFERENCIAS

Freud, S.

\_(2007 [1915]). "De guerra y muerte. Temas de actualidad". En *Obras completas, XIV*, (pp. 273-303). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

\_(2004 [1920]). "Más allá del principio de placer". En *Obras completas, XVIII*, (pp. 3-62). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

\_(2001 [1929]a). "El malestar en la cultura". En *Obras completas, XXI*, (pp. 57-140). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

\_(2001 [1932-1933]b). "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)". En *Obras completas, XXII*, (pp. 179-198). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Indart, J. C (2016) "Sobre la cuestión del padre" en Revista Lacaniana de Psicoanálisis. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Año XI Número 21. Buenos Aires: Grama Ediciones (pp. 114-117)

Lacadeé, P. (2017). *Los sufrimientos modernos del adolescente*. Serie Tyché. San Martín, Argentina: UNSAM Edita.

Lacan, J.

\_(2012 [1971-1972] a). *El Seminario Libro 19... O peor*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

\_(2012 [1973] b). Televisión. En *Otros Escritos*, (pp. 535-572). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

\_(2012 [1967] c). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de escuela. En *Otros Escritos*, (pp. 261-278). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

\_(2009 [1970-1971]). *El Seminario, Libro 18. De un discurso que no fuera semblante*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

\_(2008 [1968-1969]). *Seminario 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

\_(2007 [1946]). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos Técnicos 1*, (pp. 151-190). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

\_(2002 [1954]a). Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud. En *Escritos Técnicos 1*, (pp. 354-365). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

\_(2002 [1948]b). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos Técnicos 1*, (pp. 94-116). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

\_(1999 [1957-1958]). *El Seminario Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

\_(1992 [1969-1970]). *El Seminario Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

\_(1981 [1977]). Apertura de la sección clínica. *Revista Ornica*?3, (pp.37-46).Barcelona, España: Ediciones Petrel.

\_(1974-1975). *Seminario 21. Los no incautos yerran*. Inédito.

\_(1967). *Breve discurso a los psiquiatras*. Extraído el 20/IV/2022, desde: [https://www.ms.gba.gov.ar/ssps/residencias/biblio/pdf\\_Psico/discurso\\_psiquiatras.pdf](https://www.ms.gba.gov.ar/ssps/residencias/biblio/pdf_Psico/discurso_psiquiatras.pdf)

Laurent, E. (2015). El discurso y lo real de la violencia. En *Cuerpos salvajes. El significante es la causa del goce*, (pp. 15-34). Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.

Miller, J.

\_(2017). *Niños violentos*. Intervención de clausura de la 4ta Jornada del Instituto del Niño. Extraído el 9/IV/2022, desde: <https://psicoanalisislacaniano.com/ninos-violentos/>

\_(2012 [2004]). *Una Fantasía*. Intervención en el IV Congreso de la AMP- Comandatuba- Bahía. Brasil. Extraído el 24/04/2022, desde: <http://2012.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>

Naparstek, F. (2016). La segregación más allá del padre. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, 11 (20): 97-101.

# La poésie au regard de la structure du délire

La poesía con relación a la estructura del delirio

A poesia face à estrutura do delírio

Poetry in view of the structure of delusion

FABIENNE HULAK \*

## RÉSUMÉ

Dans le Séminaire III, Les psychoses (Lacan J. 1981, [1956], p. 91), Lacan met en opposition poésie et délire : « La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde » ; alors que, concernant la fonction du délire dans l'évolution de la psychose, il déclare « ... le sujet se situe par rapport à l'ensemble de l'ordre symbolique ».

Nous mettons en tension ces deux polarités avec les exemples, qui ont valeur de paradigme, du Président D.-P. Schreber et de Stéphane Mallarmé dans notre problématisation de la prise en compte tant de l'évolution historique de la poésie que de la conception du délire depuis Freud.

## MOTS CLEFS

poésie | délire | Mallarmé | Schreber | néologisme

## RESUMEN

En el Seminario III, Las psicosis (Lacan J. 2009, [1956], p. 115 y p. 174), Lacan pone en oposición poesía y delirio: "La poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo"; mientras que, con relación a la función del delirio en la evolución de la psicosis, él afirma "... el sujeto se sitúa en relación al conjunto del orden simbólico".

Nosotros pondremos en tensión esas dos polaridades con los ejemplos que tienen valor de paradigma, el Presidente D.-P. Schreber y Stéphane Mallarmé en nuestra problematización que lleva en consideración tanto la evolución histórica de la poesía cuanto la concepción del delirio desde Freud

## PALABRAS CLAVE

poesía | delirio | S. Mallarmé | D. P. Schreber | neologismo

\* Psychanalyste, Membre de l'ECF et de l'AMP, Maître de conférences H.D.R. (habilité à diriger les recherches),  
Département de psychanalyse, Université de Paris8 Vincennes-Saint-Denis  
hulak.fabienne@wanadoo.fr

**RESUMO**

No seminário 3, *As psicoses* (Lacan J. 2010, [1956], p. 96), Lacan coloca em oposição poesia e delírio : « A poesia é a criação de um sujeito que assume uma nova ordem de relação simbólica com o mundo » ; enquanto que, no que concerne à função do delírio na evolução da psicose, declara « ... o sujeito se situa quanto ao conjunto da ordem simbólica. » (Idem, p. 144).

Colocamos em tensão essas duas polaridades com os exemplos, que tem valor de paradigma, do Presidente D.-P. Schreber e de Stéphane Mallarmé em nossa problematização da consideração tanto da evolução histórica da poesia quanto da concepção de delírio desde Freud.

**PALAVRAS CHAVES**

poesia | delírio | S. Mallarmé | D.-P. Schreber | neologismo

**ABSTRACT**

In his Séminar III, *The Psychoses* (Lacan J. 1981, [1956], p.91), Lacan opposes poetry and delusion: "Poetry is the creation of a subject adopting a new order of symbolic relations to the world" where as, concerning the function of delusion in the evolution of psychosis, he states "... the subject situates itself in relation to the entire symbolic order".

We will contrast these two polarities with the paradigmatic examples of the President D.-P. Schreber and of Stéphane Mallarmé in our analysis of the problems of taking into account both the historical evolution of poetry and the conception of delusion since Freud.

**KEY WORDS**

poetry | delusion | S. Mallarmé | D. P. Schreber | neologism

Stéphane Mallarmé, poète contemporain de Daniel Paul Schreber<sup>1</sup>, se situe dans ce temps de l'avènement du discours de la science (Milner J.-C. 1995, p. 62). Il élabore dans sa poésie des matrices complexes et des théories qui touchent au fondement de la lettre, au littéral.

Qu'en est-t-il de l'invention dans la langue et qu'appelle-t-on poésie ? Ou bien encore, quel est le travail du poète ? En quoi consiste la fonction poétique ?

Lacan nous dit à propos des *Mémoires d'un névropathe* de Schreber que « s'il est assurément écrivain, il n'est pas poète » (Lacan J., 1981, p. 91). Pour Lacan « la poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde ». Schreber ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience car « Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre » et nous ne percevons pas chez lui l'authenticité de l'expérience du sensible

d'un Saint Jean de la Croix, d'un Proust ou d'un Gérard de Nerval.

Pourtant Schreber, objet de nombreux phénomènes élémentaires, c'est-à-dire hallucinatoires témoigne par écrit d'« une longue construction qui a été pour lui la solution de son aventure intérieure » (Lacan J., 1981, p. 91) Mais dans celle-ci « il ne nous donne nulle part le sentiment d'une expérience originale dans laquelle le sujet lui-même est inclus » (Lacan J., 1981, p. 90). Dans la rédaction de ses mémoires il a le style descriptif d'un rapport qui n'a rien de poétique.

Comparons alors le néologisme schreberien ou celui du dit schizophrène avec l'invention langagière du poète.

**POÉSIE, TRADITION ET MODERNITÉ**

Revenons brièvement sur ce qu'est la poésie :

<sup>1</sup> Ils sont tous deux nés la même année en 1842.

Nous n'entrerons pas dans les détails de sa longue histoire, phénomène immémorial et universel mais rappelons en quelques points. La poésie concerne toutes les langues et toutes les civilisations, que celles-ci entrent dans une tradition orale ou écrite. Elle serait une des premières formes de littérature et l'un de ses rôles a pu consister à fixer la forme du langage. Mémoire de l'oralité, de la parole vivante, elle agit grâce à des moyens mnémotechniques (rythme, calcul des pieds ou des syllabes, répétition de sonorité, de mots, etc.). Il y a une longue évolution des formes.

Il y a un ensemble de règles qui définissent le vers dit classique, ensemble qui a perduré pendant au moins deux cent ans. Les romantiques ont remis en cause ce système classique du vers, l'attention étant alors plus portée sur le langage lui-même et moins sur le code poétique traditionnel.

Vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle les symbolistes introduisent le vers libre qui s'affranchit des contraintes métriques (décompte des syllabes, nouvel usage des césures, etc.) ...

Une crise surgit dans l'art poétique en cette fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Mallarmé en voit toute la ressource. Cependant si la poésie moderne s'écarte de la tradition classique, la référence aux anciennes règles reste présente.

Mallarmé désarticule la syntaxe, supprime la ponctuation et dans son poème le « Coup de dé » (1897) utilise une mise en page éclatée.

Au début du XX<sup>ème</sup> siècle la poésie s'ouvre à de nouvelles et multiples explorations qui rendent son champ plus complexe à définir. Outre que le vers est bouleversé, de nombreuses formes ont été introduites au XIX<sup>ème</sup> siècle et apparaissent ainsi le verset, le calligramme, nombre de trouvailles typographiques et des collages, comme en peinture. Des techniques qui seront utilisées par le mouvement surréaliste dans l'entre-deux-guerres.

La poésie ne se définit donc plus uniquement par le vers ; une très grande variété de formes vont coexister et caractériser la poésie moderne : de l'écriture néo-classique jusqu'à une poésie expérimentale pouvant jouer uniquement sur la matérialité graphique ou phonique du langage comme le font les dadaïstes, les lettristes, l'OULIPO (Ouvroir de Littérature Potentielle). Toute cette

production expérimentale repose sur une réflexion de la poésie sur elle-même et donc sur le langage.

Le discours de la science avec, notamment, l'essor de la philologie et de la grammaire comparée a induit le poète à revenir sur sa propre conception de la fonction poétique.

Mallarmé prend une position critique par rapport à la poésie à travers la sienne propre. Selon Michel Foucault « la grande tâche à laquelle s'est voué Mallarmé [...] c'est celle qui nous domine maintenant ; dans son balbutiement, elle enveloppe tous nos efforts d'aujourd'hui pour ramener à la contrainte d'une unité peut-être impossible l'être morcelé du langage. L'entreprise de Mallarmé pour enfermer tout discours possible dans la fragile épaisseur du mot, dans cette mince et matérielle ligne noire tracée par l'encre sur le papier [...] » (Foucault M., 1966, p. 316-317).

La rupture moderniste introduit un changement de paradigme dans l'épistémè de la culture occidentale ; le langage devient un objet d'étude et c'est ce dont témoigne le travail de Mallarmé.

Auparavant la poésie se construisait, résultait d'une esthétique, reflet d'une époque et d'une conception du beau, édictant les lois qui fixaient les règles de l'harmonie. Tandis que Mallarmé lui statue sur la fonction même qu'il confère à sa poésie et à la poétique. Il veut faire une poésie qui soit monstrative de sa fonction même, son écriture est auto-réflexive.

Il fait de nombreuses recherches philologiques (Mallarmé S., 1945, *Petite Philologie à l'usage des classes et du monde, les mots anglais* [1877], p.881-1053), linguistiques, apprend même l'anglais dans l'unique but de mieux lire A. E. Poe. Il considère ses nombreuses études linguistiques comme essentielles pour l'élaboration de son œuvre, puis se montre plus ambivalent pour ne laisser apparaître que le côté esthétique.

## LE NÉOLOGISME CHEZ MALLARMÉ

La fabrication de néologismes va s'avérer essentielle dans sa poétique. Il perçoit la nécessité de passer par le détour d'une langue étrangère, l'anglais, pour se dégager des réseaux d'associations habituelles

et découvrir une façon de renouveler radicalement la poésie française en l'affranchissant de normes esthétiques dépassées. Il ne s'agit pas d'intégrer des mots étrangers à sa langue, dans ses poèmes, mais de trouver dans la langue des mots particuliers à fort pouvoir d'évocation poétique tel le « *Nevermore* » du poème d'Edgard Poe « Les corbeaux », (« *The Raven* »).

« L'immense effet du refrain » induit par le mot de *Nevermore* par son impact en fait un modèle poétique pour Mallarmé : « C'est un des plus beaux mot anglais par son idée si triste, et c'est un son lugubre qui imite admirablement le croassement guttural du sinistre visiteur ». Il s'agira donc d'identifier dans la langue de tels mots noyaux sur lesquels puisse reposer tout le poème.

Le vers, en conséquence doit pallier l'imperfection de la langue aux limites de toute langue. Cette imperfection Mallarmé l'observe : « A côté d'*ombre*, opaque, *ténèbres* se fonce peu ; quelle déception, devant la perversité conférant à *jour* comme à *nuît*, contradictoirement, des timbres obscur ici, là clair » (Mallarmé S., 1945, « Crise de vers », [1895], p. 364). A la poésie revient donc le privilège de remédier au défaut de la langue avec « le vers qui de plusieurs vocables refait un mot total, neuf, étranger à la langue et comme incantatoire » (Mallarmé S., 1945, [1886], p.858).

Il s'agit donc de l'invention d'un nouveau morphème dont le sens est l'effet de sa corrélation au réel de la jouissance. C'est à dire qu'il s'agit de créer ce mot unique qui manque à la langue où son et sens se répondent. C'est ainsi que selon Mallarmé « *le vers* : lui, philosophiquement rémunère le défaut des langues » (Mallarmé S., 1945, [1895], p. 364).

En élaborant de nouveaux principes de composition poétique il se livre dans la cellule de ses poèmes à des expériences sur la langue avec l'intention de procéder avec la rigueur d'un protocole scientifique.

J.-C. Milner (2019) nous livre son analyse de « *Ptyx* » (Mallarmé S., 1945, [1895], p. 68), ce néologisme emblématique forgé volontairement par Mallarmé et inclus dans l'un de ses poèmes en alexandrins. Sans titre il est désigné par le début du premier vers « Ses purs ongles très haut... » (1887).

Avec ce néologisme Mallarmé crée ainsi un mot étranger à sa langue et à toute langue. Il cherchera

d'ailleurs la confirmation de son invention...

Pour J.-C. Milner (2019) peu importe que ce mot soit ou non dans le dictionnaire « *ptyx* » a une signification qui est impossible à déterminer en dehors du poème. Ainsi, « Le *ptyx* jouerait dans l'univers et dans la langue du poème le même rôle que le *mana* dans les langues et les sociétés mélanésiennes » (Lévi-Strauss C., 1950) il renverrait à un « signifiant flottant ». Il s'oppose à l'absence de signification sans comporter par lui-même une signification, ce qui est le propre du phallus symbolique. Il renvoie au vide, au rien, à l'ensemble vide en fonction dans l'axiome de fondation (Cf. Badiou A., 1990, p. 93).

De même dans l'espace du poème ce qui qualifie le mot « *ptyx* » c'est ce vers « abolit bibelot d'inanité sonore » (Milner J.C. 2019, p. 51-52). C'est le signifié qui est apporté à l'intérieur du poème même au signifiant *ptyx*. Autrement dit, *ptyx* ne veut rien dire et le dernier vers vient redoubler la signification de *Ptyx* : le Néant (« cet unique objet dont le néant s'honore » ) (Milner J.C. 2019, p. 51). « *Ptyx* » est ce mot inconnu à la langue qui n'a pour référent que le rien, le trou connoté sur le grand graphe de Lacan, S de grand A barré (S A/).

Milner considère que les deux mots « *nul ptyx* » forment une unité indissociable sur laquelle repose le poème, elle en forme le centre.

Mallarmé nous l'avons évoqué avait probablement les connaissances linguistiques et philologiques d'un amateur éclairé de son temps et donc une certaine conception de l'indo-européen avant la révolution introduite par les néogrammairiens allemands et Ferdinand de Saussure. Ce qui amène l'hypothèse à propos de *nul ptyx* : « cette séquence constitue donc l'ossature consonantique et semi-consonantique de tout mot indo-européen possible [...] » (Milner J.C., 2019, p. 57). Car pour Mallarmé une racine c'est « un assemblage de lettres, de consonnes souvent, montrant plusieurs mots d'une langue comme disséqués, réduit à leur os et à leurs tendons, soustraits à leur vie ordinaire, afin qu'on reconnaisse entre eux une parenté secrète [...] d'où l'on pourrait conclure de bon droit que les milliers de mots d'une langue sont apparentés entre eux » (Mallarmé S., 1945, « Les mots anglais », [1877], p. 919).

Cette conjecture résout la difficulté que Mallarmé

résumera plus tard par « les langues imparfaites en cela que plusieurs ». Elle ramène à l'unité la pluralité des langues indo-européennes et dans chaque langue, la pluralité des mots qu'elle contient... cette ossature serait sans voyelle, imprononçable tout en étant sonore...

Ainsi, le deuxième temps de l'analyse du néologisme de *Ptyx* amène à considérer un phénomène de translation par glissement de phonèmes « au lieu que les phonèmes soient repris à l'identique, ils sont systématiquement transformés en phonèmes de propriétés opposées » (Milner J.-C. 2019, p. 60).

Milner passe par une analyse phonologique approfondie pour nous montrer la construction savante effectuée par le poète. A partir de *nl ptyx*, par translation, Mallarmé constituera en un second temps par « un principe de délégation » des phonèmes, un anagramme inversé ou « anti-anagramme »<sup>2</sup> d'où résultera *Ptyx* = Anatole, un septuor de sept lettres qui renvoie au prénom de son fils mort. « La séquence, en ses sept signes typographiques, recompose le Mot de tous les mots possibles, à la fois unique et divers » (Milner J.-C. 2019, p.57).

Nous pouvons donner à « Anatole », cet anti-anagramme, la valeur d'un signifiant du Nom-du-Père. Ainsi la dimension auto-réflexive de l'écriture de Mallarmé repose-t-elle sur la relation au semblant dont le sujet est l'effet.

## LA GRUNDSPRACHE ET LE PTYX

### La langue des voix : la *Grundsprache*

Examinons maintenant l'analyse structurale faite par Lacan du délire de Schreber.

Lacan s'oppose à Jaspers à propos du concept de *processus psychique* car, dit-il, « le symptôme si on sait le lire, n'est plus clairement articulé (que) dans la structure même » (Lacan J., 1966, [1958], p. 537).

<sup>2</sup> Cf. Miner J.C., affirme qu'« au lieu que les phonèmes soient repris à l'identique, ils sont systématiquement transposés en phonèmes de propriétés opposées », in Profil[...], ibid., p.60.

Il s'agit de la structure du signifiant. Le symptôme articulé dans la structure est donc d'emblée posé au niveau littéral.

Lacan conteste le terme de « processus » et il y oppose celui de la relation de l'homme au signifiant en ayant recours à ce qu'il appelle les déterminants radicaux de la structure. Les hallucinations verbales manifestent la « structure de la parole, en tant que cette structure est déjà dans le *perceptum* » (Lacan J., 1966, [1958], p. 537) soit le perçu pour indiquer que c'est le signifiant qui entraîne la signification et que cela ne se situe pas au niveau sensoriel, étant donné que dans la signification l'allocutaire va au-devant du locuteur découper le flux verbal de celui-ci en apportant la grille, le tamis qui en permet la lecture, la signification. « [...] *il y a un lien entre l'ouïr et le parler qui n'est pas externe, au sens où on s'entend parler, mais qui se situe au niveau même du phénomène du langage. C'est au niveau où le signifiant entraîne la signification, et non pas au niveau sensoriel du phénomène, que l'ouïr et le parler sont comme l'endroit et l'envers. Ecouter des paroles, y accorder son ouïr, c'est déjà y être plus ou moins obéissant. Obéir n'est pas autre chose, c'est aller au-devant, dans une audition* » (Lacan J., 1981, 155). Ce passage du séminaire nous éclaire sur le mécanisme de l'interprétation délirante.

Lacan dans son analyse du phénomène hallucinatoire a recours au discriminant de la linguistique et distingue les phénomènes de code, et les phénomènes de message.

### Phénomène de code:

Il reprend l'étude magistrale faite par Freud du cas du Président Schreber (Freud S., 1973, [1911], p.263-324) qui au moment du déclenchement de sa psychose se trouve confronté à l'émergence du vide énigmatique de la signification. Ce vide de la signification c'est le point de départ de la sériation. On voit là une mise en ordre par rapport à un premier retour de la signification sur elle-même comme son degré zéro. La combinatoire phonématique s'arrime à ce degré zéro de la signification.

Il y a alors l'émergence de ce que ce que G.G. de Clérambault a appelé automatisme mental d'où résultent les voix qui font usage de la

*Grundsprache* (la langue-de-fond) constituée par un allemand quelque peu archaïque. Cette partie des phénomènes est spécifiée en des locutions néologiques. Il s'agit de mots nouveaux composés selon les règles de la langue du patient, ici la langue allemande. Ce sont les hallucinations qui informent le système des formes et des emplois que constitue le néocode. On retrouve la répétition de la structure de base, signification de signification à partir du néologisme. C'est pour cela que Lacan nous dit qu'il s'agit du *message autonome*.

Les linguistes appellent « *messages autonomes pour autant que c'est le signifiant même (et non ce qu'il signifie) qui fait l'objet de la communication mais cette relation, singulière mais normale, du message à lui-même, se redouble ici de ce que ces messages sont tenus pour supportés par des êtres dont ils énoncent eux-mêmes les relations dans des modes qui s'avèrent être très analogues aux connexions du signifiant* » (Lacan J., 1966, p. 537-538).

Ce redoublement du message par des êtres signifie que le sujet de l'inconscient n'est pas refoulé, (« inconscient à ciel ouvert »), et qu'il est interprété par le sujet comme venant d'un petit autre. Il s'agit de la régression topique au stade du miroir.

### Phénomène de message :

C'est ici que se pose la question du sujet qui relève de ce que Lacan appelle messages de code.

Le sujet, en tant que signifiant prenant place dans la chaîne, a une fonction particulière que les linguistes ont appelée terme-index ou *shifter*.

En effet, ce signifiant indique la place du sujet dans les conditions imposées par la relation du locuteur à l'allocutaire, en fonction de celle-ci, il est attribué à l'un ou à l'autre. Étant donné l'instabilité de la position du sujet dans ce que Lacan appelait les *phénomènes de franges* où la relation du dehors et du dedans est indistincte il se produit une coupure dans la chaîne signifiante, lorsqu'il s'agit de l'attribution de l'intention de signification du côté du locuteur il y a les messages interrompus.

Schreber nous donne les exemples suivants (S. 217-XVI) (Schreber D.P., 1975, [1903], p. 181) :

« Maintenant je vais me »,

« Vous devez quant à vous »,

« Je vais y bien », etc.

Nous résumons ce qui précède par la citation suivante à propos de la relation du système à sa propre constitution de signifiant : La « *Relation ici du système à sa propre constitution de signifiant qui serait à verser au dossier de la question du métalangage, et qui va à notre avis démontrer l'impropriété de cette notion si elle visait à définir des éléments différenciés dans le langage.*

*Remarquons d'autre part que nous nous trouvons ici en présence de ces phénomènes que l'on a appelés à tort intuitifs, pour ce que l'effet de signification y anticipe sur le développement de celle-ci. Il s'agit en fait d'un effet du signifiant, pour autant que son degré de certitude (degré deuxième : signification de signification) prend un poids proportionnel au vide énigmatique qui se présente d'abord à la place de la signification elle-même.* » (Lacan J., 1966, p. 537-538).

### Schreber « philologue »

Ce sont les messages autonomes « pour autant que c'est le signifiant même (et non pas ce qu'il signifie) qui fait l'objet de la communication » (Lacan J., 1966, [1958], p. 538). Et, dans un second temps, les significations de ces mots parviennent à Schreber comme la raison de ses premiers messages, comme un décodage.

Il se trouve tel un philologue à l'égard de la langue de fond, qu'il dit être « un allemand quelque peu archaïque, mais toujours rigoureux qui se signale tout spécialement par sa grande richesse en euphémismes » (S. 13-I) ou bien encore « à sa forme authentique pour ses traits de noble distinction et de simplicité » (S. 167-XII), (Lacan J., 1966, [1958], p. 537). La langue-de-fond serait ainsi la langue d'origine de l'allemand, c'est en cela qu'elle fonctionne selon une régulation spécifique.

En ce point nous retrouvons l'origine du langage pour le sujet comme l'origine de la langue fondamentale hallucinatoire dans cet espace où la

mère introduit *l'infans* dans l'habitat du langage. Du fait d'un en-deçà même de la régression topique au stade du miroir, c'est le temps de la *Bejahung* (l'introjection du signifiant).

Dans l'échange du babil ce sont les phonèmes de la langue maternelle qui vont être introjectés. C'est à ce niveau où se situe les morphèmes que se trouve la combinatoire des néologismes chez Schreber.

Néanmoins à partir de ce que ses hallucinations vont traduire pour lui (c'est-à-dire les messages), (Lacan J., 1966, [1958], p. 539) il va pouvoir commencer à élaborer son lexique. Les voix traduisent, l'informe sur le sens et Schreber va alors construire un délire, réorganiser son monde en édifiant sa mythologie : « l'inconscient à ciel ouvert ».

### La langue du poème: le ptyx

Mallarmé se trouve, lui aussi, confronté au vide de signification dans ce moment décrit dans un poème en prose « Le démon de l'analogie » (Mallarmé S., 1945, « Le démon de l'analogie, [1897], p.272-273) en 1864 à Tournon quand se développe ce qu'il appelle le « mal » (Cf. Mallarmé, *Correspondance*, 1995).

Ainsi, dans ce poème en prose Mallarmé écrit :

« Des paroles inconnues chantèrent-elles sur vos lèvres, lambeaux maudits d'une phrase absurde ?

Je sortis de mon appartement avec la sensation propre d'une aile glissant sur les cordes d'un instrument, traînante et légère, que remplaça une voix prononçant les mots sur un ton descendant : 'La Pénultième est morte', de façon que *La Pénultième*

Finit le vers et Est morte se détacha de la suspension fatidique en le vide de signification. Je fis des pas dans la rue et reconnus en le son *nul* la corde tendue de l'instrument de musique [...] La phrase revint, virtuelle dégagee d'une chute antérieure de plume ou de rameau, dorénavant à travers la voix entendue, jusqu'à ce qu'enfin elle s'articula seule, vivant de sa personnalité. [...] ».

« La phrase revint virtuelle » Mallarmé évoque ainsi dans ce poème un phénomène de phrases obsédantes, de paroles imposées qui l'assaillent,

s'extériorisent et se sonorise telle qu'« une voix prononçant les mots sur un ton descendant : « La pénultième / Est morte [...] » (Mallarmé S., 1955, [1897], p. 272)

La phrase « La pénultième est morte » - « phrase absurde », « en le vide de signification » est d'autant plus signifiante que quelque chose se détache, se casse quand « le son *nul* » se dégage et qu'il se trouve avec la nullité de la phrase.

Un mot se scinde et de sa destruction renaît un autre mot qui surgit et « se détacha de la suspension fatidique plus inutilement en le vide de signification ». Il y a une césure dans le vers dans les mots, et la voix doit marquer « un silence » après le mot « Pénultième » dans lequel Mallarmé trouve « une pénible jouissance » : 'La Pénultième' puis la corde de l'instrument, si tendue en l'oubli sur le son *nul*, cassait sans doute et j'ajoutais en matière d'oraison : ' Est morte' [...] » (Mallarmé S., 1955, [1897], p. 273). Ces propos nous révèlent l'effroi, l'angoisse du poète.

Dès ce texte Mallarmé recourt à la science « alléguant, pour me calmer, que, certes, pénultième est le terme du lexique qui signifie l'avant-dernière syllabe des vocables, et son apparition, le reste abjuré d'un labeur de linguistique par lequel quotidiennement sanglote de s'interrompre ma noble faculté poétique » (Mallarmé S., 1955, [1897], p. 273).

Nous percevons ici ce qui formera la trame future de son expérience concernant la linguistique (Mallarmé 1945, « Les mots anglais » [1897], p. 886-1046). Ce n'est pas un travail distinct de celui de création mais elle sera peut-être un rempart de sa raison contre ce qu'il découvre dans ce travail sur la langue, dans la brisure des mots. Quelque chose de l'ordre d'une révélation, d'une expérience intérieure que nous pourrions dire initiale où se révèle quelque chose de l'ordre de la voix et de phénomènes apparentés aux épiphanies de Joyce.

Notons que Mallarmé fût sans aucun doute un modèle sinon un maître pour Joyce (Cf. Hayman D. 1956) qui perçut toute l'importance pour lui des propos de « Crise de vers » et de la construction de « Un coup de dés » et qui seront des ferments pour l'écriture d'*Ulysse* et de *Finnegans Wake*.

C'est en creusant le vers que Mallarmé découvre cet

« évanouissement d'être » (Richard J.P., 1961, p.71). Dans une lettre à Henri Cazalis (28 avril 1866) il écrit : « Malheureusement, en creusant le vers à ce point, j'ai rencontré deux abîmes, qui me désespèrent. L'un est le Néant, auquel je suis arrivé sans connaître le Bouddhisme [...] l'autre le vide que j'ai trouvé est celui de ma poitrine [...] je ne puis respirer plus longuement » (Mallarmé 1995 [1866], p. 207-208).

Nous avons vu que le poète dans un premier temps est en proie à une douloureuse expérience subjective et il va ensuite dans un deuxième temps construire un dispositif expérimental.

Nous avons vu que dans les quatorze vers du poème « Ses purs ongles très haut » Mallarmé réduit la langue aux dimensions du poème comme dans un protocole expérimental, portant sur le signifiant et le signifié.

« Ptyx » est un néologisme comme tel, il fait partie d'un néo-code. Le poème peut être mis alors en parallèle avec la construction qu'opère Schreber avec son délire.

Autrement dit, le néo-code appartient au poème comme le néologisme schreberien appartient à la *Grunsprache*. Dans le poème il y a donc deux messages sur le code à l'intérieur du poème.

Le premier « Aboli, bibelot d'inanité sonore » c'est un message sur le code qui est représenté par le néologisme « ptyx » à l'intérieur du poème. Et le deuxième message sur le code c'est « le seul objet dont le néant s'honore ». Dans un cas comme dans l'autre nous retrouvons la relation du système à sa propre constitution de signifiants qui fût le point de départ du délire schreberien.

Ainsi lorsque Lacan dit que « La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde », il faut comprendre, à partir de la problématique du *sinthome* (Lacan J. 2005,[1975-1976]) que le sujet devient l'effet du semblant qu'il invente dans la relation au réel de la jouissance, S de A barré (S A/). Alors que pour le délire « ... le sujet se situe par rapport à l'ensemble de l'ordre symbolique » ; en effet si nous reportons au schéma I (Lacan J., 1966, [1958], p. 571) des *Écrits*, nous y trouvons la notation Nom-du-Père zéro, Phallus zéro, soit l'abolition de ce qui fonde l'ordre symbolique, à reconstruire. Ainsi la différence et l'analogie de construction chez Mallarmé et chez Schreber se situe dans l'espace du réel de la langue, comme l'intervalle topologique entre les schémas R et le schéma I (Lacan J., 1966, [1958], p. 553 et 571), le manque et la forclusion.

## RÉFÉRENCES

A. Badiou *Le nombre et les nombres*, Paris, Seuil, 1990.

Foucault M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

Freud S., « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (*Dementia paranoides*), Le Président Schreber » 1911, in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1973, p. 263-324.

Hayman, D. *Joyce et Mallarmé, Les éléments mallarméen dans l'œuvre de Joyce*, t.1 et 2, Paris, Les lettres moderne, 1956.

Lacan J. *Le Séminaire, livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

Lacan J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

Lacan J., *Le Séminaire, livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

A. Badiou *Le nombre et les nombres*, Paris, Seuil, 1990.

Foucault M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

Freud S., « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (*Dementia paranoides*), Le Président Schreber » 1911, in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1973, p. 263-324.

Hayman, D. *Joyce et Mallarmé, Les éléments mallarméen dans l'œuvre de Joyce*, t.1 et 2, Paris, Les lettres moderne, 1956.

Lacan J. *Le Séminaire, livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

Lacan J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

Lacan J., *Le Séminaire, livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

Lacan J., *Le Séminaire livre XXIII, Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005.

Mallarmé S., *Œuvres complètes*, La pléiade, Paris, Gallimard, 1945.

Mallarmé S., *Correspondance*, Gallimard, 1995.

Lévi-Strauss C. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 1950.

Mallarmé S., *Correspondance*, Paris, Gallimard, p. 207-208.

Milner J.C., *L'Oeuvre Claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.

Milner J.C., *Profil perdu de Stéphane Mallarmé. Court traité de lecture 2*. Paris, Verdier, 2019.

Richard J.P., *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Seuil, 1961.

## La metodología transversal del sujeto lógico

Lectura retroactiva del texto de Lacan “El tiempo lógico y el aserto de certitud anticipada” de 1945, a partir de los tres registros, Real, Simbólico e Imaginario

## The transversal methodology of the logical subject

Retroactive reading of Lacan’s text “Logical time and the assertion of anticipated certainty” from 1945, based on the three registers, Real, Symbolic and Imaginary

ANA VICTORIA SALDARRIAGA A. \*

### RESUMEN

¿Cómo se sitúa el sujeto que lee, investiga o escribe respecto a los contenidos que transmite? En ámbitos académicos la cuestión se zanja sugiriendo que se escriba en tercera persona en aras a la objetividad. Aunque en algunos casos es necesario, ese uso indiscriminado y a ciegas tiene el efecto de excluir, justamente, aquello que puede humanizar cualquier ejercicio de la palabra: el sujeto de la enunciación. Este artículo parte de la hipótesis de que el texto de Lacan El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada de 1945 contiene esclarecimientos y orientaciones sobre ese hecho esencial que es el de llegar a situarse, lógicamente, como sujeto en un texto oral o escrito. Y esto no sólo en el psicoanálisis, sino también en la academia, la cotidianidad, la política o el humor. Así pues, el artículo extrae y sigue las lógicas del sujeto en las tres instancias del tiempo lógico, propuestas por Lacan: el instante de ver, el tiempo para comprender y el momento de concluir.

### PALABRAS CLAVE

Tiempo lógico | enunciación | enunciado | sujeto lógico | objeto | yo | sujeto real | sujeto imaginario | sujeto simbólico | lógica colectiva

### ABSTRACT

How does the subject who reads, investigates or writes, position himself with respect to the contents he transmits? In academic settings, the issue is resolved by suggesting that it be written in the third person for the sake of objectivity. Although in some cases it is necessary, this indiscriminate and blind use has the effect of excluding, precisely, that which can humanize any exercise of the word: the subject of the enunciation. This article is based on the hypothesis that Lacan’s text “The Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty” from 1945, contains clarifications and orientations on that essential fact, which is to get to position oneself, logically, as a subject in an oral or written text. And this not only in psychoanalysis, but also in academia, everyday life, politics or comedy. Thus, the article extracts and follows the logics of the subject in the three instances of logical time, proposed by Lacan: the instant of seeing, the time for understanding and the moment of concluding.

### KEY WORDS

Logical time | enunciation | enunciate | logical subject | object | I | real subject | imaginary subject | symbolic subject | collective logic

\* Psicoanalista, Miembro de la AMP y de la NEL-Medellín. Docente de cátedra de la Universidad de Antioquia (Medellín) ana.victoria.5678@gmail.com

A Pierre Naveau, *in memoriam*<sup>1</sup>

## EL PROBLEMA DEL SUJETO EN EL TEXTO

Una de las aspiraciones académicas, en general, y que, de manera particular, cobra mayor relevancia en los niveles universitarios es que el estudiante “se apropie” de lo que escribe o dice. Esto implica, en los términos de uno de mis antiguos profesores de lingüística, “asumirse como sujeto en el texto”, algo que, según él, es lo más difícil de todo cuanto se escribe. En esa época, yo no entendía muy bien porqué lo decía, hasta el día en que conocí y comencé a estudiar el texto de Lacan “*El tiempo lógico y la aserto de certidumbre anticipada*” (Lacan, 1945[1989]). Obviamente, el profesor no podía explicar, desde su especialidad, la psicolingüística, esa dificultad ni los caminos concretos para resolverla. El propósito de estas líneas es mostrar cómo ese artículo de Lacan esclarece el problema del sujeto en el texto escrito o pronunciado y nos deja orientaciones para su resolución en un campo de interés muy amplio, ya sea dentro o fuera del psicoanálisis.

## SOBRE SU VIGENCIA Y ACTUALIDAD

A pesar de su antigüedad, pues Lacan escribe el artículo en 1945, podemos decir que conserva su vigencia, al menos, por dos razones consideradas desde el devenir mismo de su enseñanza. En primer lugar, porque, hasta el final de ésta, él volvió sobre sus proposiciones de manera retroactiva, a la luz de los nuevos horizontes que iba abriendo en sus seminarios. Así lo encontramos referenciado en el seminario 20, *Aún* (1972-73) a la luz del objeto *a*; en el 23, *El sinthome* (1975-76), a la de la temporalidad joyciana; o en el 26, *La topología y el tiempo* (1978-79), a la de esos dos términos que trabaja en el seminario<sup>2</sup>. Y, en segundo lugar, porque el título de su seminario 25 (1976-77), *El momento de concluir*, es una de las tres modulaciones del tiempo lógico

<sup>1</sup> Pierre Naveau fue psicoanalista, AE y miembro de la ECF y de la AMP. Le dedico este artículo en el 75 aniversario de su nacimiento, el 26 de abril del 2022, como muestra de mi gratitud.

<sup>2</sup> La comisión de carteles de la NEL-Medellín, de la que soy responsable por este periodo 2020-22, presentará un trabajo al respecto en una noche de Escuela del mes de agosto del 2022. Quedará un video en el Youtube de Medios de la NEL-Medellín.

formuladas en el artículo. Las otras dos son “el instante de la mirada” y “el tiempo para comprender”. Es decir, que Lacan ha venido pensando su propia enseñanza, en esos términos formalizados desde 1945.

De esta manera, podríamos considerarlo como un “punto de capitón” en el psicoanálisis; es decir, como uno de aquellos textos que recogen lo que el autor había pensado al respecto hasta ese momento y que le permitirán ulteriores consideraciones de manera retroactiva o *après-coup*<sup>3</sup>. Al tratar su texto desde esta perspectiva lógica, Lacan lo saca de la perspectiva historiográfica o epistemológica desde la que podría considerársele, pues no lo deja en la prehistoria del psicoanálisis ni lo hace objeto de lo que se llama una “ruptura epistemológica”. Razones, pues, que, a mi juicio, dan prueba de su vigencia.

En ese sentido, como punto de capitón dentro de la enseñanza misma de Lacan, podríamos pensar que el artículo revela algunos de los caracteres que lo calificarían, en otros términos, de “clásico” y que, en consecuencia, ha estado sometido a las vicisitudes de la lectura de un libro tal. En primer lugar, la de su lectura efectiva. Como lo expresa Borges: “Clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad” (Borges, 1952). Lacan mismo y muchos de nosotros podemos dar fe de una “misteriosa lealtad” a ese texto escrito después de la guerra. En segundo lugar, tenemos el caso contrario: clásico es un libro que nadie lee, pero del que todo el mundo habla”. Adornan o llenan los estantes de las bibliotecas, convirtiéndose en una suerte de intocables, libros sagrados o motivos de celebraciones. Cito nuevamente a Borges: “El Quijote -me dijo Menard- fue ante todo un libro agradable; ahora es una ocasión de brindis patriótico [...]”. Así, también ocurre que el artículo de Lacan se olvide o pueda reducirse a meras lecturas “de oídas” (Borges, 1939 [1996], p. 450).

<sup>3</sup> Cf. El video en la que extraigo el término “punto de capitón” de la enseñanza de Lacan, a propósito de un texto de Freud. Minuto 3 y ss.: <https://www.youtube.com/watch?v=cxT2SBaTYi8>

Este último caso trae dos consecuencias, también contrarias en cierto sentido. La primera es que, entonces, dichas lecturas se constituyen en una especie de “teléfono roto” a través del cual se tejen malentendidos que cubren y falsean tanto los contenidos del texto como aquello que realmente el autor nos quiso transmitir con ellos. En ese sentido, espero que estas líneas contribuyan en algo a aclarar algunos de los malentendidos que circulan sobre este artículo de Lacan y a restituirle su valor, como un texto “punto de capitón” en el psicoanálisis o como un clásico al que, efectivamente, volvamos y leamos. Pues no sólo su antigüedad o aspecto de “intocable” puede apartarnos de él. Sus letras son exigentes en lecturas y relecturas que, a su vez, deberán someterse al mismo tiempo lógico que formulan; un tiempo independiente del tiempo cronológico.

La segunda consecuencia es que, aunque no se lo haya leído, se hace alusión a él nombrando con alguna frecuencia, al menos en ámbitos lacanianos, las tres instancias del tiempo lógico: instante de ver, tiempo para comprender y momento de concluir. Algo así como lo que ocurre con la lectura de la primera parte de *Don Quijote* (1605), según Cervantes, cuando en la segunda, de 1615 hace decir a uno de esos lectores: “Eso no -respondió Sansón-, porque es tan clara, que no hay cosa que dificultar en ella: los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran; y, finalmente, es tan trillada y tan leída y sabida de todo género de gentes, que apenas han visto algún rocín flaco, cuando dicen: “Allí va Rocinante” (Cervantes, 1615 [2005]). De igual manera, basta que haya algún indicio temporal en cualquier evento o análisis para que se escuche nombrar alguna de esas tres modulaciones del tiempo lógico. El solo nombre da una idea de lo que se trata, aunque no se haya leído o entendido en qué consiste. Este acierto de la triple fórmula lacaniana es una razón de que no se trata sólo de un texto vigente, sino susceptible de cobrar actualidad en diversos contextos.

Enseguida veremos otras razones de su vigencia y actualidad desde la enunciación misma de Lacan. Pero, para finalizar este apartado, quisiera traer un motivo más, entre las muchos que hay, desde su contenido mismo. Se trata del hecho de que términos que constituyen parte de la estructura conceptual del psicoanálisis entran, ya desde esa época, en función y operan en las consideraciones sobre el tiempo lógico y sus sujetos. Tomo algunos de ellos, a saber, “real”, “imaginario”, (de los que nos

ocuparemos pronto), significante (Lacan, p. 193), angustia (Lacan, p. 197) y, obviamente, el tiempo mismo.

### ¿UNA LECTURA RETROACTIVA? ¿POR QUÉ? ¿EN QUÉ CONSISTE?

Hay muchas maneras de leer un texto. Cada lector va encontrando la suya propia. En mi caso, por ejemplo, tratando de esclarecer algunos conceptos y contenidos en la obra de Lacan, me encontré con su enunciación y me di cuenta de esa manera suya de leer, *après-coup*, sus propias elaboraciones. Es decir, teniendo más en cuenta el tiempo lógico de las mismas que el cronológico. Me di cuenta, además, de que, en general, es así como se procede en psicoanálisis, ya sea en la clínica, la investigación, la lectura o la escritura. Por ello, no propongo la lectura histórica de un “viejo” texto, sino la retroactiva de un texto esencial.

Además, Lacan le da al artículo, en sus *Escritos*, un lugar que podemos calificar de “retroactivo”. Lo cito:

Nos fue pedido en marzo de 1945 por Christian Zervos que colaborásemos con cierto número de escritores en el número de reaparición de su revista, *Les cahiers de l'art*, concebido con el designio de colmar con el elenco de su sumario un paréntesis de cifras de su tapa: 1940-44, significante para muchas gentes.

Nos lanzamos con este artículo, perfectamente al tanto de que ello equivalía a hacerlo inmediatamente inencontrable.

Ojalá resuene con una nota justa entre el antes y el después donde lo colocamos aquí, incluso si demuestra que el después hacía antesala para que el antes pudiera tomar su fila. (Lacan, 1945 [1989], p. 187)

A primera lectura, esta última frase que subrayo es incomprensible. Pero nos da un indicio de lo que él mismo entiende por “retroactivo”. Esclarezcámosla un poco con otras expresiones en la que Lacan se refiere retrospectivamente a estos inicios de su enseñanza.

Como se sabe, él publica sus *Escritos* en 1966, a la altura de sus seminarios 13, *El objeto del psicoanálisis* y 14, *La lógica del fantasma*. Se trata de la recopilación de textos escritos entre 1936 y 1966. Su organización no es estrictamente cronológica, aunque guarda una cierta sucesión temporal. En ese sentido, se destacan tres textos que constituyen dos partes independientes de las otras cuatro que componen el libro, las partes Uno y Tres. Transcribo esa distribución en el índice para que pueda apreciarse mejor lo que quiero decir:

#### UNO

Obertura de esta recopilación (1966)

El seminario de La carta robada (1955)

#### DOS

De nuestros antecedentes (1966)

[Cinco textos]

#### TRES

El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma (1945).

Intervención sobre la transferencia (1951)

#### CUATRO

*Del sujeto por fin cuestionado* (1966)

Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (1953)

[Ocho textos más]

#### CINCO

[Seis textos]

#### SEIS

[Seis textos]

Aunque hay seis partes enumeradas, nosotros podemos leer tres grandes partes siguiendo los tres títulos en cursiva con los que Lacan precede algunas de ellas. Se trata de breves opúsculos fechados el año de la publicación de los *Escritos*, 1966, a través de los cuales presenta, de manera retroactiva, los textos salidos de su pluma 20 o 30 años atrás. La parte "Uno" que abre el libro está compuesta por el primero de dichos títulos, la *Obertura*, cosa que es comprensible, y, de manera significativa por el texto sobre el cuento de Poe. Como puede observarse, la parte "Tres" está situada entre los otros dos grandes títulos: *De nuestros antecedentes* y *Del sujeto por fin cuestionado*, sin ningún título retroactivo. Constituida justamente por nuestro texto en cuestión *El tiempo lógico* (1945) e *Intervención sobre la transferencia* de 1951, se nos aparece como un paréntesis en la secuencia. ¿Por qué Lacan le da ese lugar? Creo que, al menos, la respuesta para el que nos interesa está al principio de esa frase enigmática con la que lo situaba en *après-coup* y ya citada: "Ojalá resuene con una nota justa entre el antes [*De nuestros antecedentes*] y el después [*Del sujeto por fin cuestionado*] donde lo colocamos aquí, incluso si demuestra que el después hacía antesala para que el antes pudiera tomar su fila". Podemos concluir que ese lugar es un indicio del carácter fundamental de ambos textos y que, junto con el *Seminario sobre La carta robada*, los tres son, sin duda, textos puntos de capitón o clásicos en el psicoanálisis.

Avancemos para esclarecer un poco más lo que Lacan quiere decir con ese carácter retroactivo que le da al artículo. Creo que estas tres citas, extraídas de *De nuestros antecedentes* (1966), pueden contribuir a ello:

1.- Sucede que nuestros alumnos se hacen la ilusión de encontrar "ya allí" aquello a lo que después nos ha llevado nuestra enseñanza. *¿No es bastante que lo que está allí no haya cerrado el camino? Tómese lo que aquí se dibuja en cuanto a una referencia al lenguaje como fruto de la única imprudencia que nunca nos ha engañado: la de no fiarnos de nada sino de esa experiencia del sujeto que es la materia única del trabajo psicoanalítico* (Lacan, 1966, p. 61).

2.- No es para ceder a un efecto de perspectiva el ver aquí ese primer delineamiento de lo imaginario, cuyas letras, asociadas con las de

lo simbólico y de lo real, **vendrán a adornar mucho más tarde, justo antes del discurso de Roma**<sup>4</sup>, los potes, para siempre vacíos por ser todos tan simbólicos, con que haremos nuestra triaca para resolver los azoros de la cogitación psicoanalítica. (Lacan, 1.966, p. 62)

3.- Nos encontramos pues con que **volvemos a colocar estos textos** [de la segunda parte] en **un futuro anterior**<sup>5</sup>: se habrán adelantado a nuestra inserción del inconsciente en el lenguaje. (Lacan, 1966, p. 65)

Algunos podrán decir que esto está muy bien, pero que, en el marco de su última enseñanza, seguramente la perspectiva habrá cambiado. Sin embargo, me parece que otra referencia nos autoriza a conservarla. Se trata del posfacio que Lacan escribe en 1973 a la edición que acababa de publicarse de su seminario de 1964, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, dictado nueve años atrás. Lo cito transcribiendo entre corchetes dos palabras que me parecen más acordes con el original en francés que las propuestas en la traducción de Paidós<sup>6</sup>: “Lo que me [sorprende] cuando releo lo que fue mi palabra es la seguridad que me preservó de hacer una necesidad respecto a lo que me [llegó] después” (Lacan, 1973 [1975]).

Pasemos entonces a examinar retroactivamente el tema del sujeto lógico en el artículo. Lo haremos a partir de los tres registros, ya que Lacan va a empezar por subrayar el estatuto real de dicho sujeto, diferenciándolo de los otros que son “reflejados”.

## UN PUNTO DE PARTIDA: EL TIEMPO LÓGICO NO ES EXCLUSIVO DEL PSICOANÁLISIS

Tomaré como punto de partida la referencia de

<sup>4</sup> Creo que Lacan se refiere aquí a su conferencia: *Lo simbólico, lo imaginario y lo real* de 1953.

<sup>5</sup> “Futuro anterior” corresponde, en español al futuro perfecto: “yo habré jugado”. En francés es: “j’aurai joué”.

<sup>6</sup> Paidós, p. 289: “Lo que me impresiona cuando releo lo que fue mi palabra es la seguridad que me preservó de hacer una necesidad respecto a lo que se me dio después”. En francés (Seuil, edición de Poche, p. 312): “Ce qui me frappe quand je relis ce qui fut ma parole c’est la sûreté qui me préserve de faire bêtise au regard de ce qui me vint depuis ».

Lacan a las otras esferas en las que, más allá del psicoanálisis, es posible reconocer la puesta en marcha de ese procedimiento lógico que le permite a un sujeto situarse como tal en el texto que pronuncia o escribe: “Sin duda estas formas encuentran fácilmente su aplicación en la práctica en una mesa de Bridge o en una conferencia diplomática, y hasta en la maniobra del “complejo” en la práctica psicoanalítica” (Lacan, 1945 [1989] p. 201). Quizás el lector, haya tenido ocasión de apreciarlo en su clínica, en caso de ser psicoanalista. De mi parte, puedo decir que, además de la clínica, las he encontrado también en la literatura y he visto sus efectos saludables cuando dichas formas lógicas se tienen en cuenta en el trabajo de lectura, escritura o investigación en ámbitos académicos, desde la escuela primaria, hasta los posgrados universitarios. Relatar algunas de estas aplicaciones prácticas exigiría otros artículos. Por lo pronto, espero que esta lectura retroactiva que ofrezco hoy del texto de Lacan permita al lector su reconocimiento, cualquiera que sea su campo de trabajo o reflexión. No sé si habrá otras vías de restituir el sujeto, excluido de la academia bajo el imperativo de escribir siempre en tercera persona, en aras de una pretendida objetividad, pero esta que nos esclarece Lacan, me parece de gran utilidad en ese fin. Quizás pueda servir a algunos otros.

## LA METODOLOGÍA TRANSVERSAL DEL SUJETO LÓGICO

Así, pues, me parece que el mérito de Lacan ha sido formalizar un método que atraviesa cualquier otro método de lectura e investigación, independientemente del campo de la actividad humana del que se trate, y que constituye, en su esencia, el método del psicoanálisis<sup>7</sup>. Podríamos decir que se trata de un trabajo inconsciente que uno puede identificar traslapado en las diferentes fases de cualquier metodología universitaria y que está en la base de las primeras investigaciones del niño, a edad muy temprana. Por estas razones me ha parecido bien referirme a dicho método

<sup>7</sup> Retroactivamente, podemos apreciar la manera cómo Freud había abierto sus surcos en artículos como “Recordar, repetir y reelaborar” de 1914 (Ammortortu, XII, p. 156-57). Y prospectivamente, lo vemos constituir el trabajo de lo que Lacan llamará muchos años después “el órgano de formación de su Escuela”, el cartel (Acta de Fundación, 1964).

en este artículo como “la metodología transversal del sujeto lógico”. Quizás contribuya a transmitir algo del psicoanálisis en la universidad; algo que le es esencial: su método de trabajo. Aún, por fuera de la aplicación clínica, esta metodología se revelará siempre como aquella que le permite a un ser humano asumirse como sujeto de su propia enunciación, en cualquier contexto y, muy especialmente, en el de la lectura y la escritura, con independencia de si sus contenidos pertenecen a las ciencias, a las artes o al mismo psicoanálisis.

### EL SUJETO LÓGICO EN SU ESTATUTO DE REAL

Aquello que el método del sujeto lógico pone en relieve es que, justamente, lo que vincula dos de los procesos más comunes en la academia, investigación y sustentación, es el sujeto y no sus objetos. En efecto, una cosa es el objeto de la investigación y otra muy distinta el objeto de la interlocución, es decir, la palabra que el sujeto debe proferir para declarar sus razones al otro. Pero, al contrario, el sujeto que investiga es el mismo que debe hacer la declaración final. En el texto sobre el tiempo lógico, podemos leer este doble proceso, a partir del problema propuesto por el director de una cárcel a tres prisioneros. Los dejará solos en una habitación sin espejos. Hay cinco círculos, que podemos suponer de cartón: dos negros y tres blancos. Él pondrá un disco en la espalda de cada uno de los tres, sin decirle cuál. Así que ninguno sabe qué círculo lleva a la espalda, pero puede ver el de los otros dos. Ese círculo en la espalda es el objeto de investigación, pues la idea es que cada uno pueda concluir cuál es su color sin hablar con los otros. Aquel que lo sepa podrá salir de la habitación y dar las razones de su conclusión. Este es el segundo proceso, que, en el lenguaje de nuestros días, podríamos llamar “sustentación”. En él lo que se pone en juego es, pues, la palabra del sujeto. Si las razones que expresa son satisfactorias, obtendrá su libertad.

Lacan muestra que el tiempo necesario para que se dé la investigación que concluye en la conclusión sobre sí, es decir, sobre el atributo que se lleva a la espalda, se modula en las tres instancias de tiempo que mencionamos más arriba: el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir (Lacan, 1945 [1989], p. 194). Estos tres momentos de la evidencia, como también los

llama Lacan, están separados por dos escansiones suspensivas o tiempos de detención, y son modulados en el texto mismo de la enunciación del sujeto que sostiene su conclusión. Esto implica que no debemos confundir el sujeto real del movimiento lógico, los sujetos que le permiten una reflexión sobre sí mismo y los sujetos de la enunciación que él asume durante la sustentación de su conclusión. Así lo aclara Lacan al principio del artículo: “Llamaremos A, al sujeto real que viene a concluir sobre sí mismo. B y C a los otros reflejados sobre la conducta de los cuales establece su deducción” (Lacan, 1945 [1989], p. 189). Y más adelante especifica: “A designa a cada uno de los sujetos en cuanto que está él mismo en la palestra y se decide o no a concluir sobre sí mismo. B y C son los otros dos en cuanto objetos del razonamiento de A”. (Lacan, 1945 [1989], p. 190). Indico el estatuto real del sujeto con azul y el imaginario con verde, de acuerdo con los colores con los colores con los que están identificados en el nudo borromeo del seminario 23, *El Sinthome* (Lacan, 1975-76 [2006], p. 70)

Aclaremos algunos términos. “Palestra” es, según el diccionario, el lugar en el que antiguamente se celebraban justas y torneos; y, más tarde, ejercicios literarios públicos. También designa el lugar desde donde se habla o actúa en público. Se dice, por ejemplo: “el que tenga algo que decir puede subir a la palestra”. La imagen de la izquierda muestra un entrenador griego en la palestra<sup>8</sup>; la de la derecha, una palestra de Pompeya.



<sup>8</sup> Atribuida al pintor de Bygos. Imagen tomada de “Palestra”. Wikipédia: <https://es.wikipedia.org/wiki/Palestra>



Sobre esta base, nos damos cuenta, con mayor razón, de lo que quiere decir ese estatuto de real con el que Lacan distingue al sujeto lógico: “en cuanto que está él mismo en la palestra y se decide o no a concluir sobre sí mismo”. Es decir, aquel que decide subir al “ruedo” para el torneo que decidirá sobre sí mismo y que, tendrá, entonces, al final de este, algo que decir al respecto. Es justamente, lo que ocurre con los testimonios del pase, según el dispositivo propuesto por Lacan para los analistas de su Escuela. En esos momentos el sujeto pone en juego todo su ser: cuerpo, voz y palabra.

Volviendo a la distinción de los registros del sujeto lógico, aclaro que B y C son imaginarios, en la medida en que son objetos del pensamiento de A. Es decir, en el diálogo que A lleva consigo mismo respecto al problema, ellos están ausentes, pues, aunque puedan estar presentes en la palestra con A, no hablan con él. Esto corresponde a la definición de sujeto imaginario propuesta desde Saussure: es aquel de quien se habla en el diálogo, sin que intervenga en él. Pero, en este caso de los tres prisioneros, su función no es imaginaria, ya en el sentido psicoanalítico del término, porque no se trata de una identificación de A con ellos; sino de un vínculo simbólico, pues de lo que se trata es de pensarse en relación con esos “otros”, a partir de la diferencia simbólica establecida en el juego: blanco o negro.

Es importante, pues, tener en cuenta estos dos estatutos diferentes de los sujetos, el real de aquel que está en la encrucijada y decide o no concluir algo sobre sí mismo, y el imaginario de aquellos dos, a partir del cual el sujeto real podrá llevar a cabo su razonamiento. Por eso no se hablan entre sí. Dos de ellos serán siempre “objetos del razonamiento” del sujeto real. Sobre esa precisión, Lacan continúa: “Pero si éste [A] puede imputarle correctamente [a B o a C] una cogitación de hecho falsa no podría en cambio tener en cuenta más que su comportamiento real”. Ese “comportamiento real” está constituido, entonces, por los movimientos reales de B y C, que se reducen, esencialmente, a

dos vacilaciones. En otras palabras, el encuentro del objeto de la búsqueda por parte de A es el resultado de un razonamiento silencioso, pero orientado por la brújula del movimiento real del sujeto objeto del razonamiento.

Finalmente, en el momento de la sustentación, A, en tanto sujeto real es quien pronuncia en voz alta las razones de su conclusión. Él es, pues, el sujeto lógico, siempre real. El único que ha decidido concluir algo sobre sí mismo y da el paso al frente para declarar al director de la prisión dichas razones y obtener su libertad. B y C, valga la insistencia, no son reales, sólo objetos de su razonamiento. Por eso el sujeto lógico, además de real, transita en solitario ese camino lógico, sólo que no lo puede llevar a cabo sin contar con las vacilaciones que percibe de los otros que están en su misma encrucijada. Por ello no se trata de la armonía ideal de tres sujetos que saldrían al unísono. Sería una ilusión que está muy lejos de los hechos humanos. Tampoco se trata de un trabajo en equipo. Se trata más bien del “uno por uno” que el psicoanálisis ha formulado y su absoluta soledad en la decisión que toma, el camino que emprende (contando con otros, pero sin ellos) y la conclusión a la que puede llegar. Aunque en el apólogo los tres salen simultáneamente, la declaración de las razones es uno por uno, tal como ocurrió en la investigación. Así podemos entender lo que Lacan plantea al respecto: “[...] si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros” (Lacan, 1945 [1989], p. 201).

## EL SUJETO LÓGICO EN EL NIVEL DE LA ENUNCIACIÓN O EL SUJETO SIMBÓLICO

### ENUNCIACIÓN Y ENUNCIADO

Son muchísimas las ocasiones en las que Lacan insiste, sobre todo a partir de 1953, en que, para situar un problema desde el punto de vista psicoanalítico, es necesario considerarlo desde los tres registros, Real, Simbólico e Imaginario. Ya vimos las coordenadas que sitúan en lo real al sujeto lógico, A. También la manera, como, al ser objeto del razonamiento de los otros dos sujetos, lo que se pone en primer plano es su dimensión imaginaria. Nos resta situarlo simbólicamente. Para ello es necesario reconocer, entonces, los niveles de su palabra: los de la enunciación y el enunciado.

Sinteticemos la diferencia entre ambos niveles a partir de las preguntas clásicas:

#### NIVEL DE LA ENUNCIACIÓN O DEL DECIR:

¿Quién dice?: La respuesta es el sujeto emisor o hablante, indicado en la interlocución por un pronombre en primera persona (yo o nosotros).

¿A quién lo dice?: La respuesta es el sujeto receptor, interlocutor, indicado por el pronombre de segunda persona (tu, vos, usted, ustedes, vosotros)

En este nivel encontramos el sentido del texto, que responde a la pregunta: ¿con qué propósito el sujeto dice lo que dice a su interlocutor?

#### NIVEL DEL ENUNCIADO O DEL DICHO:

¿Qué es lo dicho por el sujeto? La respuesta a esta pregunta por el objeto dicho, indicada por el “¿qué?”, nos lleva a aislar el contenido o discurso del sujeto. En términos de objeto, podemos contestar que dijo “esto” o “aquello”. Es en este nivel que encontramos los significados del texto. Además, dentro de eso dicho los sujetos de los que habla el sujeto están indicados en tercera persona (él, ella, ellos, ellas). Y tienen un doble estatuto de objeto y sujeto. Pues son, por un lado, objetos de la enunciación; pero, dentro del enunciado mismo son sujetos de los enunciados, siempre imaginarios, pues no participan en la interlocución entre la primera y la segunda persona.

Ejemplos típicos desde el punto de vista del receptor nos ayudan a situar estas distinciones importantes, en primer lugar, el nivel real de la voz como diferente del nivel de la cadena significante: “No fue lo que me dijo, sino el tono en el que me lo dijo lo que me molestó”. Y, en segundo lugar, la enunciación del enunciado: “Entendí lo que me dijo, pero no el propósito con que me lo dijo: ¿Qué quería agredirme o agrardarme?” Si suponemos una respuesta como esta en el enunciador: “Lo que yo quería decirte era X o Y”. Notamos que la presencia del pronombre personal, “yo”, es inevitable. Sólo ese sujeto hablante puede explicar o aclarar lo que dijo. La distinción del sujeto, respecto a otros sujetos susceptibles de estar en ese lugar de la cadena significante, es el índice del nivel simbólico del sujeto así indicado en presencia, por el sujeto que habla. En otras palabras, con ese significante “yo”, el hablante se refiere a sí mismo y no a otro.

Benveniste dice que “En tanto que realización individual, la enunciación puede definirse, en relación con la lengua, como un proceso de apropiación”. Y más adelante: “El acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla [A] en su habla”. “En su habla”, es decir en la cadena significante a través, claro, de un significante concreto; el pronombre “yo” (Benveniste, 1970, [1979], p. 84-85).

### DEL SUJETO ARISTOTÉLICO DEL CONOCIMIENTO AL SUJETO LÓGICO LACANIANO

Lacan sitúa ese proceso que los lingüistas llaman de “apropiación de la lengua”, en el registro del sujeto del conocimiento; entendiendo este conocimiento en los términos aristotélicos. Es decir, en el hecho de que el conocimiento no correspondería a un hecho de naturaleza divina, sino a un proceso lógico esencialmente humano. En ese sentido, recordamos la estructura del razonamiento aristotélico que es el elemento clave de ese proceso, a través del ejemplo típico:

Premisa mayor o universal: Todos los hombres son mortales

Premisa menor o particular: Sócrates es hombre

Conclusión: Sócrates es mortal.

En ese sentido, Lacan reconoce en la conclusión de cada prisionero, en tanto que A, un sofisma. Sólo que nos da una definición que, por lo menos a mí, me parece absolutamente novedosa y que ameritaría otro artículo para intentar comprender lo que nos quiere decir. Así que me limito a consignarla para que podamos tener una idea del contexto de la elaboración de Lacan: “Nos parece, en efecto, [La solución propuesta por A] como un notable sofisma, en el sentido clásico de la palabra, es decir como un ejemplo significativo para resolver las formas de una función lógica en el momento histórico en que su problema se presenta al examen filosófico” (Lacan, 1945 [1989], p. 189)

Pero, Lacan nos va a descubrir, a partir de su lectura de ese sofisma, el sujeto lógico, es decir, aquel que va más allá del sujeto aristotélico del conocimiento. En otras palabras, da un paso más allá del filósofo

griego, cuando incluye un elemento clave que pasa a menudo desapercibido: los dos puntos de corte o escansión que se dieron en el proceso y están indicado, según él en el sofisma. A partir, pues de la estructura aristotélica del razonamiento da un paso más, al incluir lo que para él es clave en dicho proceso: dos puntos de corte o escansión. Lo cito: “El sofisma conserva pues, tras la prueba de la discusión, todo el rigor constrictivo de un proceso lógico, a condición de que se le integre el valor de las dos escansiones suspensivas, lo cual en esta prueba se muestra verificado en el acto mismo en que cada uno de los sujetos manifiesta que ello le ha llevado a su conclusión”. (Lacan, 1945 [1989], p. 191). A continuación, leamos la conclusión a la que se refiere Lacan. Transcribo en cursiva el razonamiento que A supone en B y C, para diferenciarla de su propia enunciación:

“Soy un blanco, y he aquí cómo lo sé. Dado que mis compañeros eran blancos, pensé que, si yo fuese negro, cada uno de ellos hubiera podido inferir de ello lo siguiente: *‘Si yo también fuese negro, el otro, puesto que debería reconocer en esto inmediatamente que él es blanco, habría salido enseguida; por lo tanto, yo no soy un negro’*. Y los dos habrían salido juntos, convencidos de ser blancos. Si no hacían tal cosa, es que yo era un blanco como ellos. Así que vine a la puerta para dar mi conclusión”. (Lacan, 1945 [1989], p. 188)

Veamos entonces, cómo lee Lacan el sofisma y el lugar que da a las dos escansiones que, según él, deben integrarse en el proceso lógico para ratificar su “rigor constrictivo”.

### EL SUJETO DE LA ENUNCIACIÓN EN EL INSTANTE DE LA MIRADA

En el instante de la mirada, el sujeto de la enunciación es el sujeto del conocimiento en su forma impersonal: el “se”, de la fórmula inicial de una investigación, cuando se establece el estado de la cuestión o el marco teórico: “se sabe que...”. El movimiento lógico implica en este instante una exclusión lógica que tiene el valor de una evidencia. El sujeto modula la matriz de lo que será la hipótesis sobre el objeto de la investigación: “Siendo X, entonces solamente uno sabe que...”. En el caso de

los tres prisioneros sería: “Estando ante dos negros, se sabe que se es un blanco”. (Lacan, 1945 [1989], p. 194). Si A hubiera visto esos dos negros, hubiera salido enseguida; pero como no los ve, pues, al contrario, ve dos blancos entonces se detiene. Es la primera escansión o suspensión del movimiento. El sujeto vacila, pues se le ofrecen dos direcciones, blanco o negro, y no una sola.

### EL SUJETO DE LA ENUNCIACIÓN EN EL TIEMPO PARA COMPRENDER

El tiempo para comprender empieza entonces en la formulación de hipótesis sobre lo que los otros dos pueden estar suponiendo a partir de esa primera escansión. Así, en el tiempo para comprender, se trata del sujeto indefinido recíproco, expresado por A en la hipótesis: “Si yo fuese un negro, los dos blancos que veo no tardarían en reconocerse como blancos”. En este punto, aclaremos términos. (Lacan, 1945 [1989], p. 195)

1.- ¿Por qué es un sujeto indefinido? Porque, desde el punto de vista gramatical, el lugar del sujeto en la oración está ocupado por un pronombre indefinido<sup>9</sup>. Es decir, un pronombre que no define exactamente a quién se refiere: alguien, algunos, unos, muchos, etc. En este caso, se trata de B, nombrado como “uno” y C, como “otro”.

2.- ¿Por qué es, además de indefinido, recíproco? Lacan precisa que el sentido de este tiempo para comprender “subsiste con la forma [gramatical] que engendra de sujetos *indefinidos salvo por su reciprocidad [...]*” (Lacan, 1945 [1989], p. 195). Entendemos que la reciprocidad pone un límite a la indefinición de los dos sujetos. Cuando se habla de sujeto recíproco, estamos situados desde el punto de vista sintáctico. Y en ese punto es necesario no confundir recíproco con reflexivo<sup>10</sup>. Mientras que en el reflexivo la acción recae en el mismo sujeto como objeto (él se lava las manos), en el recíproco, la acción recae sobre otro sujeto como objeto (ellos se hablaron ayer: se entiende uno al otro). Es en ese sentido que Lacan apunta más adelante: “El

<sup>9</sup> Cf. Pronombres indefinidos en español: [https://www.wikilengua.org/index.php/Pronombre\\_indefinido](https://www.wikilengua.org/index.php/Pronombre_indefinido).

<sup>10</sup> Cf. <http://openbooks.library.umass.edu/gramatica-espanol/chapter/gramatica-basica-3-2-las-expresiones-reflexivas/>

segundo [sujeto] que se expresa en “los dos blancos” que deben reconocer-“se el uno al otro”, introduce la forma del *otro en cuanto tal*, es decir como pura reciprocidad, puesto que el uno no se reconoce más que en el otro y no descubre el atributo que es suyo sino en la equivalencia del tiempo propio de los dos.” (Lacan, 1945 [1989], p. 197).

Me parece importante subrayar esta función del “otro” en el proceso lógico, para no confundirla con la función imaginaria que hay en su base. Así que tomemos una última referencia de Lacan al respecto. Algunas páginas después, anotará que la forma lógica responde a un tipo de relación específica: la de “una forma de objetivación que ella [la forma lógica] engendra en su movimiento, es a saber a la referencia de un “yo” [“je”] a la común medida del sujeto recíproco, o también: de los otros en cuento tales, o sea: en cuento son otros los unos para los otros” (Lacan, 1945 [1989], p. 201). Es en ese sentido que “los otros” constituyen un “término lógico” (Lacan, 1945 [1989], p. 201).

3.- ¿Por qué se trata de una hipótesis? El movimiento lógico lleva a la formulación de la hipótesis auténtica e implica un tiempo de meditación, según los indicadores de hipótesis: “si..., entonces...”, implicados en la frase: “Si yo fuese un negro, [entonces] los dos blancos que veo no tardarían en reconocerse como blancos”

### EL SUJETO DE LA ENUNCIACIÓN EN EL MOMENTO DE CONCLUIR

Así, el movimiento reflexivo sobre sí, a partir de la relación recíproca de los otros dos sujetos, permite al sujeto que investiga tomar su lugar en la enunciación de su propio discurso. En otras palabras, en el momento de concluir, un sujeto lógico se desprende de aquel indefinido recíproco de la enunciación. Lacan lo define en estos términos: “El sujeto lógico no es allí otro que la forma *personal* del sujeto del conocimiento, aquel que sólo puede expresarse por “yo” [je]. Dicho de otra manera, el juicio que concluye el sofisma no puede ser formulado sino por el sujeto que ha formado el aserto sobre sí, y no puede sin reservas serle imputado por algún otro, al contrario de lo que sucede con las relaciones del *sujeto impersonal* y del *sujeto indefinido recíproco* de los dos primeros momentos que son esencialmente transitivas, puesto que el sujeto

personal del movimiento lógico las asume en cada uno de esos momentos”. (Lacan, 1945 [1989], p. 197)

El aserto que el sujeto ha formado sobre sí es una afirmación de la certeza de algo. En el caso de A, sobre un atributo de sí mismo: “yo soy un blanco”. En nuestros términos, diremos que se trata del contenido o enunciado de lo pronunciado por el sujeto. Sólo que, así considerado, el sujeto de la enunciación que lo pronuncia no aparece. No se sabe quién hace esta declaración. Ese “yo” de la frase atributiva es, pues, el sujeto de dicho enunciado y el predicado atributivo, “soy blanco”, es el resultado de la investigación, el objeto encontrado al final de ella. Sobre la aserción y su vínculo con la enunciación, Benveniste escribe: “Tanto en su sesgo sintáctico como en su entonación, la aserción apunta a comunicar una certidumbre, es la manifestación más común de la presencia del locutor en la enunciación, hasta tiene instrumentos específicos que la expresan o implican, las palabras *sí* y *no* que asertan positiva o negativamente una proposición”. (Benveniste, 1970 [1979], p. 87).

En el nivel sintáctico, la aserción hace parte del repertorio del aparato de las grandes funciones de la enunciación, constituido, además, por la interrogación, el llamado y las órdenes. Sólo que el autorreconoce que es, entre todos ellos, aquel donde es menos evidente la relación con la enunciación. Efectivamente, a nosotros se nos aparecía como un contenido o enunciado. Aceptemos este criterio de Benveniste, a partir del cual vamos entendiendo, entonces, porque Lacan atribuye el momento del aserto a aquel donde la forma del sujeto lógico llega a ser personal.

Pero sigamos buscando los indicadores expresos de la presencia del sujeto de la enunciación. Es ese “yo” de la enunciación, digámoslo, en un grado segundo (teniendo en cuenta que el “yo” del aserto, sería el grado primero)<sup>11</sup>, el objeto buscado en la sustentación de la conclusión. Por ello, Lacan subraya la diferencia con las otras dos modulaciones del tiempo lógico: no se trata de sujetos imputados por otros; sino del sujeto, A, que sólo puede declararlo porque el contenido de lo que dice es su propio aserto. Esta lógica del sujeto es la misma de una “lógica colectiva” que podría completar la lógica clásica. Veámoslo en el razonamiento que Lacan

<sup>11</sup> Cf. Por ejemplo, el grafo del chiste en el seminario 5 y el del deseo, en el seminario 6.

propone al final de su artículo como integrando el aserto conclusivo anticipante, que faltaría en la lógica clásica. (Lacan, 1945 [1989], p. 202).

Pero antes, sobre lo escrito por Lacan, identifiquemos los tres registros. Suponemos que es el sujeto A, real, quien pronuncia cada frase. Su voz y cada fonema pronunciado constituyen el registro real de su enunciación y deben suponerse en azul. No lo confundimos con el nivel simbólico de la misma, cuyos contenidos son los que nos interesa subrayar en rojo, según el mencionado nudo borromeo.

1° Un hombre sabe **lo que no es** un hombre

2° Los hombres se reconocen entre ellos por **ser hombres**

3° Yo **afirmo ser un hombre**, por temor de que los hombres me convenzan de no ser un hombre. (Lacan, 1945 [1989], p. 203)

En el caso de los prisioneros sería:

1° Se sabe que estando ante dos negros se es un blanco. (No veo dos negros, así que me detengo).

2° Estos blancos, se reconocen el uno al otro **como blancos**. (**¿Qué han visto en mi espalda?** Puedo ser blanco o negro. Así que me detengo a pensar un poco más. Si ninguno ha visto dos negros, entonces están en mi misma situación, así que entonces yo soy un blanco)

3° Yo afirmo **ser un blanco** por temor de que estos blancos me convenzan de no ser un blanco.

B y C, en sus respectivos estatutos reales, es decir, en el lugar de A, pueden articular las dos primeras premisas respecto a A (“se sabe que...” y “el uno al otro se reconocen”), que estaría entonces, para ellos dos, en el lugar hipotético del sujeto recíproco e imaginario, B y C. Veamos en la siguiente tabla comparativa estos movimientos subjetivos, según cada modulación del tiempo lógico y sus respectivas escansiones:

| Modulación del tiempo lógico          | Enunciación   | Formas del sujeto                           | Indicador subjetivo                |
|---------------------------------------|---|---|------------------------------------|
| <b>El instante de la mirada</b>       | Estando ante dos negros, se sabe que se es un blanco  | Sujeto impersonal                           | <b>Se sabe que...</b>              |
| <b>Primera escansión o vacilación</b> |   |   |                                    |
| <b>El tiempo para comprender</b>      | Si yo fuese un negro, los dos blancos que veo no tardarían en reconocerse como blancos  | Sujeto indefinido recíproco                 | <b>El uno al otro se reconocen</b> |
| <b>Segunda escansión o vacilación</b> |   |   |                                    |
| <b>El momento de concluir</b>         | [Yo] me apresuro a afirmar que [yo] soy un blanco, para que estos blancos, así considerados por mí, no se me adelanten en reconocerse por lo que son. | Forma personal del sujeto del conocimiento. | <b>Yo [je]</b>                     |

Es muy bella la manera cómo el sujeto lógico, real, ha logrado situarse finalmente, en los dos grados de la enunciación, como sujeto personal, a partir de los dos primeros sujetos, el impersonal, “se”, y el indefinido recíproco “uno al otro”. Así, como explicará Lacan más tarde, efectivamente, la constitución del objeto se subordina a la realización del sujeto (Lacan, 1953 [1989], p. 281), entendemos, la del sujeto de la enunciación. En este caso, el objeto, “blanco”, se ha constituido, en términos de un aserto, en dependencia de la realización del sujeto lógico del conocimiento, que no puede estar sino en el nivel de la enunciación. Entendemos aquí por “conocimiento” lo que Lacan sitúa en el nivel de la verdad subjetiva, de un saber sobre el propio ser.

### FINAL ABIERTO: LAS PREGUNTAS

Es en este punto con lo que se abren las preguntas que finalizan nuestro artículo. En el registro clínico, por ejemplo, queda la pregunta abierta por si se

trataría del mismo proceso cuando se trata de un saber del sujeto sobre el goce. Y en los campos de la lectura, la investigación y la escritura, donde sabemos que el proceso lógico se lleva a cabo muchas veces sin darnos cuenta, podemos preguntarnos, a partir de estos movimientos subjetivos, ¿cómo definir o identificar a los “otros” dos en un determinado proceso? De igual manera, ¿cómo identificar los momentos de corte o escansión, sin los cuales no podría tratarse de un proceso lógico, según lo plantea Lacan? Responderlas nos permitiría resolver de alguna manera, en primer término, el problema del sujeto en el texto, cosa que escapa a los métodos convencionales; y en un registro más amplio, contribuir a la inclusión del sujeto, es decir, de lo humano, en ámbitos académicos. En ese sentido, concluye Lacan su artículo, después de proponer el razonamiento lógico con el aserto subjetivo anticipante: “Movimiento que da la forma lógica de toda asimilación “humana”, en cuanto precisamente se plantea como asimiladora de una barbarie, y que sin embargo reserva la determinación esencial del “yo” [“je”]” (Lacan, 1945 [1989], p. 203).

### REFERENCIAS

- Benveniste, Emilio (1970). “El aparato formal de la enunciación” en Problemas de lingüística general II. (3ª. ed.). México: Siglo XXI, 1979, pp. 82 - 91.
- Borges, Jorge Luis (1952). “Sobre los clásicos” en *Otras inquisiciones*. Disponible en: <https://ciudadseva.com/texto/sobre-los-clasicos/>. Acceso 26 de abril 2022.
- Borges, Jorge Luis. (1939). *Pierre Menard, autor del Quijote* en *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: EMECÉ Editores, 1996, p. 450.
- Cervantes, Miguel de. Cervantes, Miguel de (1615). *Don Quijote de la Mancha*. RAE, Edición del IV centenario, 2005, p. 572.
- Lacan, Jacques (1966). “De nuestros antecedentes” en *Escritos 1*. (15ª ed.). Bogotá: Siglo XXI Editores, 1989, pp. 59-66.
- Lacan, Jacques (1945). “El tiempo lógico y el aserto de certitud anticipada” en *Escritos 1*. (15ª ed.). Bogotá: Siglo XXI Editores, 1989, pp. 187-203.
- Lacan, Jacques (1966). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” en *Escritos 1*. (15ª ed.). Bogotá: Siglo XXI Editores, 1989, p. 281.
- Lacan, Jacques (1964). *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 289.
- Lacan, Jacques (1975-76). *Seminario 23, El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 70.

# La lógica de la cura y lo real en las elaboraciones de Jacques Alain Miller

A lógica da cura e o real nas elaborações de Jacques Alain Miller

The logic of the cure and the real in the elaborations of Jacques Alain Miller

RICARDO AVEGGIO \*

## RESUMEN

El presente textos revisa y sistematiza los aportes de Jacques Alain Miller sobre la noción de la lógica de la cura. En primer lugar explora la definición misma de la lógica de la cura para luego abordar la perspectiva del transcurso y las secuencias del análisis en relación a la entrada y el fin de análisis. Se revisa también la relación de la lógica de la cura con la causación del sujeto. Por último se propone una articulación entre la lógica de la cura y la orientación por lo real, revisando conceptos desarrollados los últimos cursos de Jacques Alain Miller.

## PALABRAS CLAVE

lógica de la cura | lo real | sinthome | fin de análisis

## RESUMO

Este texto revisa e sistematiza as contribuições de Jacques Alain Miller sobre a noção de lógica da cura. Em primeiro lugar, explora a própria definição da lógica da cura para, em seguida, abordar a perspectiva do curso e as sequências da análise em relação à entrada e ao fim da análise. A relação entre a lógica da cura e a causação do sujeito também é revista. Por fim, propõe-se uma articulação entre a lógica da cura e a orientação para a realidade, revisando conceitos desenvolvidos nos últimos cursos de Jacques Alain Miller.

## PALAVRAS CHAVES

lógica da cura | o real | sinthoma | fim de análise

## ABSTRACT

This text reviews and systematizes the contributions of Jacques Alain Miller on the notion of the logic of the cure. In the first place, it explores the very definition of the logic of the cure to then approach the perspective of the course and the sequences of the analysis in relation to the entry and the end of the analysis. The relationship between the logic of the cure and the causation of the subject is also reviewed. Finally, an articulation between the logic of the cure and the orientation towards reality is proposed, reviewing concepts developed in the last courses of Jacques Alain Miller.

## KEY WORDS

logic of the cure | the real | sinthome | end of analysis

\* NEL, EOL, AMP  
ricardo.aveggio@gmail.com

La noción de “lógica de la cura” es una idea extraída por Jacques Alain Miller de la enseñanza de Lacan y desarrollada ampliamente en su curso realizado entre diciembre de 1993 y junio de 1994 titulado *Donc: la lógica de la cura* (Miller, J.A. 2011 [1993]). Allí trabaja la noción de lógica de la cura vinculada al trayecto, al desarrollo de un análisis. Dicho desarrollo es referido a un proceso de deducción lógica en el que a partir del fantasma fundamental, definido como axioma lógico, se derivan las transformaciones de la posición subjetiva del analizante. La principal referencia a la enseñanza de Lacan por parte de Miller, en éste curso, es el *Seminario XIV La lógica del fantasma* (Lacan, J 1966-1967), del que recoge precisamente la idea de una lógica deductiva de la cura; además de *el Seminario XV El acto analítico* (Lacan, J 1967-1968) y el escrito *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela* (Lacan, J. 2012). En éste último Lacan formaliza la entrada en análisis, a través del matema de la transferencia, y el fin de análisis con la noción de atravesamiento del fantasma y destitución subjetiva proponiendo, además, el dispositivo del pase.

Paralelamente a *Donc...* (Miller, J.A. 2011 [1993]) se produce la publicación del *Seminario IV La relación de objeto* (Lacan, J. 1994 [1956-1957]), por lo que Miller dedica varias clases al comentario del mismo. En agosto de 1993 se realizan las segundas Jornadas Anuales de la EOL llevando por título *La lógica de la cura*, en ellas Miller realiza una conferencia cuyo tema es *Introducción a la lógica de la cura del pequeño Hans, según Lacan* (Miller, J.A. 1993). En ésta articula importantes ideas en torno a la formalización lógica de la cura a partir, precisamente, del *Seminario IV*. Como siempre el trabajo epistémico de Miller se realiza en compañía de la comunidad del Campo Freudiano y la Asociación Mundial de Psicoanálisis fundada precisamente en 1992. En febrero de 1993 se realiza la conferencia de clausura de las X Jornadas del Campo Freudiano en España, las que llevan como título *Lógica de la cura y posición femenina* (Miller, J.A. 2006 [1993]), título que se enmarca en el trabajo en torno al *Seminario IV* destacando la posición femenina diferenciada de la posición materna.

Un último elemento contextual a mencionar es que en abril de 1994 se realiza en Torino, Italia, un Congreso de la Sección Italiana de la escuela Europea de Psicoanálisis, cuyo tema fue ¿Cómo se inician los análisis? Miller realiza una intervención en dicho congreso con ése mismo título y retoma el tema trabajado en la clase XV

de *Donc...* (Miller, J.A. 2011 [1993])

El contexto de trabajo, de la noción de lógica de la cura, en la comunidad del campo freudiano son principalmente los temas del fin de análisis y la entrada en análisis, lo que fija una primera cuestión: la lógica de la cura se enmarca entre la entrada en análisis y el fin de análisis, suponiendo una conexión entre ambos operada por fantasma fundamental definido como axioma.

## UNA DEFINICIÓN DE LA LÓGICA DE LA CURA

La noción misma de lógica de la cura supone una orientación, una dirección, es decir una relación entre un inicio y un final. Un punto de partida y un punto de llegada. Si hay una lógica, si es posible una formalización de la cura psicoanalítica, es porque existen premisas, reglas y conclusiones que resultan de la aplicación de las reglas a las premisas. No hay lógica, ni dirección de la cura, sin la perspectiva de una “finalidad” del análisis. En el sentido matemático, la lógica es una relación de determinación en la que el resultado está determinado por las condiciones anteriores, lo que permite preguntarse ¿cuáles serían las condiciones que determinan la conclusión de la cura?

Jacques Alain Miller, en la conferencia *Lógica de la cura y posición femenina* (Miller, J.A. 2006 [1993]), ubica una serie de factores como que funcionan como “determinación de la conclusión”, entre ellas están: la estructura clínica del sujeto, el síntoma, la frase o axioma fantasmático, el modo de entrada en análisis, la dirección de la cura, la estrategia transferencial y el acierto o no de la táctica de la interpretación. Miller, por lo tanto, propone definir la lógica de la cura como *lo que determina su conclusión*.

Lo anterior conduce a la relación entre teoría, práctica y los resultados de esta última. Lacan, en el texto *Dirección de la cura y los principios de su poder* (Lacan, J. 1975 [1961]), ya planteaba que el psicoanálisis tenía un fin, una finalidad, dicha perspectiva se traduce en la conceptualización del fin de análisis respecto a la cual llegó a proponer el dispositivo del pase como el lugar de verificación institucional del mismo.

¿Qué es lo que se espera obtener de un análisis?

¿Cómo se hace presente dicha finalidad en cada interpretación y en cada estrategia transferencial? La idea de un psicoanálisis «orientado» es inseparable de la idea de un fin de análisis. De igual forma es la perspectiva de un psicoanálisis orientado lo que permite sostener que una lógica de la cura es una formalización de los momentos, de la trayectoria de un análisis en relación a ese «fin», a esa “finalidad” que supone el fin de análisis.

En el texto antes mencionado, Lacan sostiene que el analista dirige la cura, por lo que se trata del ejercicio de un poder, de ahí que hable de política de la cura. Aclara, eso sí, que no se trata de dirección de consciencia, no es una moral, ni una orientación hacia el ideal de bienestar. La dirección de la cura supone un destino, y ese destino es el concepto de fin de análisis con la que cada analista analiza, e incluso, con la que recibe a un paciente por primera vez.

Existiría una especificidad de acuerdo al concepto de fin de análisis con el que un analista analiza. No es lo mismo un análisis orientado por la desidentificación fálica, que un análisis orientado por la destitución subjetiva y el atravesamiento del fantasma o un análisis orientado por de la identificación sinthomática. La noción de lógica de la cura, en la medida en que implica la idea de finalidad, de objetivo, posibilita la puesta a prueba de la eficacia del psicoanálisis instando a la demostración y la formalización de lo que efectivamente hacen los analistas en la práctica, de ésta forma es posible cotejar las intervenciones y maniobras del analista con lo que se deduce del concepto de fin de análisis. La noción misma de lógica de la cura incluye algo del orden de la demostración, de ahí la importancia de la remisión permanente a la clínica y a la presentación de casos que permiten transmitir la especificidad del psicoanálisis. Se trata de transmitir y formalizar la lógica de los efectos del acto analítico, de la posición del analista en la transferencia y de las consecuencias de la interpretación.

A partir de la conferencia de Miller titulada *Introducción a la lógica de la cura del pequeño Hans, según Lacan* (Miller, J.A. 1993) es posible definir la lógica de la cura como la formalización de los cambios, transformaciones y permutaciones de la posición subjetiva del analizante en relación a la orientación del acto analítico y a la forma de conceptualizar el fin de análisis. Se trata de formalizar una estructura de discurso desplegada

en el tiempo, precisando los puntos discursivos en los que esa estructura se transforma. Ahora bien, cuando se considera la idea de las transformaciones y permutaciones subjetivas en relación a la noción de fin de análisis, Miller propone que dichas modificaciones subjetivas debiesen tener un punto límite. No se detienen ni por azar ni por cansancio. Ese límite estaría determinado porque hay una cantidad finita de modificaciones subjetivas, las que a su vez están determinadas, al igual que la posición subjetiva, por los significantes identificatorios de un sujeto, los S1; por el fantasma fundamental que especifica una forma de satisfacción en relación al Otro y al objeto  $a$  y finalmente por la invención sinthomática que implica un saber-hacer con el goce fuera-de-sentido.

Respecto a este punto Miller señala:

“Admitamos que la asociación libre se escabulle de las exigencias de la consecuencia lógica, pero en cambio hay una lógica de la cura. En todo caso, la orientación lacaniana la implica....Esta lógica de la cura, si puede conservarse la expresión, debe tender a un entonces (*Donc*) último, el entonces que haría del fin de un análisis auténticamente una conclusión. En la conclusión de la cura está lo que el analista extrae, lo que logró, lo que salió mal, el punto en que quedó el analizante. Pero después de todo, lo que cuenta es la conclusión que el analizante extrae, es decir, este entonces tras el cual finaliza la cadena significativa que resume su análisis.” (Miller, J.A, 2006 [1993], p.19)

Analizarse sería, desde este punto de vista, realizar las permutaciones posibles de la posición subjetiva de las que se espera un cambio cualitativo, un efecto subjetivo que consideramos el fin de un análisis. Éste efecto subjetivo es el resultado de la sumatoria de permutaciones posibles, produciendo una transformación de la relación del sujeto con el significante y el goce. La lógica de la cura por lo tanto posee una culminación según la estructura de la lógica conjetural, de acuerdo lo propuesto Miller en su curso.

En la perspectiva de la última enseñanza de Lacan la lógica de la cura tendría una conclusión lógica de las transformaciones subjetivas que se organizaría como una imposibilidad lógica en torno a lo real de *no hay relación sexual y hay el Uno*. Este proceso implica el pasaje desde la impotencia como efecto subjetivo sostenido en el fracaso de la identificación

fálica como tapón simbólico-imaginario del agujero real, a la imposibilidad. Es en ese punto de imposibilidad que es posible el encuentro con el goce fuera-de-sentido del síntoma y respecto al cuál el analizante tendrá la posibilidad de producir un significante nuevo e identificarse al síntoma.

El núcleo de la idea de de una lógica de la cura es la repetición, uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis según Lacan. La repetición alude a la regla que gobierna el comportamiento del sujeto, que no es otra que el fantasma fundamental. Por lo tanto la gran pregunta de la lógica de la cura es ¿cómo se acaba la repetición? ¿Cómo se extingue la tendencia a repetir? Esa es, al menos, la pregunta que se corresponde con la conceptualización del final de análisis como destitución subjetiva en la enseñanza de Lacan. Con la orientación por lo real ya no se tratará de extinguir la repetición, sin más bien que preguntarse acerca de qué se hace con aquello del goce del síntoma fuera-de-sentido que itera, sin mecanismo de sustitución significante, y que no cambia. En éste sentido es necesario distinguir las dos aristas de de la repetición, la significante y la de goce. Plantear la conclusión de la cura en términos de significante no es lo mismo que en términos de goce. Cuando se la plantea del lado del goce se asume que si bien hay un fin de análisis, de todas formas existe algo incurable, algo que no cambia. Miller designa aquello que no cambia como un goce positivizado, imposible de negativizar.

“Lacan saca nuevamente a luz el termino freudiano *libido* cuando choca contra lo que no se deja negativizar. Y yo podría decir que ya allí está presente, al menos como esbozo, el goce en el sentido amplio, esto es, el goce positivo: si el *sinthome* aparece en alguna parte, es allí, en el momento en el que Lacan tropieza con un término que no va a funcionar conforme el régimen de la castración –es decir, con el régimen de las faltas y los sustitutos de la falta y sus operaciones-.” (Miller, J.-A. 2011 [2008-2009], p.230)

Es a éste goce positivizado, fuera del problema de la castración y la prohibición, que responderá la noción de *sinthome*. Cuando la cura concluye sobre la arista significante lo hace en torno al significante fálico y sus efectos de significación por la vía de la desidentificación a ser el falo del Otro, tal como lo describe Lacan en *Dirección de la cura...*

Cuando la cura orienta la conclusión por la vía del goce y lo real, tenemos la salida por el atravesamiento del fantasma y la salida por la identificación *sinthomal*. En la primera se trata de lo real como consistencia lógica del objeto *a* y en la segunda de lo real como acontecimiento de cuerpo, es decir una huella de goce no negativizable, una pieza suelta que conforma el *sinthome*.

La operación lógica de la cura psicoanalítica es precisamente la reducción de los elementos que impulsan la repetición en sus dos vertientes, simbólica y real, a saber el fantasma, la identificación y el síntoma como trauma significante sobre el cuerpo.

### EL TRANCURSO DEL ANÁLISIS, LA TEMPORALIDAD Y LAS SECUENCIAS DE LA CURA.

Las estructuras del discurso, del amo, histérico, universitario y del analista no permiten formalizar el transcurso de un análisis porque no pueden representar la estructura de las transformaciones de la posición subjetiva. Para poder formalizar el recorrido de un análisis se requiere una estructura lógica que incluya el tiempo y las transformaciones internas. ¿Cómo plantear la articulación entre la temporalidad y la estructura lógica? Miller señala, en *Lógica de la cura y posición femenina* que no se trataría del tiempo cronológico, sino de un tiempo epistémico alusivo al proceso de saber. Se trata de la temporalidad propuesta por Lacan en el escrito *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma* (Lacan, J. 1975 [1945]), temporalidad compuesta de tres momentos: el instante de ver, el tiempo de comprender y el momento de concluir.

El tiempo de ver es un relámpago, una fulguración, un destello no relativo al discurso. El tiempo de comprender es aquél en el que la elaboración depende de la singularidad del sujeto en cuestión y por último el momento de concluir es siempre una precipitación, un acto, un salto que habilita el antes y el después. No se trata de una verdad contemplativa, sino de una certeza anticipativa que se precipita en un acto y no en una simple “toma de consciencia”. El momento de concluir no se verifica por las declaraciones y el discurso, sino por el hacer, por las consecuencias y no por la intención.

Miller propone una hipótesis consistente en que la estructura de la lógica de la cura tendría la estructura del tiempo lógico. Desde esta perspectiva es que podemos deducir una estructura, un átomo de temporalidad lógica dividida en tres tiempos expresables de distintas maneras. “Ver, comprender, concluir” o bien “entrada, curso y conclusión”. Incluso a nivel del acto analítico podríamos enunciar “dicho del analizante, interpretación del analista o corte de sesión, efectos en el analizante”, como resultado de la intervención del analista. Esta temporalidad en tres momentos resulta de mucha utilidad para el permanente cálculo de la posición del analista, en la dirección de la cura, y para atender a los efectos de sus intervenciones posibilitando orientar la práctica y atender a la verificación de sus consecuencias.

En la misma conferencia Miller afirmará que Lacan siempre se ocupó de las sucesiones, las series y las secuencias, siendo un aspecto fundamental para el problema de la lógica y la dirección de la cura. Identifica tres abordajes, por parte de Lacan, de esta cuestión de las sucesiones en el análisis.

El primero de estos abordajes es el trabajo de Lacan en el escrito *El seminario sobre La carta robada* (Lacan, J. 1975 [1955]) en el que construye series al azar con los símbolos + y -. Estos corresponderían a la simbolización primordial como estado del significante en el pasaje del primer al segundo tiempo del Edipo. Se trataría de una secuencia sin ley. Luego, Lacan toma una secuencia sin ley de signos + y -, procediendo a ordenarlos en pares y considerando todas las posibilidades de emparejamiento. A cada emparejamiento asigna una letra del alfabeto griego. A partir de este emparejamiento demostrará que se forma una ley de sucesión en la que a un emparejamiento A, por ejemplo, sólo lo puede seguir un emparejamiento C o F y no uno B o D. Este ejercicio simple sirve a Lacan para demostrar que la lógica de las sucesiones surge como producto de un segundo orden del significante en el que la ley, la ley del Nombre del Padre podemos decir, introduce un orden en la distribución azarosa del significante. Es importante destacar estos dos momentos lógicos, el de los signos + y -, por un lado, y el de las parejas , , y , por otro. Esta diferencia entre dos estatutos del significante se encuentra de distintas maneras a lo largo de la enseñanza de Lacan, por ejemplo en la diferencia entre signo y significante, entre significancia y sentido, entre S1 y S2, entre la letra y el significante, entre *la lengua* y la elucubración de saber, y finalmente entre la pieza suelta del *hay de*

*lo Uno* y el sentido.

Esta estructura lógica además puede ponerse en forma de grafo, lo que permite visualizar la determinación de la ley simbólica con sus distintas alternativas de secuencias. No se trata de una secuencia completamente determinada, sino de una semideterminación, probablemente en alusión a la idea de una determinación acotada de la posición subjetiva por parte del universo simbólico. No todo es determinado por lo simbólico, también esta lo real del goce.

El segundo abordaje de las secuencias de un análisis se presenta, según Miller, en el grafo del deseo. Se trata de un grafo que sirvió de referencia para la dirección de la cura, presentando un recorrido que sigue una estructura lógica una presenta una secuencia que obtiene a una conclusión posible. Lo conclusivo, en el grafo, puede pensarse a partir de la identificación I(A) o bien desde el fin de análisis del lado del S(/A). Si bien el grafo explica las relaciones entre diversos conceptos, es una estructura lógica que incluye lo temporal, permitiendo distinguir la función conclusiva de la identificación durante constitución psíquica y diferenciándola de la conclusión de un análisis que se relaciona con el significante que falta en el Otro.

Un último abordaje sería el que se desprende de *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el spicoanalista de la Escuela* (Lacan, J. 2012 [1967]), específicamente del algoritmo de la transferencia, debido a que Lacan sostiene es que la estructura de la entrada en análisis determina la estructura del fin de análisis. Miller destaca que sería relevante explorar la construcción de secuencias que fueran útiles a la experiencia analítica y que hicieran posible formalizar el recorrido, no solamente la entrada y la conclusión de la cura. Se trata de abrirse al estudio de las secuencias y la formalización de éstas más allá de lo que en el texto clásico, CST, denomina “secuencias típicas” aludiendo a la entrada y al fin de análisis.

Bajo el subtítulo *El principio de detención de la secuencia* Miller revisará la operatoria lógica del algoritmo del sujeto-supuesto-saber señalando que el algoritmo alude a la “función de articulación” de dos significantes de la que surge el efecto de significación, que es precisamente el sujeto-supuesto-saber, un efecto de significación que corre bajo la cadena significante. Para Miller se trata

de extraer del algoritmo de la transferencia aquello que el algoritmo no incluye, a saber, un esquema del fin de análisis, un principio de detención del efecto de significación que se produce como consecuencia de la articulación de  $St$  y  $Sq$ , del  $S1$  y el  $S2$ . En esta perspectiva se trataría de la emergencia, ya no de una nueva significación dependiente de los significantes inconscientes, aquellos que en el algoritmo se sitúan al interior del paréntesis, sino de la emergencia del objeto  $a$ . Haciendo un paralelismo con la idea de la emergencia de una significación, que sería el síntoma analítico, Miller intenta formalizar el fin de análisis con la idea de una emergencia de un elemento no significativo, real, que sería el objeto  $a$ . Así la serie de sesiones que hace a todo un análisis y que se engendra por la aparición del  $S.s.S$  concluiría con la producción del lugar del objeto  $a$ . ¿Supone esto que la relación al inconsciente, al saber supuesto, se agota por una especie de vaciamiento? Miller trabajará en esta pregunta muchos años más tarde proponiendo la diferencia entre el inconsciente real y el inconsciente transferencial, siendo éste último precisamente el que se enmarca en el sujeto-supuesto-saber y que opera vía el ciframiento de la sustitución significativa.

Extendiendo aun más este paralelismo recuerda la fórmula del discurso del analista en la que en el lugar del agente se ubica el  $a$  y en el lugar de la verdad, debajo del agente se localiza el saber, el  $S2$ , el saber supuesto delimitando así la posición del analista a partir de la relación entre el objeto y el saber, pero invertidos con respecto a lo que se espera al final del análisis. Ello porque el análisis supone al elaboración de saber cómo correlato de la construcción del fantasma.

Otra referencia central en relación al transcurso, al curso y al desenvolvimiento temporal del análisis, en el capítulo titulado *Tres modalidades del análisis del curso* *Sutilezas analíticas* de los años 2008-2009, en el que introduce la temporalidad en la lógica de la cura en términos de un antes, un durante y un después. Ya situados en la ultimísima enseñanza de Lacan, y con un concepto de goce positivo, no negativizable y en franca disyunción respecto del sentido, Miller caracteriza el comienzo, el curso y la terminación del análisis como momentos en función de la relación sentido-goce y sus transformaciones.

La entrada en análisis es el momento lógico del comienzo de un análisis. Cuando el mecanismo del  $S.s.S$  se activa por encadenamiento del significativo

de la transferencia y el significativo cualquiera se produce un aumento de los acontecimientos aludidos por el discurso del analizante y podemos decir que la transferencia brilla y el sentido brota por todos lados. El analista se ubica en una posición no juiciosa respecto a los dichos del analizante haciendo operar la regla analítica y apuntando a abolir el súper yo. En ocasiones se observan efectos terapéuticos bastante rápidos como resultado del sentido dado al malestar. La interpretación y el sentido, en este primer momento, curan sin que ello se correlacione con una construcción del fantasma. Sin embargo, cuando el análisis dura, la producción de sentido que se encontraba detrás de cada asociación libre comienza a volverse escasa y las revelaciones, los nuevos descubrimientos parecen extinguirse. Cuando el análisis dura las revelaciones se esfuman y aparece la repetición y el estancamiento, la inercia del goce, de lo mismo, aquello que no cambia. A medida que el análisis dura se comienza a acentuar la oposición entre el sentido y el goce. Con la duración del análisis comienza también la modificación del estatuto del goce, el que paulatinamente deja su cara de displacer para revelar lo satisfactorio de su insistencia.

“En un análisis que dura, el estatuto conceptual del goce se modifica. Hay un estatuto del goce que es un exceso. En este nivel, se aprende clásicamente a distinguir el placer del goce.” (Miller, J.-A. 2011 [2008-2009], p. 120)

Esta transformación del estatuto del goce supone una concepción del fin de análisis, de la conclusión de la cura en la que la conjunción fantasmática del sentido y el goce se destituye, se separa para dar lugar al goce fuera-de-sentido y sus piezas sueltas dando paso a una salida por vía de la identificación sinthomal. Hablar de una *modificación del estatuto del goce* es otra manera de definir la lógica de la cura, entendiéndola como un cambio en el valor del goce, una transformación desde el goce-displacer al goce como satisfacción. Esta transformación no ocurre de manera natural y espontánea, por el contrario, requiere del ejercicio de un poder, de una operación analítica activa y orientada a ello. La política de la cura es la orientación del deseo del analista precisamente hacia ese real del goce fuera-de-sentido, a la mayor distancia posible de la identificación. El curso de un análisis estará signado, marcado, por los momentos lógicos en que la posición subjetiva del analizante realice sus virajes respecto a ese real del goce. El deseo del analista escande esos momentos, esas secuencias

y series psíquicas apuntando siempre hacia ese real dependiendo del tiempo lógico de cada analizante y del punto en el que el transcurso analítico se sitúa.

## LÓGICA DE LA CURA Y CAUSACIÓN DEL SUJETO

En la conducción de la cura tiene un lugar determinante las condiciones de causación del sujeto. J. A. Miller afirma que la lógica de la cura, en el curso de un análisis recorre a la inversa la estructura de la causación del sujeto.

“La estructura inventada por Lacan como la de la causación del sujeto determina la de la cura analítica, pero invirtiéndola. La causación del sujeto, tal como Lacan la puso a punto, entraña dos tiempos; el primero explica el surgimiento del sujeto tachado  $\$$ , y el segundo, el valor que toma como objeto  $a$ . La lógica de la cura recorre esos dos tiempo, pero invirtiéndola; va de la presencia del sujeto como objeto, e incluso –cometiendo cierto abuso como objeto  $a$ , hasta dar cuenta de un segundo tiempo de su surgimiento como sujeto del inconsciente. En esta inversión entre causación y cura, el impasse del sujeto del inconsciente  $\$$  supuestamente se resuelve como pase del objeto  $a$ .” (Miller, J.A. 2011 [1993], p.373)

Una “inversión entre causación y cura” supone una desarticulación entre sentido y goce operada en el atravesamiento del fantasma. La posición subjetiva, en tanto produce sentido, depende de la función del fantasma por lo tanto si la lógica de la cura, desde la entrada al fin de análisis, opera sobre el fantasma se puede afirmar que toca las condiciones de causación del sujeto, la constitución subjetiva en sus relaciones al Otro del significante y al autoerotismo del cuerpo.

El fantasma es un concepto que articula el sentido y el goce, bajo la forma del sentido-gozado. Ahora bien, la definición del al fantasma como una ventana hacia lo real supone que el fantasma da acceso a lo real, sin incluir en sí mismo algo del orden de lo real. El fantasma es el marco que recorta lo real dándole la forma del objeto  $a$ , que es la consistencia lógica de lo real que queda como resto luego de la reducción al sin sentido del significante operada por el análisis. El objeto  $a$ , en el fantasma, localiza el sentido-gozado del axioma fantasmático que en

tanto axioma es su vertiente simbólica.

El análisis separa el sentido de la insistencia pulsional del objeto, de esa forma el sujeto capta y subjetiviza que su existencia esta comandada por la inercia del goce, y no por el sentido. Éste proceso de reducción, de separación entre el sentido y la naturaleza libidinal del objeto, es inverso a la causación del sujeto y se presenta en los distintos momentos de la lógica de la cura. Es inverso ya que todas las teorías de Lacan acerca de la constitución subjetiva implican, de alguna manera, una articulación entre sentido y goce. Estadio del espejo, metáfora paterna, alienación y separación, sexuación, nudo y el malentendido traumático de la lengua pueden ser perfectamente interpretadas como las formas en que Lacan pensó el emparejamiento del sentido y el goce, su articulación y su disyunción. Si bien la lógica de la cura como inversión de la causación se localiza en el periodo de la enseñanza de Lacan orientada por la lógica de fantasma, es perfectamente sostenible que los distintos momentos, las distintas secuencias de la lógica de la cura se definen precisamente por la transformación producida para el analizante en la relación entre sentido y goce. Si retomamos la idea del algoritmo de la transferencia y la aspiración a que éste haga aparecer el objeto, en tanto no significativo, verificamos la aspiración permanente de todo análisis a reconducir al sujeto a su relación con lo real, desmontando del lugar de la verdad el sentido-gozado del fantasma.

## LÓGICA DE LA CURA Y POSICIÓN SUBJETIVA

En su curso *Causa y consentimiento* (Miller, J.A. 2019 [1987-1988]) Miller define la *posición subjetiva*, de cuya formalización depende la lógica de la cura, como la enunciación en la que se apoya el enunciado, el decir que subyace al dicho. Se trata de la significación y el sentido que emerge de la relación de un sujeto con un significante amo identificatorio o también respecto a una experiencia de goce repetitivo que carece de sentido. Es la posición del sujeto respecto a su propio dicho, de lo que surge un efecto de significación. En ésta operación se capta el deseo y el goce del sujeto. El deseo se muestra como una posición subjetiva orientada al deseo del Otro, mientras que el goce se identifica cuando la posición subjetiva es determinada por una experiencia de goce fuera-de-sentido que implica el cuerpo.

La posición subjetiva y sus transformaciones, es decir la lógica de la cura misma, puede situarse tanto en referencia a lo simbólico como en referencia a lo real. Ciertamente también hay elementos imaginarios respecto a los cuales se producen posiciones subjetivas, como por ejemplo la imagen reina, sin embargo nos remitiremos al problema de lo real, no sin antes aludir a lo simbólico.

Si se elige la vía de lo simbólico, del sentido, correspondería la pregunta ¿qué operadores del psiquismo participan en la producción de sentido determinando una posición subjetiva singular? Tres conceptos son rápida mente situables en el campo de lo simbólico, en el campo del Otro. El síntoma, el fantasma y la identificación.

El síntoma, en la primera enseñanza y porque no en la entrada en análisis, supone una articulación al Otro simbólico. La escritura propuesta por Lacan en grafo del deseo es la de  $s(A)$ , una significación en relación al Otro. Una formulación sintomática es un mensaje, una palabra que se dirige al Otro incluso cuando es una queja, una demanda de ayuda, o una pregunta analítica. El síntoma, por tanto, desliza siempre una posición subjetiva respecto al Otro. El fantasma por su parte delimita la posición subjetiva en tanto respuesta al deseo del Otro y en tanto aloja en sí mismo un elemento no significante, el objetivo  $a$ . La posición fantasmática equivale a una posición subjetiva en tanto que comanda los comportamientos del sujeto, el lazo al Otro y la producción de sentido, sentido-gozado. El sujeto habla desde el sentido de su fantasma. Cuando la posición subjetiva se define a partir de la identificación lo hace de acuerdo a la propiedad representativa del significante. Identificarse es servirse de un significante para representarse frente a un Otro, de ahí a que el significante de la identificación, el  $S1$ , sea un significante que represente al sujeto signando su destino. El significante de la identificación es siempre un significante elegido en relación al deseo del Otro, en sí mismo es un significante sin sentido, pero que adquiere su valor en la medida en que le hace posible al sujeto su ingreso en la dialéctica con el Otro del deseo y del significante. Síntoma, fantasma e identificación son operadores de la posición subjetiva a partir de lo simbólico y su predominio sobre lo imaginario y lo real.

## LO ORIENTACIÓN POR LO REAL Y LA LÓGICA DE LA CURA: EL USO LÓGICO.

La lógica de la cura, comprendida desde la orientación por lo real, requiere de un avance en la definición del concepto de fin de análisis, un cambio que va más allá del fantasma y su construcción. La última enseñanza de Lacan implica considerar la posición subjetiva en relación a lo real del goce del síntoma, que es un goce fuera-de-sentido. J.A. Miller, en algunos de sus últimos cursos, se ha dedicado a profundizar las implicancias clínicas de las conceptualizaciones que se desprenden de los últimos seminarios de Lacan, destacando conceptos como el *sinthome*, el goce positivo, la identificación *sinthomal*, el Uno, el autogoce del cuerpo y fundamentalmente el goce real del síntoma que se caracteriza por su condición fuera-de-sentido.

“La última enseñanza de Lacan está ordenada por el dato puro de *hay/no hay*.

Ante todo *Hay de lo uno*, fórmula que reduce lo simbólico, especialmente la articulación, para evidenciar, en su cambio, la iteración como su real esencial. La iteración como núcleo, como aquello que resiste a la articulación y que Lacan fórmula diciendo que *el sinthome es un etcétera*. El *Hay de lo uno* reduce lo simbólico al *etcétera*. Se trata de una reducción sensorial de toda la dimensión del blablabla de la cual, además, había mostrado todos sus espejismos recorriendo sus laberintos.

Se trata también del *No hay relación sexual* correlativo del *Hay de lo uno*, lo que quiere decir *no hay el dos*. El dos no está al mismo nivel del *Hay de lo uno*, está a nivel del delirio. No hay el dos: hay sólo el Uno que se reitera.” (Miller, J.-A. 2018[2011], p. 167)

El *sinthome* queda ubicado, por J.A. Miller, como la pura repetición del *Uno*, es la reiteración del goce opaco del síntoma, fuera-de-sentido. Este uno, este etcétera, que constituye al *sinthome*, es lo real del goce que subyace a la envoltura significante del síntoma. Es el goce positivo, como lo denominó en curso *Sutilezas analíticas* (Miller, J.-A. 2011 [2008-2009]), imposible de negativizar por lo que el recurso que queda es la invención de un saber-hacer vía la identificación *sinthomal*.

El goce positivo, imposible de negativizar, designa lo que no cambia del programa de goce, lo que no se transforma, y en ese sentido es imposible de

negativizar. Ese goce es el resultado del trauma del significante en el cuerpo que produce un goce cuya iteración permanecerá fuera del marco fantasmático. No dependerá de las leyes de lo simbólico, sino de la contingencia, de lo que fue pero pudo no haber sido, de ahí a que lo real sea sin ley, que no sea parte de una secuencia, de una serie o de un encadenamiento significativo. El goce, el goce real del síntoma que constituye al *sinthome*, no responde a una ley significativa, sino que es un producto contingente de la percusión significativa del cuerpo, de lo que queda un marca de goce fuera-de-sentido que insiste bajo el modelo de la adicción iterativa según lo trabajó J.A. Miller en su curso *El uno-totalmente-solo* (Miller, J-A. 2018[2011])

“En el registro del goce el lenguaje introduce según Freud la castración, según Lacan una cosa distinta, que la engloba, es la repetición del *Uno* que conmemora una irrupción de goce inolvidable. De aquél momento el sujeto se encuentra ligado a un ciclo de repetición cuyas instancias no se adicionan y cuyas experiencias no le enseñan nada. Es aquello que hoy se llama dependencia, en inglés *addiction* (adicción): pero no se trata de una adición, dado que las experiencias no se adicionan. Esta repetición de goce, que se produce fuera-de-sentido, es aquello de lo que se lamenta.

Es también por esta vía que Lacan ha podido generalizar la instancia de aquél goce mudo que descubrió en la sexualidad femenina. En un segundo tiempo lo extendió al hombre, para decir que constituye el estatuto fundamental del goce en cuanto opaco al sentido. Después debió inventar la escritura *sinthome* que se distingue de *symptôme*. El síntoma freudiano produce sentido, mientras que el *sinthome* se repite. El primero contiene una verdad que se puede soñar con liberar, el segundo no es correlativo de una revelación sino de una constatación...

...El goce repetitivo, aquél atribuido a la dependencia (aquello que Lacan llama *sinthome* es a nivel de la dependencia), este goce repetitivo, entonces, se relaciona solamente con el significante Uno, S1.” (Miller, J-A. 2018[2011], p. 120)

Este goce iterado, que no cambia, positivo, fuera-de-sentido, que no se enlaza en una serie o secuencia y que responde a una marca, es siempre singular. No se trata de lo real, sino de *un* real para cada analizante, es decir de *un* real que cuya

experiencia se presentifica en el cuerpo que se tiene y cuya ex-sistencia, en oposición al ser del sentido, es el resultado de la correlación estructural y estructurante de *no hay relación sexual y hay de lo uno*.

En esta perspectiva el final de análisis se orientará al *sinthome*, a la identificación sinthomal consistente en identificarse con el goce que no cambia, tomar distancia y saber manipularlo. Se aspira a la invención de un uso de eso que no cambia.

Habiendo precisado algunas ideas y puntualizaciones fundamentales de J.A. Miller sobre la orientación por lo real en la última enseñanza de Lacan, cabe la siguiente pregunta ¿cómo plantear la noción de lógica de la cura a partir de la orientación por lo real? Ya no se trata solo de la lógica de la cura como una secuencia, una serie enmarcada en el concepto de fantasma como axioma lógico y en consecuencia del fin de análisis como atravesamiento del fantasma y la consecuente destitución subjetiva.

La lógica de la cura, en la orientación lo real, ve cuestionada precisamente su condición lógica de encadenamiento secuencial por dos razones fundamentales. La primera es que lo real es concebido como sin ley, sin orden, es decir contingente. La segunda es que el goce real, que constituye el *sinthome*, es del orden de la iteración que no cambia, que insiste. Ya no se trata de que la concepción de lo real como la consistencia lógica del objeto, en la que la secuencia lógica de la cura misma diera como resultado la producción del objeto como consecuencia de la construcción y atravesamiento de fantasma en tanto sentido-gozado. En esa última perspectiva lo real seguía dependiendo de lo simbólico en la dirección de la cura.

Con la perspectiva de la *no relación*, del *hay de lo uno* y de la identificación al *sinthome* como fin de análisis, la lógica de la cura ya no queda restringida solamente a la secuencialidad de los distintos momentos del análisis. La lógica participa también de la conceptualización del fin de análisis.

Ya no se trata de una lógica de la cura de cuyo transcurso lo real es su consecuencia bajo la forma de la consistencia lógica del objeto  $a$ , sino de un estrechamiento, una reducción al axioma fantasmático para cernir el real del goce fuera-de-sentido que es del orden del acontecimiento de

cuerpo y no del objeto *a*. Ante ese real del goce fuera-de-sentido, que hace agujero, se apunta a una rearticulación de las piezas suelta, las huellas de goce no negativizable, para producir la invención *sinthomatica*.

Se trata de una lógica de la cura cuyo resultado no es accesible por la conjetura y la consistencia lógica del objeto, apuestas que seguían dependiendo de la primacía de lo simbólico y en las que lo real seguía dependiendo de su articulación con lo simbólico. En la orientación por lo real, la posición subjetiva queda remitida de manera radical al goce del cuerpo que se goza a sí mismo, lo que J.A. Miller (Miller, J-A. 2018[2011]) denomina autogoce del cuerpo y que se presenta como un elemento singular determinado contingentemente por *la lengua*. La lógica de la cura desforesta el sentido para hacer aparecer las piezas insensatas, las marcas en el cuerpo del hablante-ser, forzándolo a dar un paso para producir con éstas un significante nuevo que dependerá de lo que Lacan denomina el uso lógico del *sinthome*. La marca de goce no porta ningún mensaje, salvo la reiteración de un goce que no se disfraza para sortear las barreras de la represión. El goce uno se satisface pese a las barreras de la represión, y en esa satisfacción irrefrenable es que el goce uno se torna imposible de soportar. Lo real como imposible de soportar implica al cuerpo marcado por el significante, es decir el cuerpo en tanto se goza a sí mismo. Lo traumático es el trauma del significante en el cuerpo, es el nombre de lo real en tanto imposible de soportar. Puede tratarse de una escena carente de sentido que implica al cuerpo, propio o del Otro, pero una escena contingente. Los traumas pueden ser pequeños acontecimientos, pero son el momento en que el hablante-ser encuentra el goce del Otro encarnado en un gesto, una risa, un grito, un tono de voz, una mirada, y el significante es inepto para nombrarlo, no hay como nombrar y simbolizar lo que está ocurriendo. Es a partir de ese encuentro contingente e imposible de soportar que se construya la neurosis como respuesta al deseo del Otro. El sujeto se vuelve activo/pasivo fantasmáticamente, en relación referencial al Otro, articulando las marcas de goce a lo simbólico e imaginario haciendo brotar el sentido. Lo imposible de soportar, que es una definición de la clínica según Lacan, es el *plus*, el exceso, del goce positivo que se produce como resultado del impacto del significante en el cuerpo. Más allá de lo imposible de decir queda lo imposible de negativizar y lo imposible soportar. Así lo imposible de negativizar es lo incurable, lo que persiste y no cambia por lo

que es el fundamento del *sinthome* siendo aquello que se mantendrá iterando.

El curso de un análisis y la lógica de la cura ya no se orientan a hacer aparecer el objeto al lugar donde estaba la significación, ahora se trata a conducir el análisis hasta el punto en donde la lógica dependiente del significante fracasa para situar las variaciones de la posición subjetiva ante el goce fuera-de-sentido. La lógica de la cura, es su condición de secuencia de las transformaciones subjetivas de quién se analiza, concluirá en la reducción a lo que no cambia del goce en disyunción con el sentido.

El *Seminario XXIII Joyce el síntoma* (Lacan, J. 2006 [1975-1976]), Lacan afirma “La buena manera es la que, habiendo reconocido la naturaleza del *sinthome*, no se priva de usarlo lógicamente, es decir, de usarlo hasta alcanzar su real, al cabo del cual él apaga su sed.” Lacan, J. (2006 [1975-1976], p. 15) Observamos acá un pasaje con relación a la cuestión de la lógica. Un pasaje desde la secuencia lógica al uso lógico. ¿En qué consiste este uso lógico del *sinthome* que permite alcanzar un real?

El uso lógico, al alcanzar lo real del síntoma, permite apagar la sed de sentido. Cuando el uso lógico hace posible encarnar el *sinthome* y comienza a operar como un saber-hacer, la búsqueda de sentido de quien se analiza se detiene junto al empuje al desciframiento del inconsciente transferencial. Es éste un signo clínico de la orientación por lo real, cuando se alcanza un real se apaga la suposición de sentido.

En el curso *El uno-totalmente-solo* (Miller, J-A. 2018[2011]), J.A. Miller recuerda que para Lacan la lógica posibilita una conexión con lo real señalando:

“Si Lacan habla de una práctica orientada por el uso lógico del *sinthome*, no es necesario imaginarse que el fuera-de-sentido sea la noche oscura. Situando el *sinthome* como lo real fuera-de-sentido, Lacan se ubica en la perspectiva de la lógica, la cual formaliza, plantea sus axiomas y deduce, operando en un campo de lenguaje sin significaciones. En el *El Atolondradicho*, cuando escribe *la lógica es la ciencia de lo real*, Lacan ya indica la conexión entre lógica y real.” (Miller, J-A. 2018[2011], p.260)

La cualidad de la lógica, destacada por Miller, es que las relaciones de formalización y de deducción axiomática pueden operar como un lenguaje

sin significación, sin sentido. La lógica de la cura, entendida como las transformaciones de la posición subjetiva en el curso de un análisis posee la finalidad de del uso lógico del *sinthome*, lo que implica que dicho uso lógico es una vía de acceso a una modalidad lógica del significante que permite excluir el sentido. Lo real del síntoma, como goce opaco al sentido, es abordable a través del uso lógico en la medida en que la lógica permite prescindir del sentido.

Ahora bien, la dimensión de dicho uso lógico se vincula con la redefinición del fin de análisis como una identificación al síntoma. Al respecto Miller afirma:

“Le doy aquí al *identificarse con su síntoma* el valor

de reconocer su identidad *sinthomal*. No significa –por lo menos eso pienso yo– que se llegaría simplemente a identificarse con su síntoma, sino que se es su *sinthome*. Identificarse con eso, ser su *sinthome*, es librarse después de haberlas recorrido, de las escorias heredadas del discurso del Otro.” (Miller, J.-A. 2013 [2006–2007], p. 140)

El uso lógico habilita la posibilidad de encarnar el *sinthome* y producir la liberación del sentido heredado del discurso del Otro. En la orientación por lo real la lógica de la cura es un trayecto en el que se transita por secuencias de cambios de posición subjetiva hasta aquello del goce que no cambia. Será la rearticulación con eso que no cambia, vía el uso lógico fuera-de-sentido, lo que hará posible la encarnación del *sinthome* y con ello la apertura la lo contingente.

## REFERENCIAS

Aveggio, R. (2020) *El malestar y el goce en la sociedad del rendimiento: Un ensayo sobre psicoanálisis de orientación lacaniana y las ideas de Byung-Chul Han*. Santiago de Chile: Aún ediciones.

Brodsky, G (2015) *La clínica y lo real*. Buenos Aires: Grama ediciones.

Lacan, J. (1994 [1956–1957]) *La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1975 [1945]). “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”. En J. Lacan, *Escritos I*, (págs. 187–203). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1975 [1955]). “El seminario sobre *La carta robada*”. En J. Lacan, *Escritos I*, (pp. 5–58). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1975 [1961]). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En J. Lacan, *Escritos 2*, (pp. 565–626). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (2006 [1975–1976]) *El Seminario XXIII El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2012 [1967]) “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. En J. Lacan, *Otros escritos*, (pp.261–278) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1988 [1973]) “La tercera”. En *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1981 [1976]) “Apertura de la sección clínica”. En *Ornicar?n*° 3. Barcelona: Campo Freudiano.

Lacan, J (1966-1967) *La lógica del fanatismo*. Inédito.

Lacan, J (1967-1968) *El acto psiconalítico*. Inédito.

Miller, J.A. (2006 [1993]). "Lógica de la cura y posición femenina". En J. A-Miller, *Introducción a la clínica lacaniana* (págs. 315-317). Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.A. (1993). "Introducción a la lógica de la cura del pequeño Hans, según Lacan". En A.A.V.V, *La lógica de la cura* (pp. 9-37). Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2004[1999]). *Biología lacaniana y acontecimiento de cuerpo*. Buenos Aires: Diva.

Miller, J.A. (2011 [1993]) *Donc. la lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2011 [2008-2009]) *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2013 [2006-2007]) *El ulimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.A. (2013 [2004-2005]) *Piezas sueltas*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.A. (2013 [2000-2001]) *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2018[2011]). *L'uno-tutto-solo*. Roma: Astrolabio.

Miller, J.A. (2019 [1987-1988]) *Causa y consentimiento*. Buenos Aires: Paidós.