

Tesis de maestría:

Singularidad, contingencia y diferencia sexual en la clínica de la neurosis.



Directora: Cohen, Ester.

Co-Directora: Salman, Silvia.

Maestrando: Butierrez, Luis Fernando.

Universidad Nacional de General San Martín
Instituto de Altos estudios Sociales
Maestría en Clínica Psicoanalítica

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción. Contingencias de los caminos del pensar en el siglo XX. | 3 |
| Capítulo 1. Sujeto, singularidad y contingencia en perspectivas contemporáneas. | 13 |
| 1.1.- La singularización en la tradición heideggeriana. | 14 |
| 1.1.a.- La comprensión heideggeriana del existente humano. | 15 |
| 1.1.b.- Las relaciones con los otros como punto de partida | 17 |
| 1.1.c.- Hacia la singularización. | 20 |
| 1.1.d.- El tiempo y la contingencia humana. | 24 |
| 1.1.e.- Dasein y cuerpo. | 26 |
| 1.2.- La recepción sartreana y su tratamiento de las subjetividades. | 28 |
| 1.2.a.- El psicoanálisis existencial sartreano y las contingencias del proyecto originario. | 29 |
| 1.2.b.- La psicoterapia existencial de Jean Genet y Baudelaire. | 32 |
| 1.3.- Las perspectivas filosóficas del siglo XX y los debates en torno al concepto de sujeto. | 35 |
| Capítulo 2. Individualidad y contingencia en la obra de Freud | 39 |
| 2.1.- Trauma, síntoma y responsabilidad en sus primeros trabajos. | 41 |
| 2.1.a.- Primeras conceptualizaciones en torno al trauma. | 42 |
| 2.1.b.- Hacia la dimensión pulsional del síntoma: cuerpo y satisfacción. | 45 |
| 2.1.c.- La responsabilidad frente a la satisfacción pulsional. | 48 |
| 2.2.- La pulsión de muerte y la perspectiva socio-cultural de Freud a partir de 1920. | 49 |
| 2.2.a.- Una pulsión más allá del principio del placer. | 50 |
| 2.2.b.- La perspectiva socio-cultural. | 54 |
| 2.3.- Orientaciones de la cura: entre la contingencia y la roca de la castración. | 59 |
| 2.4.- Freud y la tradición subjetivista. | 68 |
| Capítulo 3. Sujeto y contingencia en la primera enseñanza de Lacan. | 72 |
| 3.1.- La contingencia subjetiva y el deseo en la primera enseñanza. | 74 |
| 3.1.a.- La comprensión lacaniana del sujeto. | 75 |
| 3.1.b.- Las puertas del deseo. | 81 |
| 3.1.c.- Hacia una ética del deseo. | 85 |
| 3.1.d.- Lenguaje y subjetividad. | 86 |
| 3.2.- La puesta en cuestión de la contingencia . | 90 |
| Capítulo 4. La singularidad, el cuerpo y el goce en la última enseñanza de Lacan. | 92 |
| 4.1.- Consideraciones en torno al goce. | 93 |
| 4.2.- De la perspectiva social a la relación cuerpo-goce. | 99 |
| 4.2.a.- Primeros enfoques sobre el cuerpo. | 99 |
| 4.2.b.- El cuerpo vivificado por el goce. | 105 |
| 4.2.c.- La singularidad del sinthome. | 107 |
| 4.3.- Perspectivas clínicas y fórmulas de la sexuación. | 108 |
| 4.3.a.- Clínica de la neurosis. | 109 |
| 4.3.b.- En torno a la sexuación. | 115 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3.c.- Orientaciones y perspectivas de la clínica. | 120 |
| 4.3.d.- Entre la posición del sujeto y lo invariable de los modos de goce. | 124 |
| Capítulo 5.- Elaboraciones contemporáneas en cursos y alocuciones de J. A. Miller. | 127 |
| 5.1.-La clínica del sinthome y el acontecimiento en el cuerpo. | 128 |
| 5.1.a.- Del sentido al sujeto. | 129 |
| 5.1.b.- La singularidad de Joyce. | 133 |
| 5.1.c.- Hacia una identidad sinthomal. | 138 |
| 5.2.-El tratamiento del goce y las conclusiones de la cura. | 139 |
| 5.2.a.- Paradigmas del goce. | 140 |
| 5.2. b.- Orientaciones de la cura y finales de análisis. | 143 |
| 5.2.c.- Clínica de la singularidad. | 147 |
| 5.3.-Posición del psicoanálisis en torno a la subjetividad de época y los debates contemporáneos. | 152 |
| 5.3.a.- El psicoanálisis en su época. | 152 |
| 5.3.b.- De las terapias cognitivo-comportamentales a las lógicas subjetivas del no-todo. | 155 |
| 5.3.c. - Una política lacaniana. | 159 |
| 5.3.d.- Psicoanálisis y filosofía. | 160 |
| Capítulo 6. Diversidades clínicas de la singularidad. | 164 |
| 6.1.- Leonardo: todos los nombres, el nombre. | 165 |
| 6.2- Silvia: de las resonancias del significante a la construcción de un cuerpo. | 167 |
| 6.3.- Mauricio: la singularidad de un soplo. | 172 |
| 6.4.- Graciela: más acá del ser . | 175 |
| 6.5.- Jorge: un sinthome a distancia. | 178 |
| 6.6.- Gabriela : hacia la singularidad de una mujer. | 181 |
| Capítulo 7. Otra comprensión de la singularidad en el siglo XXI. | 184 |
| Conclusiones y proyecciones. | 198 |
| Bibliografía. | 206 |
| a.- De filosofía. | 206 |
| b.- De Freud. | 208 |
| b.- De Lacan. | 211 |
| c.- De Laurent y Miller. | 213 |
| d.- De antecedentes , proyecciones y debates contemporáneos. | 215 |

Introducción. Contingencias de los caminos del pensar en el siglo XX.

Este trabajo de tesis se inscribe en la necesidad de la interrogación permanente de la clínica psicoanalítica, a partir de la revisión de sus conceptos y categorías, en un diálogo con las comprensiones abiertas en nuestra época y la subjetividad respectiva. Ello no sólo remite al interés de la comunidad psicoanalítica sino también propone una inscripción en el marco de aquellos debates contemporáneos en diálogo con su discurso y práctica respectiva.

Por un lado, las perspectivas filosóficas contemporáneas en torno a la subjetividad y la singularidad han dado muestras claras de su interés por el porvenir del existente humano en una perspectiva marcadamente relacional, esto es, a partir de las relaciones en comunidad, con el entorno, con los otros seres vivos, con el ecosistema, etc. Por otro, la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana se articula en un discurso que parte de un entramado conceptual diferente, lo cual implica otras orientaciones respecto de las relaciones del sujeto con sí mismo y el entorno, en el marco de la experiencia analítica.

En paralelo, la proliferación de variables de las terapias cognitivo-comportamentales en línea con el paradigma de las neurociencias, el impulso progresista científico y las nuevas modalidades de control del discurso capitalista neoliberal, ponen en primer plano el debate en torno a las terapias enfocadas al funcionamiento conductual, mental o cognitivo que se articulan en una comprensión del ser humano con meros caracteres cósmicos y funcionales: aquí se inscribe la implementación de protocolos psicoterapéuticos comportamentales, las técnicas de relajación y meditación o la primacía del tratamiento psicofarmacológico del padecimiento corporal-subjetivo.

En el marco de esta co-existencia epocal de discursos sobre la subjetividad y el tratamiento de los padecimientos, las perspectivas en torno a la singularidad y sus vínculos con la comprensión de la contingencia requieren una elucidación y especificación de los supuestos de base: articuladas tanto en los discursos filosóficos, como en la práctica psicoanalítica, en los imperativos de mercado, en las proyecciones políticas, sociales, educativas, entre otras, se tornan necesarias tales especificaciones que co-implican un posicionamiento político y práctico respecto a la subjetividad que caracteriza y orienta nuestra época.

Más aún si se considera que no sólo se halla aquí implicada una concepción de la subjetividad sino también una comprensión de la corporalidad que suele ser reducida a meros fenómenos físicos. A modo de ejemplo, la distinción filosófica del cuerpo vivido y el cuerpo físico de mediados de siglo conduce a un aplanamiento o equiparamiento de la dimensión psíquica con la dimensión física o neuronal, en línea con las primeras tentativas de Freud a finales del siglo XIX, tal y como las articuló en su *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895a).

Estas diferencias entre discursos se proyectan hacia finales del siglo XX , allí donde es posible reconocer nuevas comprensiones sobre la comunidad, los procesos de identificación y singularización, a partir de un pensamiento postfundacional que se presenta como una transición respecto de la metafísica de la subjetividad , aquella que orientó la comprensión moderna del existente humano en Occidente. Este pensamiento se ha articulado y desplegado en un variado campo de disciplinas y discursividades, tales como la filosofía, el psicoanálisis, la sociología, los estudios de género, entre otros.

Como antecedente de este trayecto del pensar puede situarse un hito fundamental en filosofía: el análisis en torno al existente humano que Heidegger desarrolla en *Sein und Zeit* (1927). Desde allí se reconocen diversas recepciones y derivas en el pensamiento francés desde mediados de siglo, entre los que se destacan las elaboraciones de Sartre; Deleuze; Derrida; Foucault; entre otros y otras. Esta comprensión aún abierta en la presente época se diferencia de un recorrido histórico no sólo del pensamiento filosófico moderno, sino también de sus antecedentes en los comienzos del pensamiento griego, al menos, en uno de ellos.

En efecto, en el pensamiento filosófico de la antigüedad es posible identificar un antecedente fundamental de la cuestión de la contingencia y lo singular a partir de la distinción de lo universal y lo particular, tal y como se inscribió en el debate de los universales. La cuestión de fondo allí reside en la búsqueda de las condiciones universales para dar cuenta de aquello que se conoce: el cosmos, la existencia humana, etc.

Este enfoque primario de la filosofía se basó en la búsqueda del fundamento para el conocimiento a partir de un concepto de verdad que garantice el conocimiento de lo común o universal frente a lo particular. Ello caracteriza la tarea de toda tentativa metafísica que busca dar con la realidad única, con las esencias de las cosas en su unidad frente a toda apariencia y

la multiplicidad. En este contexto, el concepto de contingencia se especifica en una vertiente ontológica.

En primer lugar, la intelección de lo general o lo universal se articula en perspectivas que separan lo general de la realidad material y lo convierten en el mundo especial de las esencias ideales (como en el caso de la filosofía de Platón). Por su parte, Aristóteles no considera lo general como ente específico, separado de lo singular, de los objetos del mundo real. Para él, lo general remite, ante todo, a las abstracciones que utiliza la razón humana, al tiempo que constituye la esencia de los objetos singulares, la finalidad en aras de la cual existen estos últimos.

Más en detalle: la doctrina de Aristóteles sostiene que es posible concebir la presencia de la esencia universal en los entes particulares. Incluso subraya en pasajes de la *Metafísica* que la única substancia propiamente dicha son los individuos particulares (en los que se hallan implicados las esencias incorpóreas o las entidades mentales) (Aristóteles, 1992, 998 a, 16-19). De esta manera acepta la existencia de los universales sin negar la existencia de los particulares, tal como sostiene en *Categorías* donde vincula los universales con la denominada *ousía* o esencia de las cosas (Aristóteles, 1994, 3b, 10-12). La cuestión de los universales también es aquí articulado en la clasificación de los tipos de juicios y sus relaciones formales (y veritativas) (Aristóteles, 1995, 17a, 35-40).

Estas distinciones junto a su doctrina de las categorías (entendidos como modos irreductibles de interrogar sobre el ser de algo) articulan la perspectiva ontológica aristotélica cuya base es el supuesto de una homología entre pensamiento y mundo, por medio de los juicios. En efecto, tal como desarrolla en su texto *De interpretatione*, el pensamiento piensa la esencia de las cosas por la vía reflexiva del juicio, una función del alma que permite que el discurso se dirija a las cosas expresándose por medio de la proposición (verdadera) (Aristóteles, 1995, 16a, 1-30). En esta teoría de la significación, la lógica modal remite a un conjunto de distinciones respecto de las proposiciones y enunciados: el sujeto es el concepto de la *ousía* y los predicados son los atributos respectivos.

En este marco comprensivo, a diferencia de lo necesario (que remite a lo que es o sucede de una manera y no de otra), se denomina contingente al predicado relativo a lo que puede ser o no ser, es decir, aquello que puede ser de otra manera, o bien, como en el enunciado de dos hechos contradictorios, al caso donde ambas alternativas son posibles. Así, por ejemplo, un acontecimiento es contingente si se articula en la proposición indeterminada referida al futuro, lo cual supone la semejanza entre discursos verdaderos y las cosas (Aristóteles, 1995, 18a, 30-40). Por ello las proposiciones o enunciados contingentes pueden

ser verdaderos o pueden ser falsos, al punto que la negación de un enunciado contingente no supone caer en contradicción, a diferencia del enunciado necesario.

Dicha predicación refiere a hechos, proposiciones, estados de cosas y eventos (como por ejemplo, lo azaroso). Ello le permite distinguir a Aristóteles entre necesidad, contingencia y posibilidad: si bien lo contingente es posible, esta igualdad no es recíproca. Asimismo, lo imposible no es necesario ni contingente. De esta manera, contingente es el modo predicativo de lo que no es necesario ni imposible.

También consideró esta modalidad en el ámbito humano, pues incluyó las esferas de lo ético y político dentro del ámbito de lo contingente, en especial consideración del argumento probable, o en los análisis sobre las modalidades para aprender a conducirse con lo contingente (Aristóteles, 2008, 5, 1140a, 33-35), es decir, aquellas relativas al azar o la fortuna (*tykhé*), como un aspecto importante que caracteriza el mundo humano.

En segundo lugar, en esta tradición se distingue un principio de discontinuidad en las relaciones causales (en la retórica clásica se denomina *symplokê*) que permite rechazar el determinismo absoluto de todo lo que es o existe. En tal sentido lo contingente remite a la potencia de la realidad, aquello que aún no es pero puede, podrá o pudo serlo.

Ahora bien, si Aristóteles opone la contingencia ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) a la necesidad ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$) como modalidad del enunciado, en el medioevo Tomás de Aquino opone el *ens contingens* (que designa tanto el ser humano como el mundo) al *ens necessarium* (Dios), lo que pone de manifiesto un desarrollo de la comprensión ontológica jerárquica de la contingencia.

En esta tradición el ser contingente no es por sí mismo, sino por otro ser de existencia necesaria (Dios). De esta manera, la contingencia remite a lo que no existe por su propia esencia sino por una entidad fuera de su naturaleza. Ello marca la jerárquica dependencia de lo que existe respecto de la divinidad, lo cual es propio de la cosmovisión medieval. Tiempo después, G. Leibniz retoma la distinción aristotélica para diferenciar las verdades de hecho (articuladas con asuntos que pueden ser o no ser) y verdades de razón (aquellas que son necesarias).

Frente a estas perspectivas, en el siglo XIX el matemático y físico S. Laplace articula una comprensión de la contingencia que parte de un determinismo absoluto, especialmente fundamentado por el principio metafísico de razón suficiente y las leyes físicas de la naturaleza para todo el *estado actual del universo* (Laplace 1995, p.25). Ello permite desarrollar una teoría de las posibilidades del conocimiento humano del mundo: allí donde se supone azar solo hay ignorancia de las causas (Laplace 1995, p.24). Desde este enfoque la

realidad, absolutamente determinada, remite a la regularidad y uniformidad de la naturaleza, tal como sostiene: *La curva descrita por una simple molécula de aire o de vapor está determinada de una forma tan exacta como las órbitas de los planetas* (Laplace, 1995, p.27). En este sentido, sobre base de la regularidad y determinación del universo, el azar y la contingencia representan tan solo la ignorancia de la determinación subyacente (Laplace, 1995, pp. 28 ss.).

Ahora bien, por la vía de estos antecedentes de la vertiente ontológica que oscilan entre un determinismo absoluto y uno relativo, es posible reconocer un recorrido de la tradición filosófica que confluye en la discusión en torno a lo contingente o variable en el existente humano, su singularidad en tanto tal, en el marco de las perspectivas respecto de su determinación y configuración social e intersubjetiva. Esto puede situarse a partir de la centralidad que en la modernidad fue conferida al concepto de sujeto.

Específicamente, las elaboraciones filosóficas en torno a la relación singularidad-subjetividad pueden articularse en el marco de la tradición cartesiana que parte del concepto de sujeto y de una comprensión del ser reducido a la mera presencia, lo cual implica dejar fuera de consideración todo tipo de vinculación o aprehensión que no sea mensurable, constatable y objetivable. Ello es lo que Heidegger y Derrida definen como la metafísica de la presencia, cuyos antecedentes sitúan en diversos desplazamientos desde el pensamiento y la experiencia griega.

Esta tradición articula una comprensión del existente humano sobre la base del concepto de ego o sujeto, que termina revelando en el pensamiento filosófico un conjunto de tensiones y escollos teóricos que se evidencian desde los inicios de la corriente fenomenológica husserliana. Si bien Husserl ha desarrollado una problematización de la herencia ineludible de esta conceptualización y la comprensión metafísica cartesiana, sus elaboraciones han puesto de manifiesto las limitaciones que ello implica para explicitar la singularidad y la contingencia respecto del sí mismo.

Estas limitaciones también pueden reconocerse en diversas recepciones de la obra de Heidegger en el pensamiento francés de mitad del siglo XX. Como se verá en el primer capítulo, entre ellas se destacan los desarrollos respectivos de Sartre, quien vincula la contingencia con el carácter indeterminado de la voluntad y la libertad. Ello le permite poner en primer plano el carácter contingente de la existencia humana, su falta de causa o razón que la justifique, como un modo de oponerse al supuesto cartesiano relativo al ser necesario para el sujeto.

Finalmente, desde 1960 se abre en occidente una comprensión postfundacional que rechaza la posibilidad de dar con criterios objetivos o condiciones universales para la existencia humana, por encima de sus relaciones constitutivas. En especial comienzan a desplegarse un conjunto de perspectivas que desligan la contingencia y la singularidad de las tematizaciones relativas al sujeto. Como se verá al final de este trabajo, la ontología no subjetivista de la contingencia se articula en diversas recepciones a partir de la articulación diferencial del término *Acontecimiento*.

Con estas características se desarrolla el pensamiento postfundacional en torno a estas cuestiones, en su tentativa por preservar el carácter proliferante y la dinámica no calculable en los estudios relativos a las relaciones del sujeto con los otros, con las cosas y con sí mismo.

En el contexto de estos desplazamientos es posible situar los desarrollos y reelaboraciones respectivas en la perspectiva del psicoanálisis, en especial, si se busca cotejar el modo en que estos discursos se han posicionado respecto de aquellas limitaciones de las herencias subjetivistas, en el marco del estudio y tratamiento del padecimiento neurótico .

En efecto, en la práctica y discurso psicoanalítico las elaboraciones en torno a la singularidad y la noción de contingencia pueden ubicarse en el marco de un concepto específico de sujeto, de las discusiones sobre la orientación clínica y las posiciones frente a los imperativos sociales de la época. Específicamente ello puede circunscribirse en tres momentos desde comienzos del siglo XX: en la obra de Freud; en el pasaje de la primera a la última enseñanza de Lacan y en las especificaciones que Miller ha desarrollado con sus lecturas respectivas.

En cada caso se distingue un marco conceptual o categorial específico: a) en los trabajos de Freud, las cuestiones relativas a la individualidad y la contingencia pueden encontrarse en el marco de sus consideraciones del trauma , el síntoma y la responsabilidad del individuo en análisis ,así como también en sus correlaciones con los análisis culturales de su época; b) en la enseñanza de Lacan , estas cuestiones se articulan en sus consideraciones sobre el síntoma y el deseo en la clínica orientada por lo simbólico (en la primera enseñanza), en comparación con sus elaboraciones sobre el goce , el cuerpo y la teoría de la sexuación (en su última enseñanza); c) finalmente , ello se puede reconocer en las lecturas de

J. Miller respecto a las cuestiones referidas al *sinthome* , los finales de análisis y sus perspectivas en torno a los debates culturales.

En detalle: en el caso de Freud puede situarse una comprensión respectiva a partir del concepto de trauma, el momento contingente de la neurosis que establece un corte con todo lo previo en la experiencia individual. Si bien en esta obra pueden encontrarse un conjunto de observaciones en torno a las limitaciones de variabilidad para el psiquismo, allí donde no parece posible encontrar *nada que sea producto de un libre albedrío, que no obedezca a un determinismo* (Freud [1901] (1992) p. 236), sus consideraciones en torno al concepto de contingencia pueden situarse desde sus primeros trabajos.

En efecto, las puntualizaciones sobre el azar , las vivencias contingentes y accidentales son un aparte fundamental de sus distinciones respecto del ocasionamiento de las neurosis .En este sentido la experiencia con sus pacientes le permite dar cuenta de hechos o fenómenos contingentes que confluyen en una sintomatología que se fija luego como causa necesaria, es decir, una primaria *Versagung* responsable de la formación de síntomas , tal como destaca : *La experiencia analítica nos obliga sin más a suponer que unas vivencias puramente contingentes de la infancia son capaces de dejar como secuela fijaciones de la libido*(Freud [1916-1917](1991), p.329).

Como se verá en el segundo capítulo, ello suele tener como correlato una respuesta-fantasmía en pacientes neuróticos. En todo caso se trata del encuentro fortuito, inesperado y accidental del individuo con una experiencia que marca y se fija en la dimensión psíquica.

En el caso de Lacan, la pregunta por aquello que se mantiene invariante y lo variable en el sujeto ha tenido diversos tratamientos. Específicamente, el concepto lógico de contingencia es considerado por Lacan en su Seminario 11, allí donde diferencia lo universal de la repetición, de aquello que no es aprehensible por la dimensión significante. Como se verá en el tercer capítulo, precisamente aquí ubica la contingencia, en el orden del encuentro único e irreplicable, en la diferencia del acceso de cada uno a lo real del goce, el cual insiste en articularse (como letra) en el decir más allá del campo simbólico compartido.

Para desarrollar estas consideraciones Lacan retoma allí las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) y la distinción de la causa accidental. El autor subraya en esta última su división entre la causalidad espontánea (*automaton*) y la suerte/fortuna/azar (*tyché*) (Aristóteles, 1993, p.192), para vincular el *automaton* a la red de los significantes, como relativo a *la compulsión a la repetición* (Lacan [1964] (2015), pp.75s.). Por su parte identifica la *tyché* al encuentro de lo real. De esta manera, el azar le permite dar cuenta de la repetición en la hiancia causal que constituye al inconsciente que aquí *se presenta como*

hallazgo (Lacan [1964] (2015) p. 33). El encuentro/hallazgo con lo real, más allá del automatón de la cadena significante, se manifiesta esquivo y huidizo, un encuentro siempre fallido, que Lacan asocia con aquello que desde Freud se representa como traumatismo. En este marco, la función del fantasma es una pantalla que vela este encuentro fallido, esto es, remite a una función frente a la contingencia de ese encuentro.

Por otra parte, en sus distinciones de los matemas lógicos de la sexuación este autor refiere a la contingencia en el orden del encuentro entre los sexos que *cesa de no escribirse* (Lacan [1972-1973] (1981), p.174). En la base de tal encuentro sitúa lo real de la no relación sexual, un encuentro siempre fallido, errante y mediado irreductiblemente por el fantasma. En esta última enseñanza lo contingente queda del lado de lo real, del más allá del sentido, del lado del significante que no hace cadena con ningún otro significante. Como se verá en esta investigación, en todo caso remite a una dinámica contraria a la de Freud: se trata aquí de un pasaje de la determinación a la contingencia.

Esta noción diferente de contingencia es entendida en las elaboraciones de Miller como única vía de acceso a lo real. Más aún, este autor distingue que Lacan va abandonando progresivamente la categoría de determinación para situar en un lugar relevante la categoría propia de contingencia en la práctica analítica, en línea con un uso particular del término acontecimiento. Como se verá en el quinto capítulo, tales distinciones implican no sólo un desarrollo y proyección de la enseñanza lacaniana, sino también la articulación de un pensamiento postfundacional que logra desplazarse de las limitaciones de la comprensión subjetivista tradicional para abordar estas cuestiones.

De esta manera el psicoanálisis de orientación lacaniana se presenta articulado y en debate con los actuales discursos de la civilización y cultura contemporánea, lo cual abre un conjunto de interrogantes :¿cómo se posiciona frente a los discursos actuales de las relaciones con el cuerpo propio, la plasticidad vertiginosa de las identificaciones, los despliegues de los discursos/perspectivas de género y diversidad?¿Cuáles han sido las variaciones y continuidades respecto a las consideraciones freudianas de la individualidad, la insistencia pulsional y los imperativos de la época?¿Qué articulaciones pueden establecerse en la clínica respecto a la diferencia de los sexos?

En este contexto se torna necesaria una dilucidación de estas cuestiones para verificar sus implicancias clínicas. Ello no sólo en vistas del despliegue y desarrollo del conocimiento en psicoanálisis, sino también para circunscribir la eficacia terapéutica psicoanalítica en la época.

La siguiente investigación se propone indagar en torno a tales cuestiones, tomando como punto de partida las especificaciones respectivas en el psicoanálisis de orientación lacaniana, en su vinculación con una tradición filosófica respectiva. En general, la pregunta que orienta este recorrido se articula en torno a las relaciones entre la ontología de la contingencia y los procesos de singularización, un vínculo que puede identificarse tanto en el desarrollo del psicoanálisis como en aquellas perspectivas filosóficas fundamentales del siglo XX.

Por la vía de esta interrogación este trabajo se propone clarificar la cuestión de la singularidad en la clínica de la neurosis y el estudio de la noción de contingencia a ella relacionada, a partir de la siguiente hipótesis: una clínica psicoanalítica que se orienta más allá de la dimensión simbólica de la subjetividad, se desligan del campo semántico tradicional relativo a la ontología de la contingencia, lo cual se vincula a una noción de singularidad relativa a la clínica de la sexuación. Ello se diferencia del marco comprensivo de las elaboraciones filosóficas del siglo XX en torno a la metafísica de la subjetividad, en su principal remisión a la ontología heideggeriana.

Con este horizonte se estima aportar a la investigación relativa a una clínica psicoanalítica orientada por lo real, para contribuir no solo a la clarificación e investigación en este campo, sino también al reconocimiento de su específica inscripción en los debates y comprensiones del siglo XXI concernientes a la subjetividad, el cuerpo, la sexualidad y los procesos de cambio o desplazamiento subjetivo.

Para ello, en el **capítulo 1** se analizarán las elaboraciones de Heidegger en torno al proceso de singularización y la ontología de la contingencia en sus trabajos de la época de *Sein und Zeit*, así como también la recepción respectiva de Sartre, en especial consideración de sus desarrollos sobre psicoterapia existencial. En ambos casos se buscará cotejar en qué medida aquellas articulaciones sobre la singularidad humana se inscriben en el marco conceptual relativo a la metafísica de la subjetividad y cuáles son sus limitaciones.

En el **capítulo 2** se desarrollará un análisis de dos momentos de la obra de Freud en torno a su concepción del trauma, el síntoma y su teoría de las pulsiones, para circunscribir allí sus especificaciones relativas a la individualidad y la comprensión de la contingencia en los tratamientos de neurosis, que bien pueden considerarse como antecedentes fundamentales de las respectivas elaboraciones en los seminarios y escritos de Lacan.

Desde allí, en los **capítulos 3 y 4** se desplegarán las puntualizaciones respectivas en la enseñanza de Lacan, buscando diferenciar sus puntos nodales entre la primera y última enseñanza, relativos a las consideraciones sobre el goce, el cuerpo y las orientaciones de la

clínica. En esta línea, en el **capítulo 5** se analizarán las especificaciones sobre singularidad y clínica en las lecturas de la última enseñanza de Lacan en cursos fundamentales de J.A.Miller.

Finalmente, en el **capítulo 6** se desplegará un conjunto de testimonios de Pase como viñetas clínicas que permitan articular las lecturas y análisis anteriores. Desde allí se retomarán y especificarán los argumentos principales de esta investigación en el **capítulo 7**, para luego dar cuenta de las **conclusiones** que se desprenden del recorrido.

En suma, con este recorrido se busca demostrar el carácter de continuidad y desarrollo de las relaciones específicas entre su noción de singularidad y las variaciones del uso del concepto lógico/ontológico de contingencia en la enseñanza de Lacan. En general se estima con ello articular los enfoques fundamentales en torno a estas cuestiones , para diferenciar con claridad las bases de discursos filosóficos y psicoanalíticos contemporáneos, de tal modo que permita circunscribir el marco comprensivo occidental de la singularidad , tal y como se articula en perspectivas fundamentales de esta época

Capítulo 1. Sujeto, singularidad y contingencia en perspectivas contemporáneas.

En la actualidad se puede reconocer la coexistencia de discursos en torno a la subjetividad y el tratamiento de los padecimientos que co-implican una noción sobre la singularidad, el porvenir o el progreso humano. Tales nociones se hallan imbricadas no sólo en los discursos filosóficos, en la práctica psicoanalítica y las diversas prácticas terapéuticas, sino también en los imperativos de mercado, en las proyecciones políticas, sociales, educativas, entre otras. En este marco se torna necesario establecer un conjunto de distinciones fundamentales que suponen un posicionamiento y una comprensión respecto a la subjetividad que caracteriza y orienta nuestra época.

En el siguiente capítulo se desarrollará un recorrido y análisis por una perspectiva del siglo XX que presenta un tratamiento fundamental de la singularidad y la contingencia humana: las elaboraciones de Heidegger y sus proyecciones en el pensamiento filosófico de Sartre. La perspectiva de este pensador alemán representa un hito fundamental del pensamiento filosófico contemporáneo sobre la existencia humana, así como también un marco de discusión respecto de la tradición subjetivista. Las respectivas recepciones de mediados del siglo XX, de la mano de Sartre, Deleuze, Foucault y Derrida, entre otros, nos ofrecen un estudio de casos con base en discursos, textos y obras literarias que permite distinguir con claridad sus bases comprensivas: sea desde sus articulaciones del concepto moderno de sujeto, sea con sus distinciones ontológicas en vistas de un proyecto filosófico universalista, estos tratamientos permitirán distinguir articulaciones y diferencias con la perspectiva psicoanalítica y las prácticas terapéuticas.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, se analizarán las elaboraciones de Heidegger en torno al proceso de singularización, a partir del uso conceptual del término *Dasein*, tal y como lo desarrolla en sus trabajos de la época de *Sein und Zeit*. En segundo lugar, se abordará la recepción respectiva de Sartre, en consideración de sus elaboraciones del psicoanálisis existencial, con especial atención a su aplicación en los casos de Jean Genet y Charles Baudelaire. Finalmente, este recorrido se orientará a la distinción de los supuestos de base de estas perspectivas filosóficas del siglo XX, para luego dar cuenta de ciertas

continuidades y diferencias en la perspectiva y la clínica psicoanalítica, en especial, en lo concerniente a su marco conceptual relativo a la metafísica de la subjetividad.

1.1.- La singularización en la tradición heideggeriana.

Las elaboraciones de Heidegger en la época de *Sein und Zeit* (SuZ) (1920-1927) se orientan hacia una descentralización de la voluntad y la racionalidad respecto de los abordajes tradicionales del existente humano, aunque en tensión con la herencia comprensiva y discursiva de las perspectivas modernas del sujeto y la conciencia, en especial, respecto de la fenomenología de Husserl. Ello se pone especialmente de manifiesto en el análisis del pasaje de la impropiedad a la propiedad del Dasein, esto es, en el proceso de singularización (*Vereinzelung*)¹ por el cual el existente adviene a sí mismo de un modo propio. Este advenir es lo que la tradición fenomenológica distingue como *mismidad*.

En el siguiente apartado se desarrollarán un conjunto de lecturas y análisis de las elaboraciones en la analítica de SuZ y en trabajos de la época. Primero se abordarán los marcos dinámicos y transicionales que se ponen de manifiesto en sus consideraciones sobre la comprensión propia, el precursar la muerte y el llamado de la conciencia, a partir del especial uso del concepto de Dasein. Desde allí se distinguirá el concepto de instante con su específica comprensión de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) originaria².

Con ello este recorrido busca cotejar en qué medida es posible distinguir aquí una dinámica acontecimental de la singularización del Dasein³, esto es, no reductible a los aspectos decisionales o voluntarios que lo ligan a la perspectiva subjetivista tradicional. En general, estos análisis se proponen dar cuenta del desplazamiento comprensivo filosófico fundamental, respecto de los enfoques modernos en torno a la singularidad y las consideraciones respecto de la contingencia del existente humano.

¹ El verbo *vereinzeln* y el sustantivo *Vereinzelung* significan aislar y aislamiento (o separación). El uso que le da Heidegger en la época de SuZ remite a la vuelta del Dasein a sí mismo de un modo propio, en el marco de un proceso de pérdida y recuperación de sí en relación al mundo. Para dar cuenta de tal propiedad y diferencia, aquí lo traducimos por singularización

² Distinguimos aquí la temporeidad (*Zeitlichkeit*), como determinación del ser del Dasein por el tiempo y la temporalidad (*Temporalität*), en tanto determinación del ser mismo por el tiempo.

³ La categoría de acontecimiento se articula en diversos sentidos dentro de discursos y perspectivas contemporáneas. En este caso, el uso del término se halla inscripto en el campo semántico y comprensivo del *Ereignis* heideggeriano. Aquí se destaca el carácter irreductiblemente relacional del Dasein *que lo constituyen como tal* (Lythgoe, 2002, p.263), lo cual permite contraponer el marco y campo semántico de la metafísica de la subjetividad, en sus aspectos sustanciales, unilaterales, ligados a la voluntad y la injerencia individual.

1.1. A.- La comprensión heideggeriana del existente humano.

Para comenzar, a continuación se analizan las especificaciones en lo que respecta al Dasein en sus diferencias respecto del concepto tradicional de sujeto. En efecto, aquí se abordarán, en primer lugar, las cuestiones relativas al uso y significación del término por parte de Heidegger. Ello se articulará luego con sus caracterizaciones del despliegue de las estructuras del Dasein en su carácter simultáneo y la modalidad de ser que el autor distingue respecto a los otros entes. De esta manera se buscará distinguir el marco conceptual y las condiciones para los procesos de singularización en su perspectiva filosófica.

En general puede encontrarse en sus trabajos de época, una significación del término Dasein que en lugar de presentarse acabada, se manifiesta como una construcción dinámica. Por ello, en SuZ se especifican diferenciaciones a partir de tres palabras usuales en la lengua alemana para designar existencia: *Dasein*, *Vorhandenheit*, *Existenz*. Mientras que con el primero se designa el ente que somos en cada caso, los otros dos remiten a modalidades de ser: el modo de ser de los entes naturales y aquél propio del Dasein. Junto a aquella especificación correspondiente a los entes que no son el Dasein, reconoce e incluye otra modalidad de ser. Por un lado las expresiones *Vorhandenheit* (carácter de simple-estar-ante) y *Vorhandensein* (estar-ahí-delante) tradicionalmente remiten al modo de ser del ente subsistente (*vorhanden*). Por otro, la significación de los términos *Zuhandenheit*; *Zuhandensein* designan, respectivamente: el carácter de aquello que está a disponibilidad o a la mano (*zuhanden*) (sólo aprehensibles en la práctica a la que pertenecen); el modo de ser del útil (*Zeug*).

En este marco terminológico y comprensivo, Heidegger destaca que la tradición metafísica no entendió cabalmente la diferencia del Dasein en su carácter proyectivo, aquél que lo distingue de la existencia del ente que simplemente está presente. Así, usa el término Dasein tomando distancia de tales significaciones reducidas a lo subsistente, especificando que su modo de ser se caracteriza por la apertura (*Da*) al ser (*sein*). En este sentido, el Dasein no se cierra sobre sí como lo meramente presente o como el útil, sino que su existir consiste en mantenerse abierto hacia el mundo, en relación dinámica con su entorno. Ello repercute en el alcance del estudio del Dasein, tal como destaca en este pasaje:

“...el análisis del Dasein no sólo es incompleto, sino que, por lo pronto, también es provisional. En su primer momento se contentará con sacar a la luz el ser

de este ente, sin dar una interpretación de su sentido. En cambio, deberá preparar la puesta al descubierto del horizonte para la interpretación más originaria de ese ser. Una vez que haya sido alcanzado este horizonte, el análisis preparatorio del Dasein exigirá ser repetido sobre una base más alta, la propiamente ontológica. La temporeidad se nos mostrará como el sentido de ser de ese ente que llamamos Dasein” (Heidegger 1927/1997, p. 17[41])

Como queda manifiesto en este fragmento, la analítica existencial expresa el ser del Dasein en estructuras cada vez más unitarias, hasta poner en evidencia que el horizonte del tiempo es el que permite plantear una totalización adecuada del Dasein, para poder plantear la pregunta ontológica por el ser en general, lo cual representa el horizonte de la indagación de Heidegger en esta obra de 1927.

Específicamente, el despliegue de la analítica descubre el siguiente orden (regresivo) de originariedad de estructuras que constituyen el Dasein: el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la comprensión (*Verstehen*), el cuidado (*Sorge*) (con sus variaciones en el trato con los entes correlativas a las del sí mismo) y la temporeidad (*Zeitlichkeit*). Estas estructuras se dan en forma entramada y correlativa en la facticidad del Dasein, de un modo irreductible, lo que implica para Heidegger un abordaje desde distintas perspectivas que no pretende un análisis completo y acabado. A partir de este entramado estructural desarrolla ampliamente consideraciones del Dasein lanzado en/a un proyecto en su poder-ser, una caracterización central para comprender las dinámicas de singularización que luego especifica.

En detalle: al ocuparse de su propio poder-ser, el Dasein se proyecta en una posibilidad que se concretiza en el proyecto, revelándose a sí mismo como poder-ser. Que el Dasein se ocupa de su ser implica un comprender no sólo su ser, sino también el de los demás entes, pues es en medio de y con ellos. El modo de comprensión es correlativo al modo en que se proyecta fácticamente. En este sentido, esta estructura puede entenderse como la vía esencial del Dasein en su llegada a sí mismo, es decir, como estructura donde se dinamiza un posible viraje en/de la mismidad. Por ello, Heidegger ve la necesidad de un análisis de la estructura total del Dasein, para que de allí se desprenda el sentido de esa comprensión del ser situada histórica y temporalmente.

Así, es posible especificar estos estratos sucesivos que articulan el comprender y la temporeidad, destacando su orden regresivo de originariedad: a) la comprensión del ser se mueve en un horizonte de mundo; b) más originariamente descubre el (modo de) comprender

al cual se proyecta el ser; c) aún más originariamente, la temporeidad como condición primera de tales proyecciones y estructuras. Por esta vía analítica se revela que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta el ser es el horizonte del tiempo. En tal contexto, Heidegger destaca la tendencia histórica del Dasein de comprenderse a sí mismo como un ser meramente presente ahí-adelante, como una cosa, a partir de su trato cotidiano con los entes. Los diversos análisis en SuZ dan cuenta de esta modalidad histórica de comprensión, que Heidegger también reconoce en la tradición filosófica subjetivista.

Sin embargo, planteada su búsqueda de un enfoque más adecuado para la pregunta por el ser en general, este programa desarrollado de investigación no prosperó después de 1927. Ello se debe, en parte, a que el autor se encuentra al final de SuZ con la imposibilidad de poder pensar y articular adecuadamente la temporalidad del ser a partir del límite que implica la consideración central del Dasein, una perspectiva limitada para una indagación ontológica de tal magnitud. Es precisamente esta centralidad aquello que lo mantiene en continuidad comprensiva con el subjetivismo moderno.

1.1. b.- Las relaciones con los otros como punto de partida

Ahora bien, lo que une esta totalidad, dispersa en la cotidianidad o asumida en la propiedad, aparenta ser el yo. Pero Heidegger en el § 64 de SuZ subraya que en la cotidianidad, el Dasein que dice *yo* pone de manifiesto que aquél que lo dice se auto-comprende como algo simple y permanentemente idéntico, pero también indeterminado y vacío. Frente a ello, Heidegger distingue que el yo del estar-en-el-mundo remite más bien a un anticiparse a sí, que dista de articularse en una identidad. Por el contrario, la ipseidad no manifiesta una tentativa por lograr fijación o estabilidad, sino que, de un modo silencioso, el Dasein es el ente arrojado que él puede ser como propio. De esta manera, tanto el yo como la identidad quedan del lado de esta experiencia constitutiva en la cotidianidad, mientras la ipseidad (como mismidad propia) se articula en el marco de estas dinámicas no subjetivas, abiertas y en devenir.

En este enfoque, la primera manifestación de relación a sí se da como *uno-mismo*, es decir, en la modalidad inauténtica de la caída en aquello que Heidegger define como el Uno (*das Man*), una estructura de masificación colectiva donde nadie está singularizado, más bien se constituyen unos a otros en su mismidad de modo impropio, siguiendo sedimentos

discursivos y conductuales, tradiciones y experiencias que se replican históricamente de modo impersonal: a este Uno le corresponde el modo de retorno a sí del uno-mismo.

De modo específico, Heidegger destaca que el Dasein despliega primariamente el existir mismo en la cotidianidad de las relaciones con otros, por lo cual lo busca por la vía del escuchar a los demás respecto a lo que dicen de ello, es decir, atendiendo cómo resulta en los otros lo que hacen/dicen respecto a sí mismos. De esta manera, la mismidad se revela inicialmente en la modalidad impropia en este campo relacional: los otros Dasein se manifiestan en el mundo común llevando consigo su uno-mismo con/en aquello que hacen, con su posición, aspectos, logros, éxitos o fracasos. En el mismo campo comprensivo del *aquí* estático y meramente presente de las meras cosas está ya uno-mismo ahí, sin reflexión alguna, de modo tal que el sí-mismo auténtico, en parte, se haya inicialmente encubierto. Así lo especifica:

“El sí mismo del Dasein cotidiano es el uno mismo (Man selbst), que nosotros distinguimos del sí mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada Dasein está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse” (...). “Que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo (...). Inmediatamente yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio si-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno” (Heidegger 1927/1997, p.129[153]).

Ahora bien ¿cómo caracterizar el ser del sí-mismo? Sin fundamento ni sustancia, Heidegger subraya:

“Pero ¿Quién eres ‘tu’? Ese que tú, liberándote de ti mismo, proyectas al lanzarte decididamente hacia adelante- el que devienes” (Heidegger 1927/1997, p. 146[169]).

En aquél modo de ser desde el Uno, el Dasein propio está disuelto, pues en ese marco de interrelaciones se despliega una presión de obligatoriedad (que designa como dictadura) caracterizada por el término medio (*Durchschnittlichkeit*), en el que se nivelan todas las posibilidades de ser, a la misma y única para todos. Con esto se despoja al Dasein de su responsabilidad, anticipando todo juicio o decisión que manifiesta o emite lo cual, por el alivianamiento (*Aufhellung*) que esto produce, mantiene y refuerza su dominio sobre él. Por

ello, en la costumbre de la cotidianidad, el mundo y el uno-mismo aparecen como si simplemente estuvieran ahí, como dados de una vez.

Esto determina la modalidad de referencia de sí, tal y como se manifiesta en la publicidad (*Offentlichkeit*), estructura que caracteriza el ser del Uno, donde el existir cotidiano se mueve en el marco de las habladurías (*das Gerede*), con lo cual el autor designa un modo respectivo de hablar de sí mismo: un decir sin fundamento, que es retomado por otros, se propaga y adquiere consistencia solo por el hecho de que se dice. En tal repetición, se desplaza el énfasis primario en la referencia al ente hacia lo hablado en sí mismo (aquel queda invisibilizado detrás de la centralidad que toma el mero hablar). Ello implica que el Dasein se aborda y habla, a partir de una interpretación ya-hecha de sí mismo que está a disposición del existente en tales habladurías. Esta auto-remisión vacía se caracteriza por un amplio campo de referencias, que correlativamente no manifiesta sensibilidad por las diferencias ni por distinguir sujetos de enunciación responsables efectivos en el decir.

Desde allí el Dasein se autointerpreta y toma el cómo debe comportarse, con lo cual se aleja de una interpretación y confrontación originaria, encubriendo al sí-mismo propio del Dasein. Dicha auto-interpretación (*Selbstausslegung*) se desprende del trato cotidiano con los otros entes y Dasein, lo cual se articula en una modalidad de ser cósmica y reducida a la mera presencia.

Como puede verse, la singularización del Dasein parece implicar una doblez interna que remite a la interpretación y la comprensión en el marco de la diferencia ontológica entre su propio ser y el de los entes cósmicos. Es por ello que en estas lecturas se hace referencia a pliegues en lo que respecta a las modalizaciones de la mismidad del Dasein, es decir, a desdoblamientos de la misma existencia y su conjunto de posibilidades, en una dinámica de auto-distancia. Ello no supone una forma definitiva y voluntaria de existir, más bien remite a una interrupción que deja aparecer la diferencia, así como también una dimensión de no-fundamento desde la cual esta se pone de manifiesto, tal como especifica en un curso de esta época:

(...) la relación consigo mismo viene restringida a distintas posibilidades del entenderse uno consigo mismo, del enfrentarse uno consigo mismo y de arreglárselas uno consigo mismo. Cada Dasein, en tanto que arrojado, tiene, pues, que individuarse, tiene, pues, que particularizarse a la medida de una determinada situación, es decir, es a su situación a la que ha de hacer frente (...) Y para nosotros es importante el que en esta singularización (Vereinzelung) se produce (...)

necesariamente una restricción interna de la verdad de la existencia. El sernos manifiesto el ente es a la vez en sí un venimos oculto el ente, es a la vez no verdad en un sentido esencial (...) La no-verdad no es tanto la del simple quedar oculto algo, sino que se trata de la no-verdad que propiamente llamamos así, a saber: la de la apariencia, la de la equivocación, la del engaño, la de la torpeza, la de la escasez de visión, la de la ceguera. No se trata de la restricción cuantitativa de lo que resulta accesible a nuestro saber, sino de la restricción cualitativa en relación con aquello que fácticamente resulta accesible a nuestro saber. (Heidegger 1928-1929/2001, pp. 334 ss. [350 ss.]

Aquella falta de fundamento le permite a Heidegger distinguir distintas tentativas en la cotidianidad donde el Dasein huye de sí y se refugia en el Uno. Esto caracteriza lo que entiende como caída (*Verfall*), desde donde el Dasein crea posibilidades idealizantes de tomarse a la ligera y perderse. Estas modalidades del Uno remiten a una mascarada estructural con la cual el Dasein se cubre de su ausencia de fundamento, para no espantarse de sí mismo, a partir de modalidades cotidianas del existir que se proponen obturar/taponar tal inconsistencia constitutiva. Es precisamente en este marco que Heidegger insiste en que el modo propio de ser-sí-mismo no remite a un desprendimiento progresivo del Uno, que lo torne autónomo y nuevo, sino a una modificación existencial de aquel. Ello subraya el carácter contingente de la propiedad: una dinámica que puede reiterarse, pero en la misma medida en que también es posible recaer en la impropiedad. Ahora bien, ¿cómo es ello posible desde este marco teórico que se propone un punto de partida diferencial respecto del subjetivismo filosófico tradicional?

1.1. C.- Hacia la singularización.

Heidegger subraya desde distintas perspectivas que la modificación de la mismidad no puede comprenderse como un desplazamiento tradicional de tipo volitivo o racional. En efecto, entre los párrafos 29-32 de SuZ analiza un conjunto de estructuras del Dasein, a partir de su descripción del existencial del ser-en (*In-sein*) que permite poner de manifiesto su carácter irreductiblemente situado y arrojado en el mundo.

Allí destaca que, al abrirse al mundo, el Dasein se abre a sí mismo y se comprende siendo. En este marco de simultaneidad Dasein-mundo se ponen de manifiesto una multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos, entre ellos, la disposición afectiva

(*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). Debido a este carácter entramado ninguno de ellos puede dar cuenta aisladamente del todo de aperturidad (*Erchlossenheit*) del Dasein en su relación con el ser. En el contexto de este entramado estructural, por un lado, la disposición afectiva como existencial refiere al estado de anímico (*Stimmung*) que pone al ser en su ahí (*Da*), esto es, el ámbito situacional donde el Dasein ya está siempre dispuesto afectivamente de un modo u otro, incluso en su comprensión. Con ello, el autor se aparta de la reducción racionalista del concepto moderno de hombre y sujeto, en el cual lo afectivo fue abordado de un modo derivado y secundario. Estas limitaciones de las categorías tradicionales se especifican en el siguiente fragmento de un texto de la época:

“ Al llamar hombre al existente que se va a investigar se le pone ya de antemano dentro de una determinada concepción categorial , puesto que el examen se lleva a cabo siguiendo la pauta de la definición tradicional de ‘animal rationale’. Con tal definición por pauta viene prescrita la descripción de una perspectiva determinada, sin que con ella se recuperen activamente, haciéndolos propios, los motivos originarios de tal perspectiva” (Heidegger 1923/2008, p. 26[46]).

Del mismo modo, respecto del concepto de sujeto y su comprensión cósmica tradicional destaca:

“Toda idea de ‘sujeto’-si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental- comporta ontológicamente la posición del subiectum (ὕποκειμενον), por más que uno se defienda ópticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del alma’ o la ‘cosificación de la conciencia’. La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica , para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse positivamente por el ser no cosificado del sujeto , del alma , de la conciencia , del espíritu y de la persona. (...)...su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado” (Heidegger 1927/1997, p.46 [71]).

Así, puede encontrarse una tentativa para pensar a la existencia humana en disposición hacia la receptividad y apertura, donde la racionalidad e inteligencia intervienen a posteriori de las relaciones primarias entre el comprender, la interacción en el mundo y la

disposición afectiva. Precisamente el autor se propone destacar que estas tres relaciones son anteriores a toda articulación subjetiva del Dasein.

Por otro lado, con el comprender propio se pone de manifiesto existencialmente el poder-ser (*Sein-können*) como modo de ser proyectivo: porque siempre se comprende, el Dasein como posibilidad arrojada puede extraviarse, malentenderse y recuperarse, aunque: “...en la medida en que el comprender está afectivamente dispuesto y, en cuanto tal, existencialmente abandonado a su condición de arrojado, el Dasein ya se ha extraviado y malentendido siempre. Él está, pues, entregado en su poder-ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades” (Heidegger 1927/1997, p.144 [167s.]).

Así, el Dasein ya siempre se ha proyectado y es tal proyectarse mientras existe, al mismo tiempo que se ha comprendido desde y hacia posibilidades articuladas a la propia situación. Precisamente desde este proyectar (*Entwerfen*) se comprende y se relaciona con los entes, los otros y con su sí-mismo. En esta línea, Heidegger diferencia la comprensión propia y auténtica, la cual requiere de ciertas condiciones para ser alcanzada. Estas son analizadas en los dos primeros capítulos de la segunda sección de SuZ, en el marco de sus elaboraciones en torno a la muerte y la conciencia.

En primer lugar, destaca que mientras el Dasein es, se comporta en relación a su poder-ser-sí-mismo (*Selbst-sein-können*), develando con ello su permanente inconclusión hasta que no queda nada pendiente en su existencia. En este marco, Heidegger inscribe una vía para la asunción propia de la mismidad: con el ser-hasta-la-muerte (*Sein zum Tode*) del Dasein se pone de manifiesto su posibilidad más propia.

Más en detalle: debido al carácter ineludible de inminencia, la muerte es la posibilidad de no-poder-existir-más que lo remite a su poder-ser más propio. Heidegger denomina precursar o adelantarse (*Vorlaufen*) a la muerte a este modo propio de venir a sí mismo y comprenderse. Pero aquí no se trata de una referencia velada a la voluntad: este inevitable estar arrojado hacia la muerte se le revela al Dasein con la angustia (*Angst*).

El direccionamiento propio de este anticiparse o adelantarse no remite a una espera ni afán de ocuparse de la muerte, sino a comprenderla como posibilidad, interpretada y sobrellevada como tal, en el marco de un adelantarse hacia la posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) de la inconmensurable imposibilidad de la existencia (Heidegger 1927/1997, p.262 [281s.]): se trata aquí sólo de comprenderla como posibilidad, lo cual pone de manifiesto la muerte en su carácter radical.

Por esta vía, la muerte reivindica al Dasein como individual (*als einzelnes*), es decir, singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo (Heidegger 1927/1997, p.263 [283]),

permitiéndole comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a esta posibilidad insuperable. Con ello interrumpe la dependencia del Uno, en tanto modo cotidiano de ser-con (*Mit-sein*) otros, al tiempo que lo vuelve sobre sí mismo en un modo propio.

En segundo lugar, el autor también especifica que para una modificación existencial primero el Dasein debe ser mostrado a sí mismo en cuanto posibilidad. Ello puede lograrlo por medio de la voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*), fenómeno que Heidegger aborda a nivel ontológico entre los párrafos 54-60 de SuZ: Allí destaca la dimensión pre-subjetiva inherente a las dinámicas de singularización, que bien puede reconocerse como una figura de su *comprensión de la alteridad* (Butierrez 2020, p.105), tal como subraya el autor:

(...) dado que el Dasein, en tanto que ser en el mundo, es al mismo tiempo ser-con otro Dasein, debe determinarse también primariamente el auténtico ser en convivencia existente a partir del estar-resuelto de cada uno. Únicamente a partir de la singularización resuelta (entschlossenen Vereinzelung), y en ella, el Dasein es auténticamente libre y está abierto para el tú. El `con otro´ no es una tenaz intrusión del yo en el tú, surgida del desamparo común y secreto, por el contrario, el existir en convivencia y junto con otro se funda en la auténtica individuación de lo individual (...) Individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia. (Heidegger 1919-1920/2000, p. 408 [344 y ss.]

Aquí la conciencia es una instancia en que se comunica la posibilidad de un poder-ser propio, no como resultado de una decisión ni expresión de la voluntad, sino en el marco de una dinámica relacional: la conciencia abre, da a entender algo y se revela como una llamada (*Ruf*), es decir, como apelación al Dasein a hacerse cargo del propio poder-ser sí mismo. A esta llamada corresponde luego el escuchar y la comprensión de un querer-tener-conciencia, esto es, un pliegue volitivo secundario que repercute en la resolución como acto existencial, al modo de una intimidación a despertar que Heidegger distingue como el más propio ser-culpable. Esta noción remite aquí a un ámbito originario: en su existencia arrojada, el Dasein no se ha puesto a sí mismo. En ese sentido, no le está dado ser el soberano de su existencia ni crear sus posibilidades *ex nihilo*, sino que está entregado a ellas en su facticidad, es decir, en/desde la situación y relaciones respectivas. Por ello Heidegger distingue que se trata aquí de una interpretación respectiva de sí mismo que se aplica, sin embargo, sobre sí-mismo, es

decir, un llamado a la mismidad propia que viene de mi propia conciencia pero como un *más allá de mí* (Heidegger 1927/1997, p.275 [294s.]) .

En suma, por medio de estas relaciones con la muerte y el llamado de la conciencia es posible una comprensión propia respecto a sí, logrando convertirse en el fundamento arrojado de su propia finitud. Desde aquí, se abre una modalización que atraviesa el complejo dinámico y simultáneo de las estructuras cooriginarias del Dasein, respecto a las relaciones con los entes, con los otros Dasein, con las significaciones y con el lenguaje, que ponen en tensión las estructuras de su cotidianidad y des-cubren una dimensión contingente, dinámica, no clausurable ni plenificable. En tal sentido, tal marco decisional del Dasein se articula en una conducta derivada y relacional, tal y como se encuentra clarificado en sus elaboraciones respectivas sobre la temporeidad.

1.1. D.- El tiempo y la contingencia humana.

En el contexto de estas dinámicas, en el venir hacia sí-mismo desde la posibilidad propia surge lo que Heidegger distingue como el instante (*Augenblick*). Las dinámicas de la temporeidad originaria que se dan en el instante remiten a una relación articulada entre los tres éxtasis temporales (pasado, presente, futuro), tal y como Heidegger las analiza entre los párrafos 65-68 de SuZ.

Allí, especifica que la dimensión extática de futuro del Dasein se abre cuando se resuelve al modo de un advenir propiamente sí mismo desde su poder-ser y su anticiparse a la muerte, lo cual revela el fenómeno originario del porvenir (*Zukunft*), que en estas elaboraciones no es reductible a un mero futuro, tal y como es comprendido en la cotidianidad. En este marco, Heidegger enfatiza el carácter temporal del Dasein en sus relaciones con la identidad y lo que ésta encubre:

“El Dasein recorre el lapso de tiempo que le ha sido concedido entre el nacimiento y la muerte en tal forma que, siendo cada vez `real` solo en el ahora, atraviesa a saltos, por así decirlo, la secuencia de horas de su `tiempo`. Por eso se dice que el Dasein es `temporal`. En este continuo cambio de vivencias, el sí-mismo se mantiene en una cierta identidad. En la determinación de lo que permanece y de su posible relación con el cambio de las vivencias, las opiniones discrepan. El ser de esta trama cambiante y permanente de las vivencias queda indeterminado. Pero, en el fondo en esta caracterización de la trama de la vida se afirma -quiera o no

reconocérselo- un ente que está ahí `en el tiempo`, aunque, por supuesto, un ente `no cósmico`” (Heidegger 1927/1997, p. 373[390]).

Este carácter de venidero (*Zukünftig*) co-implica hacerse cargo de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) y hacerlo desde lo que hemos sido. El haber-sido (*Gewesenheit*) refiere también al ámbito desde el cual se abre el presente en el que se relaciona con los entres y los otros Dasein. Así, todo anticiparse lleva en sí un pasado propio que Heidegger llama re-iteración o repetición (*Wiederholung*) (Heidegger 1927/1997, p.339 [355s.]: la autenticidad requiere que el Dasein asuma el farrago del ente que ya es, proyectando las posibilidades fácticamente posibles (en relación a lo sido del Dasein), para lanzarse hacia el futuro y encaminarse hacia la muerte.

De este modo, los tres éxtasis se inter-penetran conjuntamente y el modo en que lo hacen permite dar cuenta de la *posibilidad de la existencia propia e impropia* (Heidegger 1927/1997, p.328 [345s.]. En este sentido, el instante de la resolución del Dasein hacia la singularización es el presente como anticipar-reiterante, que temporaliza el conjunto de la existencia y abre la situación en una modalidad integral de los éxtasis, hacia la muerte como posibilidad. Así, desde la perspectiva del Dasein, el anticiparse a la muerte es la condición temporal última y originaria tanto del fenómeno del instante como de la apertura de la situación, lo cual permite al autor no identificar la resolución con la decisión (*Entschluss*) del Dasein, esto es, con su injerencia individual.

Ahora bien, el instante no necesariamente tiene que manifestarse como presente puntual en la modalidad del ahora. En efecto, en el presente propio, el Dasein echa una mirada (*Blick*) al mundo en el que él es y el modo en que lo es, lo cual requiere un tiempo de comprender y una demora ante la situación o las posibilidades, diferenciándose así de aquello que implica el ahora entendido en su *carácter repentino y puntual* (Garrido Maturano 2018, p. 61). En tal sentido ¿es posible plantear aquí un margen decisional o racional implícito para estas relaciones entre instante y singularización?

Con el instante se revela una apertura ontológicamente anterior a todo comportamiento teórico y práctico, donde toda resolución y proyección solo es asumible en lo previamente abierto. Por ello, Heidegger busca evitar el uso del término actuar (*Handeln*): la resolución no queda ligada a un acto de voluntad, sino que se caracteriza por una dinámica

relacional en el marco de la posibilidad proyectiva⁴. En tal sentido, el instante no puede ser producido, sino solo esperado y asumido cuando se abre en el horizonte del tiempo, tal como destaca: *La condición tempóreo–existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporeidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte* (Heidegger 1927/1997, p.365[380]). Para el Dasein la situación como marco de propiedad tiene que hacerse presente, para poder luego asumirla y resolverse al modo de una respuesta.

De esta manera, una lectura de estas dinámicas enfocada desde el concepto de Dasein permite distinguir un entramado relacional entre estructuras que difícilmente pueda reducirse a una perspectiva parcial o fragmentada. Es posible reconocer allí una figura de la tentativa heideggeriana de contraponerse a la voluntad de dominio y de cálculo, propia de la tradición subjetivista, en el marco de su comprensión de las relaciones prácticas y dinámicas con el sí-mismo que remiten a instancias acontecimentales y pre-subjetivas. Una orientación que desde la década de 1930 articula con mayores especificaciones relativas al mundo de la técnica y sus consecuencias de época.

1.1. e.- Dasein y cuerpo.

A partir de unas breves menciones de la corporalidad en el § 12 y 23 de SuZ es posible reconocer dos líneas interpretativas fundamentales sobre los primeros tratamientos de la corporalidad en esta perspectiva. Aquellas que distinguen una clara ausencia de tematización (articulada como una negación o descuido) y aquellas que ven allí una *indicación programática* (Johnson 2016, p.132) en torno al método adecuado para abordar la corporalidad, tal y como luego lo despliega en sus seminarios a mediados de siglo, allí donde subraya las dificultades que ello supone para ver la verdadera *problemática de la fenomenología del cuerpo vivido* (Heidegger 1959-1969/2014, p.116 [151]).

Tales seminarios no representan una elaboración directa de Heidegger, sino que se desarrollan en un contexto de diálogo y discusión con un grupo de especialistas en el ámbito médico y de la psicología. Tales encuentros se originan en un intercambio epistolar con Medard Boss desde 1947, a partir de lo cual ambos se propusieron especificar y comprender las cuestiones inherentes al *Daseinsanalyse* en la tradición de Ludwig Binswanger. En ese marco, este médico discípulo de Freud invitó a Heidegger a conversar con un conjunto de

⁴ Un autor distingue que sus cursos de finales de la década de 1920 pasa del uso de resolución al de decisión (*Entscheidung*), buscando con ello contrarrestar las resonancias subjetivistas (Santiesteban 2009, p.95)

colegas y estudiantes de psiquiatría y psicología en su casa en Zollikon (Zürich), desde 1959. Desde allí, el diálogo se orientó a la posibilidad de integración de la ontología heideggeriana a la práctica clínica, lo cual permitió una tematización directa de la corporeidad (*Leiblichkeit*) no presente en SuZ⁵.

En especial, Heidegger da cuenta allí de un sentido originario de la corporeidad que no se agote en el cuerpo mensurable, objetivable, cósmico (*Körper*) y reducido a un mero estar presente, que en la experiencia remite al cuerpo que se tiene. Tal sentido originario se relaciona al *Leib*, aquél que nos remite al cuerpo vivido o cuerpo que se es⁶. Con esta distinción que permite la lengua alemana se propone dar cuenta de ciertas correlaciones corporales del Dasein en su apertura al mundo, más allá de la reducción a su aspecto material en la perspectiva científica tradicional.

Este autor profundiza tales dilucidaciones respecto al cuerpo cósmico/físico y el cuerpo vivido en los seminarios de 1959-1969. En ese marco se distinguen sus consideraciones en torno a las relaciones médico-terapéuticas relativas al cuerpo físico. La orientación metódica de tales especificaciones, que se propone dar cuenta del ser corporal y la comprensión originaria de la corporeidad en tanto ser-en-el-mundo, conducen a Heidegger a dejar en un plano secundario la consideración del cuerpo físico, dependiente y derivado tanto del cuerpo vivido como de la relación epocal que el Dasein mantiene con el ser. Su contraposición a las relaciones sujeto-objeto en la perspectiva científica, basadas en el cálculo y articuladas en un comportamiento mensurador respecto de los cuerpos comprendidos como objetos que confluye en un proceder de *dominio y posesión* (Heidegger 1959-1969/2014, p.130[163]), le permiten circunscribir un ámbito para la relación práctica con la corporeidad en el marco irrebalsable de la dimensión ontológica del ser corporal de una época, en el marco de una relación ontológicamente primaria respecto de todo comportamiento e injerencia relativa al cuerpo cósmico. En esta perspectiva es la modalidad relacional Dasein-ser aquella que orienta y determina las relaciones prácticas con los cuerpos. En línea con sus elaboraciones de SuZ, la tarea del pensar que propone Heidegger consiste en la dilucidación de esta dimensión que simultáneamente se halla abierta y oculta en la práctica médica y terapéutica, allí donde reconoce que *las ciencias conductistas manipulan a los seres humanos a control remoto* (Heidegger 1959-1969/2014, p.198[236]).

⁵ Los términos corporalidad (*Körperlichkeit*) y corporeidad (*Leiblichkeit*) que se utilizarán a continuación hacen referencia respectivamente a manifestaciones perceptibles del cuerpo y a las estructuras ontológicas del mismo.

⁶ En lo que sigue, se traducirá cuerpo cósmico, físico o material (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*).

Estas dilucidaciones, vinculadas con sus elaboraciones en torno al Dasein y la singularización, han tenido recepciones y reelaboraciones en el pensamiento francés de mediados del siglo pasado, a partir de ciertas discusiones respecto de la consideración de la tradición subjetivista. En este contexto, el siguiente apartado destaca la recepción de J-P. Sartre que articula aquellas consideraciones en torno al Dasein desde un enfoque crecientemente marxista y materialista.

1.2.- La recepción sartreana y su tratamiento de las subjetividades.

En efecto, la perspectiva de Sartre toma los puntos centrales de aquellas elaboraciones y enfoques de Heidegger, aunque poniendo el foco en la conciencia y en una ontología que se orienta progresivamente hacia un marcado materialismo. En este marco y a partir de un rechazo explícito al inconsciente en las elaboraciones freudianas, este pensador francés realiza una singular aplicación del psicoanálisis (o psicoterapia) existencial a ciertas figuras literarias de renombre. El punto central de estos análisis es el tratamiento de la contingencia y singularidad en vistas de una filosofía de la libertad que ha ocupado un lugar central en el pensamiento francés del período de la segunda guerra mundial.

En el siguiente apartado se abordará un conjunto de sus obras fundamentales, entendidas como las derivaciones más significativas de aquella perspectiva desarrollada por Heidegger y que constituye la base fundamental de los enfoques contemporáneos sobre los tratamientos de la singularidad y la contingencia en el existente humano. En especial se analizarán sus puntualizaciones en torno al caso de Jean Genet y Baudelaire, a partir de su enfoque desarrollado en *La transcendance de l'ego* (1938); *L'être et le néant* (1943) y *Critique de la raison dialectique* (1960).

Con ello se buscará demostrar que este marco teórico, aún anclado en la subjetividad moderna, le permitió al autor mantenerse en un medio teórico universalizable, frente a la expresa negativa heideggeriana concerniente a las herencias de la metafísica de la subjetividad. Precisamente esta relación controversial entre concreción y universalidad representa la principal crítica a las elaboraciones de Heidegger. En tal sentido, estos trabajos de Sartre, en su defensa tenaz de la libertad y centradas en su reelaborado cogito, bien pueden entenderse como una *ultimísima* perspectiva subjetivista en la filosofía del siglo XX.

1.2. A.- El psicoanálisis existencial sartreano y las contingencias del proyecto originario.

El abordaje teórico de Sartre repite las mismas bases comprensivas a partir de tres enfoques diferentes: uno fenomenológico, otro ontológico y finalmente, uno de talante materialista.

En primer lugar, en su trabajo de 1938, este pensador destaca la anterioridad de la espontaneidad de la conciencia (irreductiblemente ligada al mundo) respecto del yo, el cual entiende como una de las cristalizaciones de la conciencia dentro del mundo: por ello, los fenómenos de mis actos no se explican a partir de mi carácter, ni éste tiene su fuente en mi yo, pues detrás está la espontaneidad de la conciencia coextensiva con el mundo. En tal sentido, la conciencia no tiene contenidos y si se buscara entrar en ella se estaría arrojado nuevamente en medio del mundo: aquella sólo puede auto-aprehenderse y lograr su unidad a través de las objetividades del mundo, esto es, nunca de un modo acabado y pleno en el despliegue temporal de una existencia humana. De esta manera el yo es una potencia que se precisa al contacto con los acontecimientos y como tal, presenta cierta contingencia. Con ello, Sartre fundamenta la condición arrojada y situada del hombre en el mundo junto el carácter parcial del yo, con lo cual sustenta teóricamente sus concepciones sobre la posibilidad de superar los datos del mundo y el proyecto humano, tal y como luego especifica desde un enfoque ontológico-fenomenológico posterior.

En efecto, en vistas de una perspectiva susceptible de universalización, Sartre retoma las elaboraciones de SuZ en su ensayo ontológico de 1943. En esta obra, este autor desarrolla los pilares fundamentales de lo que denomina psicoanálisis existencial (o psicoterapia existencial, como lo denominó Jaspers o Ey) la cual, si bien mantiene algunas premisas del psicoanálisis freudiano, se separa tajantemente de la consideración de la opacidad de la conciencia. En su lugar subraya que el inconsciente es un concepto de mala fe, un enmascaramiento de la libertad a través de un determinismo auto-impuesto donde nos captemos como en-sí, frente a lo cual subraya que la elección fundamental de sí mismo no puede ser más que *una elección consciente* (Sartre 1943/2006,p.628).

Aquí distingue dos estratos o regiones ontológicas de la realidad, como una evidente recepción de la diferencia ontológica de Heidegger. Por un lado, la región ontológica del ser-en-sí que es plena positividad (no tiene posibles), el cual es dado, fijo y totalizado (en referencia al ser de lo cósmico, de los objetos, de la naturaleza). Por otro, la región del ser-para-

sí, el cual se distingue por su propia presencia a sí, lo que supone una separación (una nada), una mediación y, con ello, la imposibilidad de coincidir plenamente consigo mismo (aquí la referencia es al ser de la realidad humana). Con ello aparece una descripción fundamental para su concepción del circuito de singularización: lo que le falta al para-sí es el sí mismo como en-sí (un sí mismo completo, acabado, fijo); es decir, el existente humano esboza perpetuamente un proyecto de identificación con un para-sí ausente, cuya ausencia lo constituye. Precisamente, en la articulación del para-sí con el propio posible que es, se constituye el mundo. Y en este proyecto, la libertad y la responsabilidad ocupan un lugar central debido a la variabilidad implicada en la posibilidad de asumirlo con mala fe, tal como especifica:

Si la mala fe es posible, ello se debe a que constituye la amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano; a que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser es lo que no es y no es lo que es (Sartre 1943/2006, pp.124s).

Precisamente en este contexto donde el devenir ocupa un lugar primario, Sartre diferencia entre voluntad y libertad. Aquella, supone la libertad y la elección originaria del proyecto de sí, al tiempo que reflexiona sobre los fines de su proyecto, pero no los crea. Los móviles son subjetivos y la deliberación sobre ellos es una ilusión encubridora de que, en realidad, somos nosotros los que les conferimos a este móvil valor por nuestro proyecto: esta elección fundamental y originaria que subyace a toda voluntad es la que el para-sí hace de sí mismo, proyectándola al futuro. Sin embargo, el autor destaca numerosas posibilidades de mala fe, propias de la realidad humana, que impactan en la conformación de este proyecto originario: si bien no es posible dejar de ser libres, es usual en la experiencia humana el acto de enmascarar la libertad a través de un determinismo donde se capta ilusoriamente como en-sí. En este sentido rechaza el concepto de inconsciente del enfoque empírico, cuyo método ubica en *el psicoanálisis de Freud* (Sartre 1943/2006, p.768), para subrayar la importancia de la responsabilidad completa frente al proyecto y la autodeterminación.

Aquí sitúa una contingencia ineludible: la elección fundamental puede modificarse y el signo que caracteriza esta posibilidad es la angustia de volverse radicalmente otro. Dado que la elección es en sí misma injustificable, Sartre subraya que asumimos nuestro ser por nuestra cuenta. Un cambio puede producirse por medio del *instante*, concepto heideggeriano que aquí señala el proceso de surgimiento de un nuevo proyecto original que se levanta sobre

el desmoronamiento del anterior, al explicitar su injustificabilidad. De este modo, la elección original puede re-asumirse continua y libremente, por razones que no están más que en sí mismos, aunque siempre atravesada por la posibilidad del instante. De esta manera, el autor relaciona la contingencia con el proyecto originario del sí mismo humano y también con el carácter injustificado de la propia existencia. En el siguiente pasaje destaca el carácter central que tiene la ontología de la contingencia en su teoría:

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar... eso es la Náusea (Sartre, 1938/1982, p.148)

Precisamente la tarea de la psicoterapia existencial es rastrear aquella elección o proyecto originario y su comienzo, donde uno decide en una situación particular y en las relaciones entre conciencias aquello que será y lo que es, en busca de un sí-mismo que coincida total y definitivamente consigo, pero la libertad reviste esta tentativa de un carácter errático e imposible. En este sentido entiende el deseo como falta, impulsado por un esfuerzo vano por fundar su propio ser.

Más en detalle; Sartre destaca que el sentido subyacente del deseo del para-sí es el deseo de ser Dios, es decir, *el ideal de una conciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que de sí toma* (Sartre 1943/2006, p.764). No obstante destaca que esta es una pasión inútil, pues se proyecta en la existencia para ser causa de sí en vano: nunca es posible eliminar la nada que constituye nuestra libertad. Así, desde esta perspectiva el ser del existente humano no puede ser del todo.

En sus últimas obras, este autor cambia su perspectiva a partir de un enfoque que relaciona el existencialismo y el marxismo. En su pormenorizado escrito de 1960, parte de un análisis materialista para dar cuenta de la alienación y la falsa unidad-reciprocidad dada por la alteridad (el Otro, en la terminología sartreana), lo cual le permite desmontar también su mecanismo contingente en numerosas figuras de las relaciones humanas, con la intención de

volver a traer a superficie la libertad a la que inútilmente se intenta sepultar. En este texto, en lugar del yo, la conciencia o el para-sí, el punto de análisis se centra en la formación de grupos y en sus relaciones dialécticas con la materialidad, para finalmente distinguir su escrito como un *preludio a toda antropología estructural* (Sartre 1960/2004, pp. 515 ss.). En este contexto teórico logra dar cuenta de los marcos de contingencia en las relaciones humanas.

En suma, estos análisis en torno a la singularidad y la contingencia humana se fundamentan en la no-sustancialidad del para-sí y su libertad constitutiva, al tiempo que se apoyan en la injustificabilidad propia del proyecto de sí. La salida se encuentra cargada de fragilidad y contradicción: no se puede dejar de elegir, al tiempo que todo sentido último del deseo de totalización nos conduce a un callejón sin salida. Estas consideraciones son articuladas de un modo concreto en tres obras en las que despliega su psicoterapia existencial: *Baudelaire* (1947); *Sain Genet, comédien et martyr* (1952) y *L'idiot de la famille* (1971), sobre Flaubert. A continuación se realizará un breve abordaje y vinculación de sus dos primeros análisis con el objeto de dar cuenta del modo en que articula su perspectiva teórico-conceptual en casos subjetivos de renombre.

1.2. b.- La psicoterapia existencial de Jean Genet y Baudelaire.

En efecto, su obra *Sain Genet* constituye una puesta en práctica de aquellos conceptos teóricos fundamentales. La elección de la vida-escritura de Genet (y no de una esencia o naturaleza supuesta) reside en que sus actos de ladrón, presidiario, traidor, pederasta, poeta, esteta y escritor hacen de esta figura un sujeto sometido (pasiva y activamente) a la exclusión del tejido social económico e histórico, al tiempo que permiten a Sartre dar cuenta del despliegue de una vida donde la libertad revela una persona en tanto totalidad. Asimismo, busca dar cuenta de las tentativas infructuosas de ser-todo de Genet, en un empeño inútil por coincidir con un yo que desde su elección originaria se encuentra alienado en el Otro.

En este contexto puede encontrarse un análisis que parte de su infancia: hijo abandonado por una prostituta, crece en el seno de una familia inserta en una comunidad rural. Con un talante fuertemente conservador, dicha comunidad inscribe insistentemente un signo de exclusión en el pequeño Genet, a partir de la figura del ladrón y el criminal. Genet en el mismo acto adopta ese signo como propio, al tiempo que exime a la familia y comunidad de la contradicción que los constituye. Librados de su escisión inherente, ellos encontrarán en el pequeño Genet-ladrón la purga hipócrita para sus más profundos temores.

Específicamente, la crisis originaria que posteriormente será asumida activamente por Genet se relaciona con este vínculo entre conciencias. Según interpreta Sartre en los primeros dos capítulos, a los 10 años Genet fue descubierto robando y desde allí la familia y comunidad que lo alberga no dejó de indicarle ese carácter o índole (el ser ladrón). De este modo, señalándole desde el silencio, la sospecha y la omisión (Genet observa que las puertas se cierran con doble vuelta de llave en torno a él; que el agrado de un tibio juego infantil es bruscamente interrumpido por un “¿qué estás haciendo?”) fueron marcando en su piel un nombre, una esencia y destino, al modo de *una maldición ontológica* (Sartre 1952/2003, p.50).

Dicha *maldición* responde a una utilidad social: procurar que reproduzca permanentemente dicha posición, definiéndose y comprendiéndose de ese modo, de modo que los integrantes de la comunidad obtengan una garantía y un soporte para que aquella impureza les resulte meramente externa y localizable. Con ello, Genet encuentra dentro de sí una voluntad que no es propia y a la que se someterá: la alteridad o voluntad del Otro.

Según Sartre ¿cuál ha sido la confusión de Genet?, no distinguir su ser-para-sí de su ser-para-otro: en el primero se devela el ámbito subjetivo y en el segundo, el objetivo. La mala fe de Genet consistió en atribuirle más realidad a lo que le enseñaron los demás que a lo que podría aprender él mismo respecto de sí, produciendo una inversión: lo que es meramente probable (la objetividad proveniente de los otros) es tomado como certidumbre incondicional, mientras que las informaciones de su conciencia las percibe como dudosas y oscuras, a tal punto que otorga prioridad al objeto que es para los Otros sobre el sujeto que es para sí mismo. En tal sentido, subraya: *en vez de que la singularidad se socialice, es lo universal lo que se convierte en un medio de realizar lo singular* (Sartre 1952/2003, p.79).

Pero aquí Sartre distingue el punto de ineludible contingencia en su camino a la singularización, a partir de ciertas figuras de encierro (cuando afirma: *todo sucede en la celda monacal donde lo han encerrado* [Sartre 1952/2003, p.302], por ejemplo): al creerse excluido del mundo de aquellos que pueden nombrar, incluso inmerso en la percepción petrificada de aquellas significaciones opresivas. Así lo describe el autor:

“Traspasado por la mirada de los hombres, marcado por el hombre en el fondo de sí mismo, definido y transformado por el hombre en su percepción y hasta en su lenguaje interior, encuentra en todas partes entre él y los hombres, entre él y la naturaleza, entre él y él mismo, la transparencia turbia de las significaciones humanas” (Sartre, 1952/2003, p.80).

Pero Genet persiste en la búsqueda del sentido propio, en un deseo por totalizarse en la imagen pétreo de las significaciones del mal, de lo bajo, de lo excluido, y precisamente, por su libertad y falta en ser, fracasa en ello. El autor entiende que desde este proceso nace su genio en la literatura, para finalmente *demostrar que el genio no es un don sino la solución que se inventa en los casos desesperados* (Sartre 1952/2003, p.676).

Por otra parte, la cuestión de la singularidad y la responsabilidad respecto a la propia existencia son expuestas con precisión en la psicoterapia existencial de Baudelaire. En este trabajo el autor interpreta las conexiones entre su vida afectiva, sexual, adictiva y la relación con su madre, que lo conducen a transformar su propia vida en un destino.

En efecto, Sartre interpreta que Baudelaire puso a la madre como santuario, absorbiendo allí una existencia que entendía como protegida y justificada. Sin superar el nuevo casamiento de su madre pierde sus aparentes justificaciones: descubre avergonzado que ha recibido la existencia para nada. A partir de allí desarrolla un sentimiento de profunda decadencia, al punto que concibe su frecuente aislamiento como un destino, mientras busca insistentemente que su aparente condena sea definitiva, mediante la reivindicación activa de su soledad “...*acaba de adquirir la convicción de que no es cualquiera, o se convierte precisamente en cualquiera al adquirir esta convicción*” (Sartre 1947/1949, p.16). Así, este escritor ocupa su vida en la meditación estática de su singularidad formal, de modo análogo al goce infantil de sentirse único, a partir de una diferencia con el otro que entendía como signo de una singularidad más profunda.

En este marco, Baudelaire despliega un conjunto de movimientos para ver (y mirarse ver). Sartre entiende que su lucidez no es más que *un esfuerzo de recuperación* (Sartre 1947/1949, p.20): trata siempre de recobrase y de verse para realizar la posesión final del yo por sí mismo y tenerse como una naturaleza, un objeto acabado. O bien, simula abandonarse a sus impulsos para intentar asombrarse a sí mismo, para erguirse de improviso a su propia mirada. Por medio del culto al yo del dandismo, quiere asombrar para desconcertar al observador e imponerse a las miradas que encubre su temor a ser visto. Por ello sus proyectos mueren apenas nacen: realiza actos por explosión y sacudida, antes que vuelva la mirada rectora, que terminan siendo inútiles y con frecuencia destructores. Así, por esta auto-observación y su teatralidad de la acción, suprime toda espontaneidad.

En tal sentido, el autor analiza que Baudelaire añora la seguridad absoluta de la infancia, porque sólo entonces podía realizar su sueño de sentirse todo envuelto de una mirada. Por ello reclama jueces, seres que pueda situar fuera de lo ordinario y luego pasar a

sus ojos como culpable absoluto. Con ello Sartre interpreta que su valorización de los frutos prohibidos se explican por su misma prohibición: sus faltas no son más que modos de glorificar las reglas mediante rodeos de transgresión. De esta manera, Baudelaire oscila entre el sentimiento de que todo es irreparable y de que todo puede empezar aún solo sostenido por un pasado que le da sentido a su presente. Busca así liberarse del sentimiento insoportable de estar de más en el mundo, que lo conduce a estancar su existencia, tal como subraya Sartre: *la elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con lo que llamamos su destino* (Sartre 1947/1949, p.136).

En suma, con ambas figuras del psicoanálisis/psicoterapia existencial se puede reconocer el modo en que Sartre entiende la posibilidad de superación de los procesos de condicionamiento y alienación, a partir de la subversión de las significaciones cerradas que buscan petrificar la conciencia, desmontando su carácter contingente e injustificable. En tal sentido, la singularidad se articula en una relación con el proyecto, los deseos y la (imposible) totalización de sí que conducen en un caso al devenir y, en otro, a la auto-imposición de un destino. Esto permite subrayar que en el enfoque sartreano las razones centradas en el otro pueden desplazarse hacia las razones propias y libremente determinadas, mediante la espontaneidad de la conciencia, la libertad y el proyecto auténticamente asumido. Aun así, en estas especificaciones es posible reconocer una perspectiva que retoma las bases comprensivas de la metafísica de la subjetividad, precisamente allí donde la voluntad, la razón y la conciencia ocupan un lugar primario para dar cuenta de los procesos humanos de contingencia en relación a las determinaciones del sí-mismo, en vistas de una universalización propia de su enfoque ontológico-fenomenológico.

1.3.- Las perspectivas filosóficas del siglo XX y los debates en torno al concepto de sujeto.

En este último apartado se puntualizarán los aspectos más relevantes de aquellas especificaciones en torno a la singularidad en la perspectiva filosófica de Heidegger y la respectiva recepción de Sartre, con el objeto de dar cuenta con claridad del marco categorial y conceptual desde el cual desarrollan tales tratamientos, el cual representa una de las discusiones fundamentales de las perspectivas filosóficas del Siglo XX.

En efecto, las elaboraciones filosóficas modernas en torno a la relación del sujeto con el sí mismo pueden articularse en el marco de la tradición cartesiana que parte de un concepto de sujeto cimentado sobre una comprensión del ser reducido a la mera presencia, lo cual implica dejar fuera de consideración todo tipo de vinculación o aprehensión que no sea mensurable, constatable y objetivable.

Ello es lo que Heidegger y Derrida definen como la *metafísica de la presencia* (Butierrez 2017, pp. 31 ss.), cuyos antecedentes se remontan a diversos desplazamientos desde el pensamiento y la experiencia griega. Las tensiones y escollos a los que conduce esta comprensión y marco conceptual se ponen especialmente de manifiesto a partir de los tratamientos respectivos de la tradición fenomenológica de Husserl y en las discusiones posteriores propuestas por Heidegger.

En detalle : tanto en *Ideen II* (1913) como en sus desarrollos posteriores en *Cartesianische Meditationen* (1931), Husserl busca dar cuenta de la manifestación del ego y del otro, por medio de la indagación fenomenológica en la esfera del ego puro, a partir del recurso a la *empatía* o la *analogía*(Husserl 1913/2003,pp.173-281 [219-328]; Husserl 1931/1979,pp.138 ss. [174 ss.]; 159-66 [189-211]). Ello confluye en una transferencia de notas y características propias del ego hacia las consideraciones relativas al otro, como otra figura del pensamiento moderno que parte de la centralidad del ego y la conciencia para dar cuenta de las diversas relaciones con el entorno.

Si bien Husserl ha desarrollado una problematización de la conceptualización y la comprensión metafísica cartesiana, sus elaboraciones han puesto de manifiesto las limitaciones que ello implica para explicitar la mismidad y la alteridad del otro en tanto tal. Estas cuestiones son retomadas y discutidas por Heidegger en sus trabajos de la época de SuZ. Allí, este pensador busca articular una transición respecto a la tradición metafísica a partir del uso del término *Dasein*, para dar cuenta del carácter entramado y complejo de la constitución del existente humano y abandonar la comprensión aislada, es decir, aquella que lo tematiza por fuera de sus relaciones con la situación, los entes y los otros.

Como se ha analizado en los apartados anteriores, este tratamiento de Heidegger puede entenderse como una tentativa de apartarse de dicha herencia filosófica y poder dar cuenta así de una forma más abarcativa de la ontología del existente humano. Así , el proceso de singularización descrito en SuZ explicita una dinámica no cimentada en aspectos racionales o voluntarios (propios del yo o la conciencia), sino de dinámicas interrelacionales y del orden del acontecimiento como el ser-para-la-muerte y el llamado de la conciencia, así

como también desde estructuras ontológicas pre-subjetivas como el ser-con , el comprender , la disposición afectiva, entre otros.

En este marco teórico la posibilidad de retorno a sí-mismo de modo propio, en la instancia interrelacional primaria en que el Dasein se halla en el mundo, no se explica desde un supuesto sustancial, a-histórico o trascendental, sino desde pliegues de la mismidad, cuyo empuje se ve conminado por la experiencia de los límites de la propia condición. En este sentido la singularización, como retorno propio a sí mismo, refiere a un proceso temporal, contextual y fáctico que permite dar cuenta de la misma constitución ontológica del Dasein y sus relaciones originarias. En este enfoque, el ser singular remite a una dinámica de separación, recuperación y apropiación desde la ineludible trama de relaciones con los otros y el mundo.

No obstante, tales elaboraciones han sido discutidas en su recepción posterior, en especial, por ciertas tensiones y ambigüedades resultantes de tomar al Dasein como punto central de sus análisis y la orientación universalista propia de su enfoque ontológico, lo cual se revela como otra de las herencias de la metafísica de la subjetividad , aquella que articula un discurso desde un supuesto de fundamento que otorga centralidad al sujeto para todos los análisis y enfoque filosóficos respectivos.

Precisamente en esta línea, la recepción de Sartre, en su reelaboración de creciente enfoque materialista, retoma las distinciones y elaboraciones de Heidegger, con el objeto de poner de manifiesto la relevancia e irreductibilidad de las relaciones entre facticidad, mundo y libertad para los procesos de mismidad y singularización del existente humano. En este marco, no sólo remarca los aspectos contingentes y variables del proyecto de sí mismo originario, sino también del carácter ineludible de las relaciones con los otros, el mundo y el contexto socio-histórico.

Aún con estas reelaboraciones en un marco conceptual y comprensivo afín al materialismo dialéctico, este pensador francés también queda inscripto en las limitaciones y escollos propios de la metafísica de la subjetividad, tales como el alcance limitado de la tematización del concepto de alteridad, los aspectos universales en su concepción ontológica del existente humano, entre otros. En este sentido, la posibilidad de cambio y de contingencia existencial, que distingue en sus análisis de los casos de Genet y Baudelaire, mantienen las premisas relativas al subjetivismo moderno, tales como: las tendencias racionales al progreso; el papel central de la voluntad; el carácter central del existente humano en las relaciones contextuales y fácticas en el mundo, entre otras. En esta línea, las figuras con las que articulan estas consideraciones ambos pensadores remiten a salidas, proyecciones y

horizontes, como ámbitos externos para los desplazamientos respectivos de los procesos de singularización y el proyecto existencial propio.

En suma, en este tramo fundamental del pensamiento del siglo XX en torno a la singularización (como proceso de retorno propio al sí-mismo) y a las consideraciones relativas a la contingencia en la experiencia humana (como un corte en la determinación de la experiencia vivida que permite una subversión, un giro, desplazamiento o transformación), se muestran aquí en ligazón con el concepto tradicional de sujeto y su comprensión correlativa. Junto a ello, es posible distinguir un conjunto de supuestos que lo acompañan: la posibilidad de cambio, transformación y retorno a sí, desde la masificación o colectivización primaria, presuponen una tendencia al progreso, la superación, al tiempo que suponen una axiología determinada.

En este marco es posible distinguir una articulación entre aquella perspectiva filosófica y el psicoanálisis, a partir del marcado interés que Lacan manifestó en la obra de Heidegger, especialmente en el primer tramo de su enseñanza. Las relaciones con el lenguaje y el aspecto radical del pensar pueden reconocerse como puntos de contacto fundamentales entre Heidegger y Lacan, desde sus elaboraciones en torno al estadio del espejo en 1949, tal como se articula, por ejemplo, en las referencias explícitas en el *Discurso de Roma* (1953). En línea con ello, las elaboraciones heideggerianas en torno al Dasein suponen un impulso por deshacerse del lastre del subjetivismo moderno, tal y como Lacan lo pone de manifiesto con el concepto de sujeto, a partir de su retorno a Freud y en sus consideraciones intersubjetivas y comunicativas de la clínica y la orientación de la cura. Como se verá, es posible situar desde allí una comprensión en torno a la singularidad humana, con continuidades y diferencias fundamentales respecto de aquél enfoque filosófico.

En los próximos capítulos se abordará el tratamiento en torno a la singularidad en aquella perspectiva fundamental del siglo XX: el psicoanálisis. En un recorrido y análisis por las respectivas elaboraciones de Freud, Lacan y Miller se buscará dar cuenta del desplazamiento respecto de esta tradición filosófica subjetivista y los supuestos que le son correlativos.

Capítulo 2. Individualidad y contingencia en la obra de Freud

Desde la fundación del psicoanálisis a finales del siglo XIX, el síntoma es considerado como portador de un sentido posible para la interpretación. La noción de síntoma aquí se diferencia sustancialmente de la noción respectiva en psiquiatría, que lo entiende como una desviación respecto a ciertos estándares o normas clínicas, biológicas o sociales, allí donde el tratamiento tiene el objetivo de suprimir dicha desviación a través de métodos químico-farmacológicos o de manejo conductual.

Como se verá en el desarrollo de este capítulo, el psicoanálisis, en cambio, aborda los síntomas en su sentido de satisfacción inconsciente, que al expresarse en el síntoma irrumpen como malestar en la consciencia. Desde este enfoque, el sufrimiento psíquico es el resultado de una satisfacción inconsciente que se obtiene a través del síntoma y de las formaciones del inconsciente. Dicha satisfacción es producto de un deseo reprimido al que se ha negado la satisfacción, debido a la posibilidad de entrar en conflicto con las condiciones del mundo exterior o con las exigencias en el aparato psíquico. La práctica clínica se orienta a distinguir vías para encaminar estos escollos en las dinámicas de satisfacción.

Precisamente en la frontera entre contingencia y determinación en el padecimiento es posible reconocer una comprensión en torno a la singularidad en la obra de Freud, a partir de sus nociones relativas a la individualidad: las cuestiones referidas al concepto de defensa, fundante de la división del yo , junto a las nociones de trauma y síntoma, representan el marco teórico a partir del cual desarrolla su perspectiva en torno a estas dos cuestiones conceptualmente diferentes : por un lado la individualidad y , por otro , la contingencia.

Desde sus inicios, la particularidad del caso clínico ha permitido a Freud sustentar y desarrollar la investigación del psicoanálisis. Sus comienzos en el tratamiento de casos se realizan por la vía médica a través del estudio de algunas afecciones. En un momento posterior descubre que la vía científica tradicional de abordaje no puede dar cuenta de la verdadera problemática en el caso de pacientes histéricos, más aún cuando sus

investigaciones no se orientan hacia marcos universales y generales a partir del estudio y tratamiento del padecimiento de sus pacientes. En lugar de ello, se verá que Freud busca dar cuenta de los procesos que se juegan desde el inconsciente, con la atención puesta a los aspectos singulares, a partir del estudio de casos completos o fragmentos discursivos de éstos, lo cual posteriormente le ofrece elementos que permiten cuestionar y reconfigurar la teoría.

De un modo similar a lo que se ha desarrollado anteriormente en el pensamiento de Heidegger, en la época de sus primeros trabajos Freud también se aparta del imperativo científico habituado a tomar como objeto al paciente. Por el contrario, la tarea de investigar un caso en su individualidad es la dimensión propia del análisis. En este sentido, se desarrollará a continuación que el autor postuló la parte inconsciente del yo sin excluir la responsabilidad individual, poniendo en consideración que este no siempre es consciente de lo que ha elegido, ni de los mecanismos que se activan en su deseo.

En este contexto, el autor se contrapone al organicismo que adjudica la causa de una patología nerviosa a los antecedentes familiares del paciente. El punto de partida de aquella perspectiva puede situarse a partir de dos interrogantes que emergen de los antecedentes clínicos: ¿por qué esa neurosis y no otra? ¿Por qué ese síntoma y no otro cualquiera? Estas preguntas lo conducen a sostener que existe una *elección de neurosis* no reductible a la herencia (Freud [1913 a] (1990) pp.337s.).

Por esta vía abre un campo teórico en torno a las vivencias sexuales infantiles que, existentes o no en la vivencia constatable, se revelan inevitablemente traumáticas y dan cuenta de la posición pasiva o activa que cada paciente toma, a partir de este encuentro con aquello imposible de asimilar. Finalmente, se verá hacia el final de estos desarrollos que Freud se posiciona respecto de la comprensión tradicional del progreso terapéutico y la cura desde la noción de pulsión de muerte, lo cual implica el abandono de sus consideraciones del principio del placer como dominante en la vida anímica.

En el siguiente capítulo se realizará un recorrido y análisis en torno a estas cuestiones, en tres momentos de la obra freudiana: en primer lugar, en sus escritos iniciales y técnicos para dar cuenta de sus elaboraciones en torno al síntoma y el trauma, las cuales permitirán circunscribir un ámbito para la responsabilidad y contingencia, en lo referente al padecimiento individual. Desde aquí se buscará poner en evidencia sus propias elaboraciones en torno a las relaciones de mismidad del individuo. En segundo lugar, se realizará una lectura de sus enfoques desde 1920, donde desarrolla un modelo pulsional que le permite distinguir tendencias que no solo dificultan concebir una clínica teleológica, tendiente a la

satisfacción plena y el bienestar definitivo, si no también suponer el carácter progresivo y lineal de la civilización. En tercer lugar, se analizarán sus especificaciones fundamentales en torno a la orientación de la cura y las posibilidades de terminación del análisis en sus últimos trabajos, como modo de articular sus desplazamientos en torno a las pulsiones.

Con ello esta investigación se propone, por un lado, identificar la dimensión de lo invariable y la contingencia en sus elaboraciones en torno a la clínica de la neurosis. Por otro lado, se busca cotejar el lugar que ocupa la comprensión freudiana de las relaciones con el sí mismo, respecto del padecimiento y la satisfacción. En continuidad con los desarrollos y análisis del capítulo precedente, en este trabajo se exploran las continuidades y diferencias subyacentes respecto de la tradición comprensiva de la metafísica de la subjetividad y el concepto moderno de sujeto, en el marco de las consideraciones freudianas relativas al tratamiento de los pacientes neuróticos.

En tal sentido, dos preguntas articulan este recorrido: ¿es posible distinguir aquí una comprensión subyacente en torno a la individualidad? En tal sentido: ¿este tratamiento del individuo implica un desplazamiento comprensivo de la tradición filosófica subjetivista o constituye una transposición clínica de sus presupuestos fundamentales?

2.1.- Trauma, síntoma y responsabilidad en sus primeros trabajos.

Desde sus primeros trabajos, Freud distingue un conjunto de invariantes y de aspectos contingentes en el tratamiento del síntoma. En especial, llega a estas consideraciones como consecuencia de pensar en *El proyecto de psicología para neurólogos* (1895 b) las tendencias fundamentales del aparato psíquico: si en un comienzo pone énfasis en el principio de placer como tendencia psíquica a la descarga de excitación; con la segunda tópica (a partir de 1920) sostiene que la pulsión de muerte tiene preeminencia, tomando distancia con ello del principio hedonístico para dar cuenta de la economía psíquica.

A continuación se analizarán sus primeras elaboraciones en torno al trauma y el síntoma, a partir de sus trabajos en torno a la histeria. Por medio de un conjunto de distinciones diacrónicas se buscará dar cuenta de los desplazamientos de sus enfoques respecto a ciertas herencias de la metafísica de la subjetividad y el biologicismo imperante en la época, tales como sus consideraciones sobre el cuerpo, la temporalidad y la primacía de la realidad psíquica, en vistas del reconocimiento de los aspectos invariantes y contingentes en

la clínica de la neurosis, así como también de las consideraciones relativas al sí mismo que ello supone.

2.1. a.-Primeras conceptualizaciones en torno al trauma.

En el momento fundacional del psicoanálisis, Freud se preocupa por delimitar el campo de la experiencia analítica a partir de la distinción de los casos propiamente analizables. Ello implica establecer una etiología para los cuadros clínicos y, con ello, una sistematización que permita establecer la pertinencia de la intervención.

A finales del siglo XIX esto se articula en una nosología que distingue entre las neurosis actuales y las neuropsicosis de defensa. Las primeras remiten a perturbaciones sexuales fisiológicas: las neurosis actuales remiten a síntomas provocados por una situación actual y externa al sujeto que impide el desarrollo de la sexualidad, las cuales se clasifican a su vez en *neurastenia* y *neurosis de angustia* (Freud [1895a] (1986) pp.92-115); Freud [1912b] (1988) pp.258-263.). En cambio, las neuropsicosis de defensa se vinculan principalmente al ámbito psíquico. Precisamente en este marco se desarrollan las primeras investigaciones y elaboraciones de Freud respecto de la histeria.

En la primera configuración de la respectiva etiología, Freud y Breuer continúan con parte de las investigaciones de Charcot y Janet, en especial, a partir del desarrollo del concepto de trauma psíquico en sus *Estudios sobre la Histeria* (1893-1895). La primera definición respectiva se especifica desde un enfoque económico: el trauma psíquico remite a una impresión en la que se ve impedida la tramitación del afecto que ella despierta, cuyos síntomas pueden desaparecer cuando se logra *despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante* (Freud-Breuer [1893] (1976) p. 32).Respecto a este enfoque que orienta sus elaboraciones, en una conferencia posterior, subraya:

(...) la expresión traumática no tiene otro sentido que ese, el económico. La aplicamos a una vivencia que en un breve lapso provoca en la vida anímica un exceso tal en la intensidad de estímulo que su tramitación o finiquitación por las vías habituales y normales fracasa, de donde por fuerza resultan trastornos duraderos para la economía energética (Freud [1917] (1991) p. 252).

Este obstáculo para reducir el monto afectivo implica la perturbación del principio de constancia para el organismo, que Freud identifica como una tendencia reguladora del aparato psíquico. Así, cuando la representación traumática no se concilia con el yo (aquí concebido como ámbito homogéneo de las representaciones) se produce un conflicto psíquico. La impresión traumática despierta un afecto o representación inconciliable, esto es, *un afecto tan penoso que la persona decidió olvidarla* (Freud [1894] (2012) p.49). Esta operación defensiva del olvido permite separar el monto de afecto de aquella representación, al tiempo que la separa de la conciencia. Como resultado, el afecto desligado se ve desplazado: o bien hacia una representación indiferente (como en el caso de la neurosis obsesiva) o bien sobre una parte representada del cuerpo (como en el caso de la histeria). A través de esta imposibilidad primaria de tramitar un afecto, en estos textos de finales del siglo XIX Freud explica la producción de síntomas de las neuropsicosis de defensa y su mantenimiento en el tiempo.

Con ello este autor delimita la tarea psicoanalítica: estudiar los síntomas para elucidar los traumas psíquicos subyacentes, aquí circunscriptos a la delimitación del estrato inconsciente de la memoria. En esta etapa de sus elaboraciones, las vivencias traumáticas revelan su naturaleza sexual. En efecto, los análisis de las asociaciones de recuerdos conducen a vivencias sexuales olvidadas, al modo de una pieza faltante en la memoria que motoriza la formación de síntomas, como una defensa ante aquella representación inconciliable. En muchos casos, se trata de escenas infantiles de seducción por parte de adultos, que han sido olvidadas. En este contexto subraya un punto diferencial respecto de sus estudios posteriores: el estudio de casos parte de reconocer *garantías sobre la realidad objetiva de las escenas sexuales infantiles* (Freud [1896 c] (1976) p.204).

En efecto, a partir de esta teoría de la seducción, Freud distingue entre las escenas vividas con *displacer* y *pasividad* (histeria) y aquellas vividas con *placer* y *en forma activa* (obsesión y paranoia) (Freud [1894](2012)pp.47-61) ; Freud [1896 b](1986)pp.164-184). En ambos casos, la tarea del psicoanálisis supone la realidad fáctica o efectiva del acontecimiento traumático que implicó una excitación en el aparato psíquico, de tal modo que el trauma psíquico remite *a las vivencias que desencadenaron el afecto originario* (Freud [1893-1895] (1976) p. 220). Aquí es posible situar una dinámica temporal que desestima *el carácter lineal y cronológico* (Savio 2006, pp.184 ss.): un acontecimiento reciente despierta un evento traumático anterior de índole sexual. En este sentido, sostiene Freud:

Hemos averiguado que ningún síntoma histérico puede surgir de una vivencia real sola, sino que todas las veces el recuerdo de vivencias anteriores, despertado por vía asociativa, coopera en la causación del síntoma (Freud [1896 c] (1976) p.196)

No obstante, esta teoría revela ciertos escollos: en diversos relatos de pacientes, la base real o externa para explicar lo traumático de la satisfacción pulsional no logra ser situada, en especial, a partir de lo que algunas intérpretes distinguen como su *concepción causal simple del trauma* (Tassara, 2003, pp.15). Con ello, Freud encuentra problemas para distinguir entre los espejismos de la memoria (respecto de la infancia) y las huellas de hechos reales/fácticos. A partir de nuevos hallazgos clínicos, el autor se desplaza parcialmente de esta *primera gran teoría traumática* centrada en el elemento del trauma (Ariel, 2014; pp.35s.).

Específicamente, en un escrito dirigido a Breuer distingue que sus investigaciones dan cuenta del carácter ficcional de las escenas de seducción infantil relatadas por sus pacientes, *de suerte que no puede distinguirse la verdad de la ficción investida con afecto* (Freud [1897] (1992) pp.302). Con ello reelabora un núcleo fundamental de su teoría etiológica en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905): el papel de las fantasías de seducción cumplen un rol de intermediarias que anuda síntomas y sexualidad. Desde este enfoque la represión de la sexualidad infantil se revela como causa de la neurosis: los síntomas expresan las tendencias sexuales perversas reprimidas en el desarrollo infantil, al tiempo que se pone en evidencia la mediación de las fantasías entre síntomas e impresiones infantiles, esto es, *aquellas que tienen como contenido una situación sexual* (Freud [1906] (1978) pp.267s.). En este sentido, Freud precisa que las escenas fantaseadas participan de la formación de síntomas, como una defensa contra ciertos recuerdos de la práctica masturbatoria infantil.

Con esta orientación que articula fantasía y pulsión se desarrollan sus estudios posteriores sobre la neurosis, en una orientación que pone en primer plano el carácter decisivo de la realidad psíquica y *desestima el valor factual del trauma* (De Cristófolo; Fernández; López; Morresi, 2011, p.186). Por esta vía, el autor reelabora sus consideraciones en torno a los principios que regulan la psiquis.

Precisamente en su trabajo de 1915, Freud retoma sus consideraciones sobre las dos tendencias regulatorias: el *principio de constancia* y el *principio del placer* (Freud [1915b] (1986) pp.133s.). A partir de aquí comienza a distinguir una parte de la pulsión que no logra tramitarse por estos dos principios de la actividad psíquica. Como se verá en el segundo apartado, ello lo conduce a redefinir su teoría del trauma en sus trabajos posteriores, a partir

del reconocimiento de una tendencia pulsional o *excitaciones internas* capaces de producir perturbaciones traumáticas (Freud [1920] (1986) p.29).

Con ello, la relación entre pulsión y trauma también se explica por una irrupción pulsional que busca satisfacción, pero que no logra ligarse al campo de las representaciones, ni ser dominada por aquellos principios. Con estas especificaciones Freud parece radicalizar aquella ruptura con la distinción interno/externo para la etiología de la neurosis, en especial, al momento de situar el carácter decisivo de las dinámicas del trauma al interior del aparato psíquico.

2.1. b.-Hacia la dimensión pulsional del síntoma: cuerpo y satisfacción.

Ahora bien, en línea con estos enfoques en torno al trauma, es posible reconocer dos perspectivas en torno al síntoma: una primera situada a partir de la caracterización del inconsciente descriptivo y el dinámico (que, como se ha visto, va de los síntomas a su etiología)⁷; y una segunda, en sus trabajos posteriores a 1920, que inscribe el síntoma en la relación entre inhibición y angustia. Ambas acompañan las dos primeras vertientes de la investigación freudiana, aquella que remite al descubrimiento del inconsciente a finales del siglo XIX y aquella que estudia las relaciones entre la *sexualidad infantil* y la *dimensión pulsional* desde sus escritos de 1905 (Freud [1917] (1991) pp.235-249). En general, Freud entiende la formación de síntomas como rodeos regresivos (a los puntos de fijación en vivencias de la sexualidad infantil) o satisfacciones sustitutivas que se han hecho necesarias por determinadas frustraciones. En tal sentido, bien puede distinguirse la función del síntoma en su carácter facilitador para el funcionamiento psíquico. En el desarrollo de sus elaboraciones respectivas, el concepto de pulsión (*Trieb*) va ocupando un lugar primario y, con ello, la relación irreductible entre psiquis y cuerpo.

⁷ En esta primera tópica freudiana, el carácter descriptivo del inconsciente remite a las representaciones que han quedado fuera de la conciencia y permite señalar la tarea del psicoanálisis que consiste en favorecer el pasaje de lo inconsciente a la conciencia. Por su parte, el carácter dinámico parte del modelo de la hipnosis para dar cuenta de la posibilidad de dicho pasaje y de las formas respectivas de acceso (asociación libre; formaciones del inconsciente -lapsus, chiste, sueños, etc.-), a partir de la distinción de las fuerzas o tendencias que se oponen y entran en conflicto en la realidad psíquica. Junto a ello es posible distinguir un carácter o sentido sistemático del inconsciente, por el cual es posible identificar las interrelaciones sistemáticas que mantiene con lo consciente y preconsciente.

Más en detalle: la primera mención de la expresión *sintomatología* puede ubicarse en el texto *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* (1888). Allí, Freud inscribe el término en el marco de una clasificación de parálisis orgánicas, para designar una individualidad tanto neurofisiológica (alteraciones funcionales) como psíquica (alteraciones racionales). Dichas alteraciones son aquí interpretadas en relación al déficit respecto de las cualidades fisiológicas que el autor reconoce como constantes en el organismo. En este contexto, Freud subraya que las lesiones de las parálisis histéricas bien pueden distinguirse como síntomas corporales sin vinculación a lesiones orgánicas, al punto que relaciona el síntoma a lo que denomina conflicto de la concepción, esto es, ligado al ámbito de la comprensión o la imaginación y que luego repercute en conversiones o trasposiciones a una parte del cuerpo, como por ejemplo ocurre en *la concepción del brazo* de una parálisis histérica (Freud [1893] (1992) pp.208-210).

Con ello se inicia un trayecto comprensivo en psicoanálisis que permitirá un pasaje de la perspectiva biologicista, propia de la comprensión de la época, hacia la relación simbólica del síntoma. En este sentido, se pueden encontrar definiciones del síntoma como *símbolo mnémico* del trauma vinculado a la vivencia del dolor, o bien, como símbolo que ocupa el lugar de la cosa en el mundo (*das Ding*) (Freud [1895 b] (1986) pp.396s.). En esta primera articulación, el síntoma remite a una interrupción de asociaciones psíquicas correlativas a un valor afectivo, que Freud interpreta vinculado a las parálisis en el cuerpo, como cuando destaca: *El brazo quedará paralizado en proporción a la persistencia del valor afectivo o de su disminución por medios psíquicos apropiados* (Freud [1893] (1992) p.208). Como se ha destacado en su concepción del trauma, la intervención clínica se orienta a liberar el valor afectivo traspuesto a la parte del cuerpo paralizada, teniendo en cuenta que el recuerdo del suceso traumático está en las bases de esta disociación.

Posteriormente, en su trabajo *Un caso de curación hipnótica* (1892-1893), Freud describe el síntoma como un conflicto de la voluntad, al poner el acento en la emergencia de un propósito inhibido que lo disocia de la misma. Desde este enfoque, la histeria se explica por un mecanismo de represión que remite a la emergencia de síntomas objetivos (pérdida de la modulación corporal por una voluntad disociada o contraria) y síntomas subjetivos (por ejemplo, en el acto de fingir repugnancia para eludir una obligación). Con esta distinción, este autor toma distancia de las herencias subjetivistas de la modernidad en su aspecto unitario y pleno: la experiencia clínica permite dar cuenta de una voluntad que no logra un dominio pleno de sí.

Hacia 1895-1896 Freud especifica la etiología del síntoma en su conexión causal con el trauma⁸. A partir de ello, la tarea clínica respectiva se caracteriza por intervenciones que promuevan la descarga por reacción/abreacción: despertar los recuerdos traumáticos para descargar el afecto retenido. En este contexto, puede reconocerse una relación entre síntoma y sentido en la observación clínica que desarrolla de Isabel de R. y de Cäcilie M.: en el primer caso, destaca que las dificultades al caminar expresan simbólicamente la sensación de *no poder avanzar un poco más*, vinculada al desvalimiento frente a su situación familiar; en el segundo caso, Freud vincula su neuralgia facial en la mejilla con los sentimientos que se desprenden de las observaciones de su marido, sentidas por la paciente como *una bofetada* (Freud-Breuer [1893-1895](1976)pp.155-194). Así, esta clínica basada en la rememoración se propone eliminar los síntomas histéricos, por medio de la expresión verbal. Al respecto, en la comunicación preliminar de sus *Estudios* con Breuer, sostiene:

Los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego describía este proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto (Freud-Breuer [1893-95] (1976) p.32)

Finalmente, en su conferencia *Los caminos de la formación de síntoma de introducción al psicoanálisis* (1916-1917 c) es posible circunscribir el pasaje de aquella relación síntoma-sentido sexual al de síntoma-pulsión. En efecto, allí Freud distingue el síntoma como resultado de un desajuste o conflicto entre una aspiración de satisfacción pulsional y el yo. Ello marca la orientación para el segundo enfoque teórico del síntoma, ya no articulado solo desde la primera tópica (aquella que parte de la distinción entre consciente, preconsciente e inconsciente), sino considerando sus relaciones con la inhibición y la angustia. Uno de los aspectos centrales en estas elaboraciones de la pulsión es la consideración de su empuje (*drang*) o fuerza con que busca satisfacción.

En este contexto, se encuadran aquellos desarrollos fundamentales en *Inhibición, síntoma y angustia* (1925a) desarrollados a partir de la segunda tópica freudiana, esto es, aquella que parte de la distinción entre el yo, el ello y el superyó. Estos desarrollos de la

⁸ En estos trabajos Freud se aboca a la teorización de la patogenia de la histeria. En especial, aquí se consideran: *Proyecto de psicología* (1895 b); *La herencia y la etiología de las neurosis* (1896a); *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (1896b); *La etiología de la histeria* (1896 c).

dimensión pulsional del síntoma no rechazan las relaciones con el inconsciente de sus primeras elaboraciones, sino que permiten reconocer una bidimensionalidad: el síntoma como mensaje/deseo inconsciente que requiere una interpretación que descifre su sentido y el síntoma como satisfacción pulsional sustitutiva que se fija y repite, ante el veto del yo. Al respecto, en una nota agregada a sus *Tres ensayos*, resume: *los síntomas neuróticos se basan, por una parte en las exigencias de las pulsiones libidinales y por otra, en el veto del yo, en la reacción contra aquellas* (Freud [1905] (1990) p. 149).

De esta manera, el síntoma se forma con la acción combinada de las dimensiones inconsciente y pulsional. Desde esta distinción la implicancia del cuerpo se torna un aspecto irreductible para las respectivas consideraciones clínicas. Precisamente desde esta base, desde 1920 Freud reconoce algo más que el deseo inconsciente en la formación de síntomas, allí donde distingue el empuje de la pulsión, más allá del principio de placer.

2.1. c.-La responsabilidad frente a la satisfacción pulsional.

En el desarrollo de estas conceptualizaciones en torno al trauma y al síntoma de las primeras elaboraciones de Freud, es posible distinguir un abandono gradual de ciertas herencias biologicistas y subjetivistas modernas, tales como el dualismo cartesiano de la relación mente-cuerpo, el carácter unitario, eminente e irreductible de la voluntad y la conciencia del sujeto, la comprensión cronológica y lineal de la temporalidad, entre otras. En este contexto, el carácter central de la realidad psíquica para sus estudios sobre el trauma y las correlaciones irreductibles con el cuerpo, a partir de sus conceptualizaciones sobre el síntoma, permiten situar una clínica que parte de los antecedentes, las marcas, las disrupciones y los empujes de una corporalidad constituida por su experiencia con otros. En este sentido es posible reconocer un desplazamiento gradual de las primeras consideraciones de la intervención clínica que se orientan a determinado progreso desde la enfermedad. Ello impacta en el modo de comprender los aspectos invariantes y contingentes en los padecimientos neuróticos, de manera correlativa con los horizontes estipulados para la clínica psicoanalítica.

A diferencia de las terapias comportamentales, aquellas que se regulan en torno a sentidos universales y pre-definidos tanto del cuerpo como de la sociedad, el psicoanálisis de

Freud desarrolla sus estudios en torno a la verdad inconsciente y el significado del síntoma como una modalidad de satisfacción. Desde allí es posible delinear un planteamiento de la responsabilidad ética de los pacientes, en el marco de la orientación clínica por la causa y la satisfacción pulsional: una responsabilidad no solo en el descubrimiento de sus verdades inconscientes, sino también en la asunción de los modos de satisfacción en el malestar y la frustración que se han fijado en la infancia. En este sentido, es posible reconocer aquí la consideración de una relación con el sí mismo vinculada con la satisfacción y la verdad inconsciente, lejos de toda posible escala universal. A continuación se indagará en el modo en que Freud despliega estas cuestiones en su *giro* de la década de 1920.

2.2.- La pulsión de muerte y la perspectiva socio-cultural de Freud a partir de 1920.

Como se verá a continuación, para el discurso y la práctica psicoanalítica la comprensión en torno al sí mismo y la individualidad debe entenderse a partir de otro enfoque. En efecto, desde las indagaciones desarrolladas por Freud en *El malestar en la cultura*, hasta las lecturas planteadas por Lacan en su *Seminario La ética del psicoanálisis*, se ha desarrollado una perspectiva que rechaza la orientación imaginaria hacia un sujeto unitario, colmado y pleno. Ello se debe en parte a una concepción de sujeto que se aparta de la tradición metafísica cartesiana: su división constitutiva no permite pensar en una ética que esté sostenida en la razón del mundo globalizado y que apunte a una orientación general para la humanidad.

Como se ha mencionado, Freud distingue que el aparato psíquico regula su funcionamiento y estabilidad por el principio de placer, aquél que permite tratar lo displacentero mediante la represión. Junto al principio de constancia, ambos abren posibilidades de realización por medio del principio de realidad, pero al costo de la escisión del yo (por la represión) y la desmentida de la realidad, tal y como el autor lo pone en evidencia en diversos casos. Junto a ello, da cuenta de un conjunto de tendencias que parecen dar cuenta de una ruptura con aquél concepto de sujeto pleno, central y autónomo. En el siguiente apartado se analizarán estas consideraciones.

2.2. a.- Una pulsión más allá del principio del placer.

La importancia creciente que tiene la pulsión en la práctica y primeros estudios de Freud permite distinguir dos grandes momentos de sus desarrollos conceptuales. En un primer momento, Freud parte de la oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo: en el primer caso, la descarga de tensiones se realiza a través de las zonas erógenas del cuerpo y su fin es la satisfacción a través de los objetos. En estas elaboraciones, las pulsiones parciales relativas a las zonas erógenas son: *oral* (Freud [1905](1990)p.180); *anal* (Freud, [1908](1989)pp.153-158); *de ver (Schautrieb)* (Freud [1905](1990)pp.142ss.); *apoderamiento* (Freud [1905](1990) p.175) y *uretral* (Freud[1932](1998) pp. 173 ss.). En el segundo caso, el autor agrupa aquellas pulsiones de autoconservación del yo que se obtienen de la satisfacción de necesidades primarias, la protección del organismo, etc. Posteriormente, esto se articula a partir de un tercer modelo pulsional que distingue entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte. No obstante es posible encontrar lecturas críticas y discusiones que interpretan aquí una *continuidad* y no un giro en las elaboraciones freudianas (Lopera, 2019, p.134).

En general, tales discusiones se articulan en torno al estatuto y función del concepto metapsicológico de pulsión de muerte en los trabajos del siglo XX, lo cual orienta las diversas recepciones de esta obra. A modo de ejemplo, desde finales del siglo XX en Argentina dicha conceptualización comenzó a interpretarse como *un giro* respecto de las primeras elaboraciones de Freud (Sanfelippo, 2020, pp.82-85), tomando como apoyo el ordenamiento de su obra realizado por el editor (Strachey, 1955, p. 6). Por el contrario, a partir de la recepción de las lecturas de J. Lacan en Argentina, de la mano de Oscar Masotta, los textos de referencia han sido: *La interpretación de los sueños* (1900), *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905) (Masotta, 1971, pp.4-15), esto es, una tradición de lecturas que prioriza la primera tópica de Freud desde sus textos entre 1900-1905, para una articulación con el enfoque significativo de la primera enseñanza de Lacan.

Ahora bien, en ambas recepciones el punto de partida es la definición de las pulsiones como estímulos somáticos que empujan desde el organismo, lo cual supone el carácter *fronterizo entre lo anímico y lo somático* (Freud [1915b] (1986) pp.117), en especial, debido a la posibilidad humana de articular en el lenguaje sus necesidades biológicas.

En detalle: en la época que estudia la neurosis de transferencia, Freud logra distinguir las pulsiones de autoconservación ligadas al yo, para luego reconocer allí la posibilidad de investimento libidinal: *la libido sustraída del mundo exterior (...) conducida al yo* (Freud [1914] (1986) pp. 72 ss.). En efecto, desde *Introducción al narcisismo* (1914), el autor distingue la libido narcisista que se halla ligado al yo, para diferenciar entre pulsiones libidinales del yo y pulsiones de objeto. En ambos casos, subraya que el psiquismo regula y somete las pulsiones a dos principios regulatorios: el principio del placer y el principio de constancia.

En este marco define la neurosis como *conflicto* entre el yo y las pulsiones sexuales (Freud [1914] (1986) p.76), así como también especifica el trauma como un excedente de energía no gobernado por el yo. En tal sentido es posible comprender su respectiva reelaboración: Freud reconoce excitaciones que entran y salen del aparato psíquico ante la pasividad del yo. De esta manera un estímulo pueda pasar por el aparato sin permitir ningún tipo de memoria o aprendizaje, incrementando así su posibilidad de repetición. En estos casos la repetición permite cuestionar el carácter universal del principio de placer para alcanzar estabilidad en el aparato psíquico. En la misma línea, este autor distingue la desmentida ante la realidad intolerable o dolorosa que conduce a la escisión del yo: su respectiva disociación logra establecer un dique a la contradicción, al precio de su propia deformación y de la alteración perceptiva de la realidad.

Más adelante, en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915 b), Freud caracteriza las pulsiones del yo y las pulsiones sexuales por: su *fuerza* somática; el *esfuerzo* constante que conduce a la necesidad de su tramitación; el *objeto* (variable y no predeterminado) y la *meta*, como satisfacción o descarga (Freud [1915b] (1986) pp. 117s.). En este marco especifica que las pulsiones sexuales *no siempre alcanzan la meta de su satisfacción* (Freud[1915b](1986) pp. 121ss.), lo que le permite distinguir diversos destinos : la pulsión sexual puede ser reprimida, contrariada, sublimada, mudada de actividad a pasividad, rechazada, etc. (Freud[1915b](1986)pp.122ss.)⁹.

Aun con estas especificaciones, Freud no logra dar cuenta de aquellas experiencias donde una parte de las pulsiones sexuales se sustraen a dichos principios regulatorios, tal y como se pone de manifiesto en ciertos fenómenos de repetición. Por ejemplo, en sus distinciones en torno al sadismo subraya: *La mudanza pulsional (...) nunca afecta, en verdad,*

⁹ En el mismo sentido, en *Introducción al narcisismo* Freud distingue que el yo puede atraer libido que estaba puesta en objetos. Ello difumina la división tajante entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales.

a todo el monto de la moción pulsional. La dirección pulsional más antigua, activa, subsiste en cierta medida junto a la más reciente (Freud [1915b] (1986) p.125).

Por ello, en su trabajo *Más allá del principio del placer* (1920), reelabora la perspectiva tópica de sus primeros trabajos en torno al trauma, al tiempo que desarrolla conceptualizaciones referidas a la compulsión a la repetición, a partir de aquellas dificultades que se presentaron en su labor clínica.

En efecto, allí Freud analiza el fenómeno metapsicológico de la *compulsión a la repetición* (Freud [1920] (1986) pp. 19 ss.) a partir de hechos clínicos tales como la reacción terapéutica negativa, las neurosis traumáticas, las neurosis de destino y el célebre análisis del juego de *Fort-Da*, aquél donde interpreta el juego de un niño como recreación de una situación penosa, pero en la trasposición activa de pérdida y recuperación. En este contexto identifica una modalidad de satisfacción basada en el sufrimiento, es decir, que no responde al principio del placer. Precisamente aquí circunscribe la pulsión de muerte (*Todestrieb*) (Freud [1920] (1986) pp.36-38), un supuesto metapsicológico¹⁰ y especulativo que le permite dar cuenta de los obstáculos internos en sus investigaciones.

Específicamente, Freud da cuenta de una oposición inherente a todo individuo: las pulsiones de vida (*Eros*), aquellas que se ven orientadas a la auto-conservación y, en sentido inverso, las pulsiones de muerte (*Thánatos*) (Freud [1923b] (1986) pp.253s.). En el marco de este aparente *dualismo* (Péruchon; Thomé-Renault, 1992, pp. 14s.) define la pulsión como esfuerzo de retorno a un estado anterior cuando se recibe el impacto de fuerzas externas. Ello permite dar cuenta tanto de la capacidad humana de expresar en palabras la realidad, tendientes a ligar y articular investiduras móviles del aparato psíquico, como también la tendencia de todo organismo a retornar a lo inanimado, esto es, aquel estado primario y anterior de todo desarrollo. Así entendida, la pulsión de muerte remite a la *exteriorización de la inercia en la vida orgánica* (Freud [1920] (1986) p. 36).

No obstante, este autor reconoce contradicciones y dificultades para distinguir una oposición tajante entre ambas: si bien las pulsiones de vida remiten a lo que liga y reúne, pueden reconocerse procesos de cohesión más cercanos a la *destrucción* (Freud[1920](1986) pp.43-59), como en el caso de ciertos fenómenos de masificación que Freud describe en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921).

¹⁰ Al respecto puede encontrarse la siguiente definición de metapsicología: designa (...) *el conjunto de su concepción teórica, y distinguirla de la psicología clásica. El enfoque metapsicológico consiste en la elaboración de modelos teóricos que no están directamente vinculados a una experiencia práctica o a una observación clínica; se define por la consideración simultánea de los puntos de vista dinámico, tópico y económico* (Roudinesco, 2008, p.715).

En el mismo sentido, la caracterización de la pulsión de muerte por su tendencia a la separación o desagregación no parece ser exclusiva de la misma, dado que también reconoce en la clínica fenómenos de desligazón vinculados a procesos de desarrollo, tales como la separación del niño respecto de la madre, entre otras. De esta manera, ambas pulsiones bien pueden poner en cuestión una comprensión dualista inherente a la sexualidad humana, pues allí las pulsiones de vida pueden conducir a la muerte y viceversa.

En todo caso, la pulsión de muerte tiene como función eliminar el excedente de tensiones, en vistas de una máxima reducción posible. Ello es lo que Freud distingue como estado de Nirvana, aquel principio de inercia tendiente a la reducción de las tensiones a cero. Este grado cero de tensión se alcanza en la muerte o lo inanimado, donde es posible recuperar la experiencia originaria de alivio, previa a toda estimulación y excitación. Con estas distinciones, Freud articula un enfoque teleológico en su inscripción corporal, aunque sin suponer la tendencia al progreso o perfeccionamiento (Freud [1920] (1986) pp.41s).

A partir de estas distinciones es posible encontrar varias articulaciones posteriores, por ejemplo: las relaciones con la ética (Freud [1924] (1990) pp.173s.); el papel de estas pulsiones en sus indagaciones causales de la guerra (Freud [1933 b] (1998) pp.187-198), entre otras.

Por su parte, el carácter metapsicológico de este concepto ha permitido plantear lecturas que lo relacionan al estatuto biológico-energético de la pulsión, así como también interpretaciones que distinguen en Freud un *vitalismo negativo* que pone en el centro de la vida a la muerte (Ruz, 2019, pp.104-110). Como se desarrollará en el próximo capítulo, estas cuestiones se articulan con la indagación lacaniana de las implicancias éticas para el psicoanálisis (Lacan [1959-1960] (2007) pp. 14s.) Cfr. Charaf, 2019, pp.146s.), en especial, por su referencia a una dimensión no analizable del sujeto que obliga a reelaborar las consideraciones sobre la orientación y el fin de la cura.

Ahora bien, Freud reconoce en el aparato psíquico otras relaciones que permiten dar cuenta de vinculaciones entre contingencia y repetición en sus elaboraciones sobre las pulsiones. En efecto, en *El porvenir de una ilusión* (1927), el autor considera un tramo de la tradición filosófica griega para distinguir otra tendencia que acompaña al logos (λόγος), aquella vinculada al uso del lenguaje y la razón humana. Dicha tendencia, reconocida desde los albores del pensamiento occidental, se denomina Ananké (Ἀνάγκη) y remite a la necesidad objetiva, la inercia, lo inevitable o la fatalidad que determina el destino humano (Freud [1927] (1986) pp.52s.). En sus elaboraciones, Freud la especifica como una tendencia a perseverar en el propio ser, es decir, a la constancia y continuidad del movimiento (o

reposo) en el estado de cosas, que permite mantenerse en el ser y la vida. En tal sentido, el autor destaca la conjunción entre Ananké y Logos para dar cuenta tanto de la permanencia en el ser como de su contingencia o variación, es decir, de la posibilidad de emergencia de lo nuevo o la creación que permite distinguir una relación entre estas cuatro tendencias o aspectos en estas elaboraciones de Freud (Ramírez, 2012).

En definitiva, desde esta caracterización universalista de base ontológica es posible comprender que la vida y la muerte en el individuo se articulan como efecto de cuatro tendencias que conjugan los aspectos fisiológicos-corporales, el lenguaje y la contingencia humana: Eros (atracción y unificación), Thánatos (separación), Ananké (conservación y repetición) y Logos (articulación).

A partir de estas distinciones, Freud busca dar cuenta del libre albedrío, las elecciones del sujeto y las relaciones socio-culturales. En especial, en *El malestar en la cultura* (1930) el autor estudia la pulsión de muerte proyectada fuera del aparato psíquico, a través de las pulsiones destructivas y sus implicancias para la vida en sociedad.

2.2. b.- La perspectiva socio-cultural.

En sus trabajos posteriores, Freud se muestra reticente a la comprensión tradicional que vincula la transformación político-social con los imperativos en torno a la felicidad y la vida plena. A tal punto que, como indica Ernst Jones, el primer título que Freud pensó para esta obra fue *La desdicha de la cultura* (*Das Unglück in der kultur*) (Jones, 2003, p. 614). En esta época el autor elabora un conjunto de reflexiones sobre las relaciones antagónicas entre cultura y pulsiones, principalmente en *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *¿Por qué la guerra?* (1933b).

Específicamente, en su texto de 1930 se destaca una reconstrucción de la filogénesis de la civilización a partir de la ontogénesis del sujeto: aquí, lo primitivo y primario en el origen de la cultura es equiparado a las dinámicas pulsionales en la etapa infantil del existente humano¹¹, lo cual supone proceder al estudio del caso clínico en línea con los estudios sobre la comunidad y la época. En este sentido, lecturas actuales distinguen que esta obra de Freud evidencia:

¹¹ En este texto Freud no diferencia entre el término cultura y el de civilización y con ello se aparta de la polémica de las raíces germanas y anglo-francesa de los respectivos términos. Véase Freud [1927] (1986) p.6.

(...)que no se puede estudiar el destino del individuo por fuera del de la comunidad en la cual ésta inserto, que uno y otro son partes solidarias de una misma estructura (...) a partir de algunos materiales clínicos o míticos, reales o fantasmáticos (...) articulan una lógica subjetiva cuyas conclusiones, retrospectivamente, se revelan premonitorias (Le Rider y Rey-Flaud, 2005, pp.10s.).

En efecto, Freud retoma la mitología griega para articular su concepción de la vida del individuo como producto del entrelazamiento de aquellas tendencias pulsionales antagónicas. En dicho texto, ambas son articuladas con la función de la repetición en el destino de la civilización y la culpa generada por la conciencia moral. Así, las relaciones entre tales dimensiones establecen límites infranqueables en toda libertad de acción y en las ilusiones tradicionales de progreso, pues el sacrificio pulsional que implica la vida en comunidad torna imposible sostener aquellos ideales de una vida pulsional plena. En este sentido, el autor colige que no existe tal tendencia al progreso, más bien este debe entenderse como un ideal proyectado a partir de la represión de las pulsiones.

Desde esta perspectiva se pregunta por las causas de la infelicidad del individuo que vive en sociedad. Para Freud, la posibilidad de moderar el sufrimiento depende de las estrategias que los sujetos desarrollen respecto de sus pulsiones, en vistas de una renuncia gradual que implique represión o sublimación. Precisamente aquí se inscribe el malestar en la cultura, en relación a las exigencias culturales impuestas a la vida pulsional y a los imperativos implicados en la inserción socio-comunitaria.

Es por ello que los resultados de sus análisis distan de una mirada optimista, especialmente cuando reconoce que *nuestra constitución (...) limita nuestras posibilidades de dicha* (Freud [1930] (1986) pp.76s.). En este marco, es posible encontrar interpretaciones biográficas que relacionan un pesimismo en estos textos con el *traumatismo de la primera guerra* y la convulsión socio-política de la segunda guerra mundial, así como también en relación a los problemas de salud y las pérdidas familiares del propio Freud (Azofeifa, 2009,p.136).

En todo caso, Freud no desarrolla estas elaboraciones desde una perspectiva esencialista o determinista de lo social (Ilivitzky, 2009, p.14). Ello reviste de cierta ambigüedad estas tesis metapsicológicas relativas a la comunidad , lo cual permite el desarrollo de diversas interpretaciones : por un lado, se destacan aquellas lecturas que reconocen en estos textos un *fatalismo frente a la condición humana* , en la cual se ven reducidas las decisiones del individuo a un conjunto de determinaciones fijas (López

2011,pp. 100s.); por otro lado, se distinguen las recepciones que inscriben estos textos en la *tradición ilustrada*, al subrayar el rol del pacto social y la valoración implícita de los alcances de la racionalidad humana, para la proyección de posibilidades dentro del antagonismo de naturaleza-cultura (Crespo-Arriola, 2013,p.70). En línea con esta recepción se han desarrollado aquellas terapéuticas que presuponen el carácter definitivamente contingente/superable del malestar y la enfermedad (Dalbiez, 1948, pp.213s.) .Finalmente se reconocen un conjunto de posiciones críticas contemporáneas que valoran la liberación de las pulsiones y la renuncia a la represión desde estas elaboraciones freudianas, así como también aquellas que le reprochan una falta de perspectiva histórica para sus análisis socio-culturales, lo cual le impide vislumbrar posibilidades de desarrollo cultural no-represivo¹².

Ahora bien, en su trabajo de 1930, Freud toma como punto de partida las conjeturas de Rolland en torno al sentimiento místico emergente de experiencias identificatorias o de fusión entre el hombre y el universo. El autor entiende esta emoción, que designa *sentimiento oceánico*, como vestigio de un estadio narcisista de la infancia donde no puede distinguirse entre el yo y el mundo exterior (Freud [1930] (1986) pp.67s.). Desde aquí el autor se propone indagar en la cuestión del propósito de la vida humana, tradicionalmente ligado a la búsqueda de la felicidad, la dicha, el contento y la tranquilidad del espíritu, que este autor entiende como estados relativos a la satisfacción de los deseos.

En tal contexto retoma sus elaboraciones en torno a los dos principios de la vida psíquica, para destacar el carácter episódico y fugaz de los momentos intensos de placer, lo cual cancela la posibilidad de satisfacción total de pulsiones y deseos. Desde esta distinción subraya que la felicidad no es el objeto permanente y constante del existente humano, pues se ve constreñida por el principio de realidad que pone límite a la voluntad y su anhelo de omnipotencia.

Desde allí, las posibilidades de infelicidad humana se revelan como más accesibles para un estudio analítico pertinente. Así, distingue que *desde tres lados amenaza el sufrimiento* (Freud[1930](1986) pp.76s.): a)la hiperpotencia de la naturaleza y los peligros del mundo que someten al individuo; b)la fragilidad y el sufrimiento del cuerpo propio; c)la insuficiencia de regulación normativa en las relaciones sociales con los otros. En este marco, la cultura y la civilización se desarrollan en pos de paliar los sufrimientos emergentes. Aun así, tales paliativos también son fuente de malestar, pues al tiempo que funcionan como modo

¹² En el primer caso se puede situar la tradición nietzscheana que tiene entre sus exponentes la perspectiva de G. Deleuze; en el segundo caso se encuentran desarrollos críticos en las respectivas lecturas neomarxistas de la Escuela de Frankfurt, especialmente en los trabajos de E. From y G. Marcuse.

de adaptación al medio externo (aumentando las posibilidades y regulando las relaciones intersubjetivas), también limitan el principio de placer de los individuos, tal como lo remarca: *Se descubrió que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales.* (Freud [1930] (1986) pp. 86)

Por esta vía , Freud especifica los impedimentos de articular socialmente el imperativo ético-religioso *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, al poner en evidencia la carga de hostilidad , crueldad , agresión y destrucción que el individuo humano porta como tendencia primaria(Freud[1930](1986)pp.106-109): el malestar en la cultura emerge cuando tales instintos agresivos se ven limitados por las barreras que levanta la cultura .Junto a ello, el autor reconoce que esta tendencia hostil se introyecta en el superyó , a partir de la intensificación de la conciencia de culpa. Al respecto, especifica: *la agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio* (Freud [1930] (1986) p.119).

En tal contexto, Freud distingue dos formas de tramitación: por un lado, dicha pulsión destructiva se auto-regula por renunciamiento frente al temor de la pérdida de estima, de reconocimiento por parte de los semejantes o de quedar excluido del entorno comunitario. Por otro lado, si el yo no pone un coto a su tendencia destructiva y externaliza tales mociones agresivas, entonces disminuyen las tensiones del individuo, al precio del *incremento de violencia* en el ámbito social (Freud [1933 b] (1998) p.195). De esta manera, este autor explica las dos caras de estas dinámicas relacionales de esta pulsión: ante mayor sacrificio pulsional, más gratificación alcanza el individuo en los lazos comunitarios; por el contrario, cuanto menor regulación, más aumenta el potencial de violencia y destrucción de la humanidad.

No obstante, Freud también reconoce que tal renunciamiento no puede lograrse de forma definitiva, pues la experiencia clínica le permite identificar recuerdos y retornos de la experiencia narcisista infantil que se preservan bajo toda represión. Es por esto que el malestar en la cultura pone de manifiesto un odio subyacente a todo aquello que imponga un incremento de renunciamiento a la vida pulsional para alcanzar un orden cultural, de tal modo que *la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución* (Freud [1930] (1986) p.109)

Como queda expuesto, estas elaboraciones de Freud permiten dar cuenta de los vínculos libidinales subyacentes a todo entramado socio-comunitario, al tiempo que destacan la importancia de las pulsiones destructivas y agresivas, tan relevantes como las pulsiones

sexuales analizadas en sus trabajos anteriores. En tal sentido, la cultura extrae de la sexualidad y las dinámicas pulsionales su potencia dinámica, lo cual torna necesario limitar las tendencias pulsionales destructivas desde la infancia, en vistas de un desarrollo que tiende a *proscribir las exteriorizaciones de la vida sexual infantil* (Freud [1930] (1986) p.102). Aun así, el autor también reconoce los aspectos contingentes y el rol activo del individuo.

Hacia el final de este texto, Freud retoma las concepciones mitológicas griegas relativas a la oposición perenne entre Eros y Tanatos, que aquí especifica como dos tendencias contrarias que también dominan la vida social : con la primera remite a la fuerza que tiende a la vida , la generación de objetos durables en el mundo, la realización personal y el desarrollo de los lazos comunitarios ; con la segunda, designa la tendencia humana a la destrucción , al mal y la agresión, como obstáculo para el desarrollo de la cultura, por tanto:

(...) ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción (...) Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana (Freud [1930] (1986) p.118)

Así, la tendencia de Eros permite explicar el mantenimiento y fortalecimiento de los lazos comunitarios, tal como lo destaca en un trabajo anterior, respecto a los lazos de amor que ligan a las masas: *(...) la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder. ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesiona todo en el mundo?* (Freud [1921] (2010) p. 88). Esta tendencia es aquí distinguida como impulso erótico cultural que se fortalece con al aumento del sentimiento malestar y la conciencia de culpa. Ello permite dar cuenta del carácter contingente en la constitución misma de la cultura y civilización, cuyo despliegue se vislumbra con un porvenir *imprevisible* (Freud [1930] (1986) p.140).

Estas consideraciones son ampliadas en su trabajo de 1933, donde interpreta la guerra como trasposición de la violencia individual al ámbito comunitario/social: Freud reconoce allí una figura colectiva de las pulsiones destructivas, como un signo del fracaso en el desarrollo de la civilización y por tanto , del progreso cultural .Frente a ello, valoriza la contra-tendencia de Eros que se articula formas de obrar colectivo contra la guerra, tal como lo escribe en la célebre carta a Einstein: *Todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra* (Freud[1933 b](1998)p.198).

En suma, estos análisis dan cuenta de una perspectiva socio-cultural donde la imposibilidad de satisfacción pulsional plena y total es correlativa a la coexistencia comunitaria¹³, allí donde el individuo gana en seguridad e integración social, al precio de una regulación pulsional. En este sentido, la civilización se funda sobre un principio de renunciamiento y restricción, que Freud comprende como un paso cultural decisivo. En esta perspectiva ello supone un condicionamiento en las relaciones con el sí mismo y las dinámicas pulsionales que se muestran inescindibles de los desarrollos culturales.

Sin embargo, Freud también resalta que en los individuos prevalece la demanda de libertad sobre los constreñimientos colectivos, lo cual nuevamente evidencia el carácter mensurador de su enfoque. Tal y como demuestra este pasaje: (...) *buena parte de la brega de la humanidad gira en torno a una tarea: hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa* (Freud [1930] (1986) p.94).

Ahora bien, esta distinción cuantitativa de las pulsiones se articula de un modo diferencial en sus especificaciones relativas a la clínica psicoanalítica en sus trabajos de madurez.

2.3.- Orientaciones de la cura: entre la contingencia y la roca de la castración.

En sus últimos trabajos, Freud distingue que analizar, educar y gobernar son profesiones imposibles pues implican siempre un resultado insuficiente debido, precisamente, a la existencia de la dimensión libidinal. En este sentido, los desarrollos respectivos en la década de 1930 presentan un conjunto de elucidaciones finales sobre la cura analítica, poniendo un énfasis en los aspectos necesarios y contingentes respecto del padecimiento neurótico que permiten dar cuenta de dicha imposibilidad. En 1937 es posible encontrar una especificación:

Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones “imposibles” en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar (Freud [1937a] (1986) pp. 249s.).

¹³ Sobre una lectura que reconoce una perspectiva del no-todo en este trabajo de Freud, véase, Delgado, 2016, p.42.

Como advertirá luego Lacan, la cuestión de los propósitos terapéuticos de la cura se articula allí indisociable de una ética del psicoanálisis, lejos de los ideales de bienestar y vida buena de la tradición moderna. Desde este enfoque, el concepto de cura en psicoanálisis articula la comprensión de las relaciones entre individualidad y las consideraciones en torno a la contingencia en el marco del tratamiento del padecimiento humano. En tal sentido, es posible reconocer discusiones fundamentales en torno a la orientación de la cura y la meta de la curación en las perspectivas de Ferenczi, Jung, Reich, Rank, Klein y Lacan, entre otros, lo cual, en ciertos casos, condujo a *rupturas con el psicoanálisis* (Peskin, 2008, p.38).

En lo que respecta a la obra de Freud dicho concepto se revela variable y con una complejidad creciente, no solo por sus relaciones con la teoría de las pulsiones, los principios de la vida psíquica y sus consideraciones en torno al trauma y el síntoma, sino también debido al marcado borramiento de la frontera tradicional entre las categorías de salud y enfermedad, tal y como se ha destacado anteriormente en sus tratamientos en torno a la cultura y la pulsión de muerte. En este marco, la categoría de normalidad o de enfermedad ya no puede pensarse fuera del conjunto de sedimentos culturales e históricos que constituyen una comunidad o grupo social: de un modo similar a los aspectos destacados anteriormente de la perspectiva heideggeriana, la consideración del carácter primario del entramado social se especifica aquí de un modo singular.

Entre sus diferentes especificaciones relativas a la tarea del psicoanálisis y los elementos intervinientes en el proceso de la cura, en este apartado se analizará especialmente el texto *Análisis terminable e interminable* (1937a), un trabajo publicado dos años antes de su muerte. Allí, el autor especifica la práctica analítica orientada a dar un marco para crear las condiciones *más favorables para las funciones del yo* (Freud [1937a] (1986) p. 251). En tal sentido, sus especificaciones en torno al tercer modelo pulsional, así como también del rol del terapeuta y los alcances del tratamiento analítico, se presentan como resultado de un recorrido que se va complejizando desde sus primeros trabajos.

En efecto, en sus escritos técnicos (1912-1915), Freud puso el acento en el carácter independiente del análisis, aquí entendido como proceso autónomo cuya estructura, basada en la asociación libre y la atención flotante, admite la contingencia del terapeuta interviniente: sea uno u otro, el proceso se encamina a la cura debido a sus propias reglas internas. En este sentido, en sus consejos sobre la técnica del psicoanálisis, subraya:

Sin duda, el médico analista es capaz de mucho, pero no puede determinar con exactitud lo que ha de conseguir. Él introduce un proceso, a saber, la resolución

de las represiones existentes; puede supervisarlos, promoverlos, quitarle obstáculos del camino, y también por cierto viciarlos en buena medida. Pero, en líneas generales, este proceso, una vez iniciado, sigue su propio camino y no admite que se le prescriban ni su dirección ni la secuencia de los puntos que acometerá (Freud [1913 b] (1986) pp.131s.)

Por ello distingue que la relación analítica fundamental se da entre los inconscientes de los individuos intervinientes, en especial, cuando subraya que el médico:

(...) debe volver hacia el inconsciente emisor del enfermo su propio inconsciente como órgano receptor, acomodarse al analizado como el auricular del teléfono se acomoda al micrófono (...) no debe ser transparente para el analizado, sino, como la luna de un espejo, mostrar solo lo que le es mostrado (Freud [1912 b] (1988) pp. 115ss.)

Desde esta perspectiva, la tarea del analista consiste en poner atención al inconsciente a partir del aspecto atemporal y a-corporal, lo cual permite un trabajo con las dinámicas en torno a objetos y fantasías que han quedado allí petrificadas. Así, ante la persistencia y repetición que desde allí se evidencia, la tarea del psicoanálisis será la de distinguir, reconocer y establecer los marcos para una adecuada regresión¹⁴. Como puede verse, en esta etapa la consideración de lo corporal se ve relegada ante el carácter ideal, universal y homogéneo que supone esta orientación clínica al inconsciente, que bien puede distinguirse como una herencia del *dualismo cartesiano tradicional* (Aulagnier, 1994). En este sentido, Freud concibe la cura en el marco de una *adecuación y distinción* entre realidad psíquica y fáctica-objetiva, de modo tal que ya no puedan confundirse ni deformarse mutuamente (Freud [1915 a] (1986) p. 173).

Específicamente, la cuestión central en el tratamiento es relativa a la relación entre *ligazón-desligazón en el proceso primario de la realidad psíquica* (Laplanche-Pontalis 1981): mientras los traumas y síntomas dan cuenta de fenómenos de ligazón patológica, a la inversa, los procesos de la cura logran producir una desligazón de las cargas de energía. Mediante el paso a la conciencia de los conflictos inconscientes se produce un alivio de síntomas y padecimientos, al tiempo que se promueven condiciones para la disposición de un monto de

¹⁴ Véanse las distinciones respectivas en las conferencias *La transferencia* y *La terapia analítica* (1916-1917a).

energía libre antes ligada en aquellos circuitos patológicos¹⁵. Con esta orientación cuantitativa de la cura, Freud pone empeño en establecer un dispositivo analítico que sea correlativo a las condiciones estructurales del inconsciente, aquello que en sus escritos de madurez identifica como *construcción o artificio* (Freud [1937 b] (1986) pp.267s.).

En una segunda instancia de sus elaboraciones, su atención pasa del conflicto entre inconsciente y realidad, al del yo con el ello. Con el desarrollo de esta orientación cuantitativa, en sus trabajos posteriores a 1920 los aspectos propios y singulares del paciente no deben ser opacados, tal como lo ilustra este pasaje:

La eliminación de los síntomas patológicos no se persigue como meta especial, sino que se obtiene, digamos, como ganancia colateral si el análisis se ejerce de acuerdo con reglas. El analista respeta la especificidad del paciente, no procura remodelarlo según ideales personales (los del médico), y se alegra cuando puede ahorrarse consejos y despertar en cambio la iniciativa del analizado (Freud [1923 c] (1986) pp.246s.).

Asimismo, la figura del analista adquiere mayor dimensión: aquí, su tarea consiste en facilitar la liberación de energía del inconsciente, por medio de la desligación de los complejos patógenos que limitan y constriñen libidinalmente al paciente. Al respecto, sostiene:

Mociones de deseo que nunca han salido del ello, pero también impresiones que fueron hundidas en el ello por vía de la represión, son virtualmente inmortales, se comportan durante décadas como si fueran acontecimientos nuevos. Sólo es posible discernirlas como pasado, desvalorizarlas y quitarles su investidura energética cuando han devenido conscientes por medio del trabajo analítico, y en eso estriba, no en escasa medida, el efecto terapéutico del tratamiento analítico (Freud [1933a] (1998) p.69)

En tal sentido, la interpretación del terapeuta debe facilitar este resultado para favorecer la recuperación de *energía psíquica en estado libre*, esto es, no ligada a las resistencias relativas al ello o el superyó (Freud [1937a] (1986) p.247). A partir de esta

¹⁵ Incluso la atención flotante del analista y asociación libre del paciente se comprenden aquí como prácticas que facilitan la desligazón.

consideración del rol del analista, las dilucidaciones en torno al análisis didáctico y los procesos de formación desde la práctica de psicoanálisis toman mayor presencia en sus elaboraciones. Aun así, los abordajes del inconsciente a partir de la compulsión a la repetición, y las resistencias en torno al ello y superyó, le dificultan al autor concebir la cura solo como proceso cuantitativo que favorezca al pasaje de energía ligada a energía libre y disponible.

En sus trabajos posteriores la cura se orienta a una dinámica cualitativa de los procesos psíquicos, pues el énfasis está puesto en el pasaje de un yo infantil, dominado por la repetición, a un *yo adulto y fortalecido* que se abre en el marco de la práctica psicoanalítica (Freud [1926] (2012) p.192). En este sentido, el carácter cualitativo de la cura remite a la concepción de un yo capaz de dominar las compulsiones, en vistas de alcanzar un yo armónico. Esto supone un desplazamiento respecto de sus primeras comprensiones respectivas: Freud pasa de concebir al yo como sede de mecanismos de defensa y ámbito de normalidad, a una perspectiva donde éste se encuentra dominado por la compulsión a la repetición, antes sólo circunscrita al inconsciente.

Más en detalle: en un primer momento de sus elaboraciones el yo es modulado a partir de su origen en el ello, cuya alteración se debe a los procesos de defensa. Esto complica una terapéutica que gira en torno a lograr una independencia creciente del yo respecto al superyó. En aquellas elaboraciones posteriores a 1920, el yo se evidencia tan patógeno y conflictivo como el ello y el inconsciente, de tal modo que el ámbito de la salud y enfermedad (o bien, de lo normal y patológico) ya no queda delimitado con precisión.

Dicha categorización del yo puede situarse a partir del texto *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* (1926). Desde allí hasta sus trabajos de finales de 1930, Freud enfatiza los aspectos patógenos del yo, el cual se desgarrar por sus trabajos defensivos respecto de las perturbaciones y tramitaciones no logradas, con lo cual pierde su carácter sintético y organización a partir de una *escisión interna* (Freud [1940] (1986) pp.181s.).

En este marco, este autor orienta la cura al fortalecimiento del yo para que pueda mediar adecuadamente entre los requerimientos de la realidad, los imperativos del superyó y el influjo de las pulsiones. Como se ha visto en apartados anteriores, la primera clínica freudiana se desplaza hacia una perspectiva menos optimista que incluye sus elaboraciones de la pulsión de muerte.

Efectivamente, el enfoque del yo que reconoce su dimensión conflictiva le permite distinguir tres tipos de resistencias entre sus pacientes: entre el ello y las pulsiones resistentes a re-encaminarse; entre el superyó y la conciencia de culpa; entre el yo y la angustia

reprimida. Desde allí, Freud identifica aquellos mecanismos que absorben al yo y se encuentran dominados por la compulsividad y la repetición: los mecanismos de defensa se revelan como intermediarios de las pulsiones y la realidad, esto es, como responsables de trastocamientos y desplazamientos.

En este sentido, la cura ya no se limita a los procedimientos para hacer consciente la dimensión inconsciente, o para priorizar el dominio del yo sobre el ello. Aquí se inscribe la célebre máxima de Freud presentada al final de la conferencia de 1933: *Donde Ello era, Yo debo advenir* (*Wo Es war, soll Ich warden*) (Freud [1933a] (1998) p.74). En el final de esta conferencia el autor metaforiza el trabajo del análisis en torno a este fortalecimiento del yo, como un saber hacer respecto de los mismos elementos que lo constituyen, por medio de figuras concernientes a las relaciones en el terreno húmedo (pólders): la labor de cultivo similar al *desechamiento del Zuydersee*, que vincula con suelos y terrenos (Freud [1933a] (1998) p.68) Cfr. Bermudez, 2007, p.58).

Asimismo, la cura tampoco se orienta solo a la cuestión de las pulsiones y la compulsión, sino que también pone atención en la constitución del yo y las derivas de su proceso de defensa¹⁶. En este sentido, la cura no apunta a una re-educación del yo sino al desplazamiento del carácter patógeno de los procesos de defensa.

Finalmente, en su trabajo de 1937 abandona parte del modelo neurótico y sintomático de la cura para resaltar el carácter provisional de la misma. Junto a ello, Freud distingue los conflictos que se manifiestan en análisis de aquellos que no se dirimen allí, al tiempo que desplaza la importancia del recorrido por la rememoración y las fijaciones infantiles de su primera clínica, hacia las construcciones y su eficacia.

Precisamente en este contexto inscribe dicho pasaje de la concepción de un yo sano, al análisis de un yo gobernado por procesos de defensa subsumidos en resistencias y compulsiones, con lo cual se propone poner en evidencia su toma de distancia respecto de la concepción de la cura orientada al dominio del yo sobre el ello: en estas elaboraciones el análisis gira en torno al *domeñamiento de la pulsión* y sus restos (Freud [1937a] (1986) p.227).

En este contexto, Freud destaca que el análisis puede lograr sus efectos y *se puede hablar de un análisis terminado definitivamente* (Freud [1937a] (1986) p. 223) si atiende tres factores determinantes de los procesos patógenos: la intensidad de las pulsiones, el influjo/persistencia de traumas y la alteración del yo en relación a la realidad. El análisis

¹⁶ Respecto de la transformación de la relación del yo con el superyó como una decisión del sujeto que implica cierto saber hacer en el análisis, véase Alemán, 2006, pp.80s.

puede darse por terminado, por un lado, si se alcanzan las condiciones para que el yo pueda domeñar o rectificar (*nachträglich*) la hiperintensidad de las pulsiones, como *proceso represivo originario* (Freud [1937a] (1986) p.230), lo que implica tramitar adecuadamente aquello que se dio en forma deficiente en la infancia. Por otro lado, el análisis permite disponer de los *fragmentos de agresión libre* que no puede ligarse en el superyó, los cuales representan la pulsión de muerte (Freud [1937a] (1986) p.246) Cfr. Klein, 2014, p.296).

En pocas palabras, en estas especificaciones, el yo se distingue como instancia central para la orientación de la cura. En tal sentido los mecanismos de defensa permiten conservar aquellas investiduras de objeto no resignadas, cuyos sedimentos *constituyen el carácter del individuo*, esto es, se evidencia como representante de la renegación frente a lo que escinde o desgarrar al yo (Pérez,2008,p.209).

Ahora bien, en el capítulo V de su escrito de 1937, el autor especifica que la alteración del yo se debe al resultado de un proceso defensivo frente a la angustia y el displacer tanto externo como interno. Aquí se torna necesario distinguir entre *alteración y modificación permanente del yo*, esto es, entre sus modificaciones estructurales y de la percepción de la realidad, a partir de su resistencia y proceso defensivo (Freud [1937a] (1986) p.239), y sus modificaciones como resultado de la sedimentación de *investiduras de objeto resignadas* (Freud [1923a] (1986) pp.31s.).

En este sentido, la intervención del analista no solo debe facilitar la concientización de los contenidos del ello, sino también re-ajustar estos trastocamientos del yo en su proceso defensivo, es decir, apuntar estratégicamente a una alteración terapéutica del yo para producir condiciones que permitan afrontar posteriores sufrimientos, conmoviendo los puntos de fijación libidinal que constituyen el síntoma. El carácter práctico y singular de la estrategia de intervención analítica es figurado aquí con la metáfora del salto:

(...)No se puede indicar con carácter de validez universal el momento justo para la introducción de este violento recurso técnico; queda librado al tacto. Un yerro será irreparable. No se debe olvidar el aforismo de que el león salta una vez sola (Freud [1937a] (1986) p.222).

En este contexto, la figura del analista ofrece construcciones que facilitan el pasaje de repetición a contingencia en el padecimiento de sus pacientes, con lo cual Freud valora la importancia de sus intervenciones, potencialidades intelectuales y la calidad de su formación (Freud [1937 b] (1986)). El momento de terminación del análisis remite aquí a la separación

de los vínculos establecidos en el espacio analítico entre analista y paciente, lo cual requiere dos condiciones: que el paciente logre superar inhibiciones y angustias ; que el analista permita eliminar resistencias y hacer consciente tanto lo reprimido , como el proceso de defensa, en vistas de una mejoría en el paciente , que no será completa ni definitiva, *ni se podrá prever fácilmente un término natural* (Freud [1937a](1986) p. 251).

En efecto, en el capítulo VIII el autor señala el ámbito irreductible e invariable contra el cual choca el tratamiento: la *roca base* de la castración, como un tope para la actividad del analista que lo conmina a dejar sin término su trabajo. Un límite que ha sido interpretado como como una consecuencia de que el analista *no pueda correrse del lugar del padre* (Dal Maso Otano, 2009, p.103).

Freud especifica dicho ámbito invariable en dos manifestaciones relacionadas a la diferencia entre los sexos: en la mujer, aquella *roca* figura como la envidia del pene; en el varón, figura como la revuelta contra la actitud femenina o pasiva hacia otro hombre. En ambos casos, el encuentro con el objeto de deseo tendrá siempre algo de inasimilable: demasiado poco placer en la histérica, demasiado placer en la neurosis obsesiva. No obstante, los resultados respecto del deseo y el objeto se revelan en su diferencia: deseo insatisfecho en un caso; deseo imposible, en el otro. De esta manera el deseo se revelará incumplido e incompleto. Así, en estas neurosis Freud identifica el complejo de castración articulado como *desautorización de la femineidad* para los dos sexos (Freud [1937a] (1986) p.251s.)

En línea con esta limitación, el autor aborda la cuestión de la resistencia a la cura (o reacción terapéutica negativa), allí donde el deseo de curarse por parte del paciente está ausente pues la enfermedad también puede proporcionar beneficios secundarios¹⁷. Esto le permite desestimar una comprensión teleológica de fin de análisis: las particularidades que se revelan en la clínica no permiten subsumirlas en un concepto de normalidad universal y esquemático, más aún cuando pueden identificarse estas resistencias (cuyo denominador común es la compulsión a la repetición) y la posibilidad de retornos sintomáticos, incluso en aquellos pacientes que han realizado un análisis a fondo.

Precisamente en este contexto distingue el carácter terminable e interminable del análisis: por un lado, este puede alcanzar un fin, pero manteniendo fijaciones anteriores o restos sintomáticos de cantidades no ligadas en el aparato psíquico. Por otro lado, Freud reconoce la posible terminación del análisis para quienes deseen alcanzar la aptitud de analista, mediante la formación respectiva y la experiencia clínica. Al respecto, destaca:

¹⁷ Tales como la recepción de atención y cuidados, estos percibidos como un don de amor por parte de los otros.

Todo analista debería hacerse de nuevo objeto de análisis periódicamente, quizá cada cinco años, sin avergonzarse por dar ese pasó. Ello significa, entonces, que el análisis propio también, y no sólo el análisis terapéutico de enfermos, se convertiría de una tarea terminable (finita) en una interminable (infinita) (Freud [1937a] (1986) p. 251).

En suma, hacia el final de su obra, Freud da por tierra con las ilusiones modernas de optimismo de fin de análisis, en línea con las intuiciones de su colega y discípulo (Ferenczi, 1913, p. 165). La experiencia clínica le revela las dificultades para un término definitivo de los conflictos entre el yo y las pulsiones, lo cual no le permite garantizar inmunidad, ni profilaxis segura para todo conflicto, en vistas de un porvenir predecible. Aquí, el carácter singular de cada individuo se pone en evidencia, en el mismo marco donde el autor distingue la imposibilidad de un equilibrio perfecto y final que suponga el progreso seguro del individuo o una superación de las marcas del pasado en su realidad psíquica, que finalmente se revelan como ilusiones de omnipotencia, tanto en el individuo como en la civilización. Respecto de esta dimensión de lo permanente, Freud subraya:

De las supuestamente superadas supersticiones y creencias erróneas de la humanidad, no hay ninguna de la que no pervivan restos hoy entre nosotros, en los estratos más bajos de los pueblos civilizados, o aun en los estamentos superiores de la sociedad culta. Una vez que algo ha nacido a la vida, debe afirmarse con tenacidad. Uno a menudo dudaría de que los dragones del tiempo primordial se hayan extinguido realmente (Freud [1937a] (1986) p.231s.)

Sin embargo, el carácter perentorio de aquellos restos pulsiones permite subrayar la necesidad de desarrollar un saber práctico respecto de la energía libidinal que no puede tramitarse en el despliegue de un análisis, es decir, un marco de variación relativo a este límite, que Freud también vincula con el carácter práctico del fin de análisis :

(...) no tengo el propósito de aseverar que el análisis como tal sea un trabajo sin conclusión. Comoquiera que uno se formule esta cuestión en la teoría, la terminación de un análisis, es opino yo, un asunto práctico (Freud [1937a] (1986) p.251 -el subrayado es propio-)

En este caso es posible circunscribir una dinámica variación y contingencia: se trata de alcanzar una nueva posición respecto de la satisfacción pulsional y las dinámicas correlativas en el yo, lo cual presupone una aceptación del carácter irreductible de la intensidad pulsional y cierta fijación libidinal, que bien puede identificarse como una instancia electiva y de responsabilidad en el marco de la experiencia en análisis.

2.4.- Freud y la tradición subjetivista.

Para terminar se realizarán aquí unas breves puntualizaciones en vistas de aquellas preguntas iniciales que han orientado este recorrido, para dar cuenta del lugar que ocupan estas elaboraciones de Freud respecto de la tradición metafísica de la subjetividad y el concepto moderno de sujeto, tal y como se articuló en el capítulo precedente con las perspectivas de Heidegger y Sartre . En especial, se pondrá el acento en su perspectivas en torno a las relaciones del paciente con sí mismo y el marco en el que distingue los aspectos variantes e invariantes en torno a su padecimiento, que aquí se interpretan como modos específicos en que Freud articula una comprensión de la individualidad.

Como se ha expuesto, la formación médica de Freud lo conduce a usar preferentemente un conjunto de términos alternativos al de sujeto, tales como *organismo*, *paciente*, *individuo* o *especie humana*, todos comprendidos desde una perspectiva científicista. En ese marco, sus puntualizaciones respecto al sí mismo del paciente, en lo referente a la responsabilidad individual o las posibilidades de variaciones respecto de los síntomas y padecimientos neuróticos, bien pueden vincularse a la comprensión correlativa al sujeto cartesiano, aquél enfoque que supone el carácter unitario y primariamente racional del individuo humano. Aun así, se ha puesto de manifiesto que ello se articula de un modo ambiguo en sus diferentes elaboraciones, no solo por la escisión que supone su punto de partida centrado en el inconsciente, sino también debido a sus variaciones en la concepción del yo de sus trabajos de madurez.

En efecto, se ha destacado que en la perspectiva de Freud la imposibilidad de una satisfacción pulsional plena, o de un yo armónico y consistente, cancela la viabilidad de una clínica con un código universal tanto para el recorrido, como para el logro de la cura. Ello ofrece el marco para identificar las contingencias y variaciones respecto de las determinaciones sintomáticas y/o pulsionales en la experiencia en análisis: el padecimiento

que lleva a la consulta al paciente implica esta falta de código universal correlativo con una falta de representación consciente de aquello de lo cual padece o sufre. Al respecto, toda elección se halla primariamente condicionada: la formación del síntoma se articula en la manera particular de elegir y decidir. Por ello, en esta clínica psicoanalítica es fundamental hacer hablar al paciente, liberando su palabra de todo objetivo determinado e incluir el síntoma, lo más singular y propio en su trama discursiva. Fuera de ello, el individuo encuentra en los discursos y cosmovisiones de su época las posibilidades de sus preguntas personales y sus límites, los ideales y sus promesas.

El psicoanálisis de Freud desprende su saber de la clínica, y si bien plantea el caso con una pretensión de racionalidad, se ha destacado aquí que no descuida la cuestión de la diferencia radical del paciente; por el contrario, gradualmente la pone en el primer plano, alejándose de toda aspiración positivista. En tal sentido, al concebirlo como responsable de sus características pulsionales y su posición frente a ellas, Freud apunta a proponer una consideración sobre la responsabilidad, fundamentada en la concepción del inconsciente. La tarea del analista es justamente apuntar a que el paciente se haga responsable de esa otra escena que ha ignorado y que ha comandado su destino.

De esta manera se reconoce en esta perspectiva, por un lado, un tratamiento de la individualidad, respecto de las relaciones con la propia trama pulsional y las relaciones comunitarias, que puede entenderse como un antecedente del concepto de singularidad que luego plantea Lacan. Por otro, una perspectiva relativa a la variación y la contingencia, respecto de las determinaciones pulsionales y sintomáticas, no solo ligadas a la cuestión del trauma, el síntoma, el deseo, sino también a las costumbres que imperan en la civilización. Tal y como lo destaca en el marco de su análisis de las relaciones entre libertad individual y los imperativos de la cultura:

El esfuerzo libertario se dirige entonces contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general. No parece posible impulsar a los seres humanos, mediante algún tipo de influjo, a trasmudar su naturaleza en la de una termita: defenderá siempre su demanda de libertad individual en contra de la voluntad de la masa (Freud [1930] (1986) p.94)

Ahora bien, los desplazamientos de Freud respecto del yo en la segunda tópica, y en el marco del tercer modelo pulsional, ofrecen elementos para situar su enfoque en el contexto de las perspectivas de su época. Por un lado, el autor articula sus primeras elaboraciones a

partir de la herencia subjetivista cartesiana, en especial, con sus distinciones de la realidad psíquica y la realidad objetiva, así como también respecto de las nimias implicancias corporales en sus primeros desarrollos. En este sentido la primera clínica de Freud bien puede reconocerse como una recepción de la tradición subjetivista, al dejar sin tematizar el carácter consistente del yo; la consideración de homogeneidad y universalidad del inconsciente; el supuesto teleológico y regulatorio en los principios psíquicos de constancia y de placer, entre otros. En este marco, el yo es concebido como una instancia subsidiaria de la percepción y ligado a la conciencia, que luego se especifica como aquella parte del inconsciente que se modifica por contacto de la realidad exterior. En este sentido, la constitución del principio de realidad, desde la cual afirma que el yo *más tarde segrega de sí un mundo exterior* (Freud [1930] (1986) p.68), puede reconocerse aún en dicho marco comprensivo.

No obstante, la segunda clínica freudiana que se ha situado en sus especificaciones entre 1920-1940, también pone un énfasis significativo en la imposibilidad de una orientación clínica de la cura que alcance la satisfacción pulsional plena en sus pacientes, el bienestar definitivo o la erradicación final de los síntomas. Con la distinción de restos pulsionales no tramitables, de la insistencia no dominable de las pulsiones agresivas y del malestar que emerge de la oposición irreductible entre satisfacción pulsional e integración socio-comunitaria, este autor desplaza sus elucidaciones de los supuestos centralistas, universales y acabados del sujeto cartesiano. Como resultado, su comprensión del fortalecimiento del yo remite a un posicionamiento respecto de las propias dinámicas pulsionales y del padecimiento, lo cual le permite reconocer su escisión irreductible y distinguir el carácter primario del inconsciente. Con esta concepción del yo dividido y desgarrado por sus propias tendencias, el sí mismo del neurótico encuentra en la experiencia del psicoanálisis un espacio que favorece las condiciones para la responsabilidad y la elección respecto de las tendencias que lo constituyen. Si bien ello implica recuperar montos de energía libidinal que permiten márgenes de variación y una apertura para las pulsiones vitales, no es posible plantear garantías para el porvenir del paciente, cuyos arreglos y soluciones se revelan aquí como provisionarias.

Como muestra de ello, la dirección y orientación de la cura o la terminación del análisis se articulan como figuras espaciales que suponen estos desplazamientos. Específicamente, es posible reconocer diversas figuras topológicas que utiliza Freud para las dinámicas clínicas de la individualidad y las especificaciones en torno a la contingencia pulsional que remiten a suelos y territorios, que se presentan articuladas con metáforas de saltos, giros y topes. Son precisamente estas referencias a los topes, en rocas y límites, lo que

permite reconocer aquél desplazamiento de las características teleológicas y progresistas implícitas en los recursos a la superación, los desplazamientos, las proyecciones y rupturas (coextensivos con las figuras temporales del instante o las figuras topológicas de horizontes y salidas) que se han expuesto en las dos perspectivas filosóficas fundamentales del siglo XX.

Esta comprensión en el enfoque de Freud se despliega y desarrolla a partir de la recepción de Lacan, allí donde es posible reconocer una topología de la singularidad y articulada en figuras de puertas y en cierto reconocimiento de una ausencia de salida. A continuación, aquí se propone un acercamiento a tales umbrales.

Capítulo 3. Sujeto y contingencia en la primera enseñanza de Lacan.

La pregunta por aquello que se mantiene invariante y por lo que puede desplazarse de la necesidad hacia la contingencia, en el marco de la práctica analítica, ha tenido diversos tratamientos en la enseñanza de Lacan, de acuerdo a la orientación que ha tomado su enseñanza a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado. Ello implica no sólo un conjunto de consideraciones específicas en torno al sujeto, la dirección de la cura y la interpretación analítica, sino también una posición propia respecto a la subjetividad de la época y los imperativos e ideales que subyacen en las diferentes perspectivas culturales hegemónicas. Ello supone un conjunto de desplazamientos en la comprensión del concepto de sujeto y en la orientación de la clínica.

En efecto, el psicoanálisis lacaniano y su práctica se despliegan a partir de la división vivida por el sujeto entre su decir y su deseo. El analizante se presenta desde la imagen de su yo, con la cual se representa, identifica y modela a partir de rasgos que asume como propios pero que toma de la dimensión intersubjetiva, es por ello que el yo (en tanto imagen) no logra dar cuenta del carácter escindido del sujeto.

El sujeto del psicoanálisis se forma a partir del código del lenguaje en un contexto, por identificación. Ello se pone de manifiesto en la clínica: el decir en análisis se articula siempre desde un resto, aquél que Lacan refirió como vacío del Otro y del sujeto, subyacente a todas las dinámicas del deseo. Precisamente en este marco la singularidad del sujeto se revela como fundamental, pues en él opera un resto que se muestra como lo más propio y lo más próximo al Otro. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis articula su posición respecto a los debates de época que giran en torno a los ideales implicados en las categorías de progreso, sanidad, felicidad, a los parámetros necesarios para calcular y estimar el desarrollo progresivo del bienestar personal y el camino a la anhelada felicidad. En especial, Lacan desarrolla una perspectiva que rechaza la orientación imaginaria hacia un sujeto colmado y pleno, lo cual implica la consideración de un sujeto ético anudado a lo real.

Así, la imposibilidad de un sujeto completo cancela la viabilidad de una clínica con un código universal para el logro de la cura. Y este marco de singularidad marca también el marco para los aspectos variables en la experiencia en análisis: el padecimiento que lleva a la consulta implica una falta de representación simbólica de aquello de lo cual padece.

No obstante, el concepto de sujeto que Lacan utiliza se aparta de la concepción filosófica tradicional. La falta en ser que lo constituye y su configuración entre significantes

cancela la posibilidad de concebir las determinaciones tradicionales del sujeto. En tal sentido, ¿es posible distinguir allí una ontología de la contingencia, una comprensión respectiva?

Esta cuestión torna relevante distinguir las variaciones fundamentales de sus consideraciones teórico-clínicas en torno al sujeto para poder situar allí de qué modo entiende la posibilidad de variación subjetiva y si es posible distinguir una comprensión específica en torno a la singularidad, como modo de relación con sí mismo en el marco de la experiencia analítica. Ello no solo para poder situar las orientaciones específicas que ha tomado la clínica psicoanalítica, sino también para precisar las relaciones entre el discurso psicoanalítico y la comprensión epocal del sujeto.

En tal sentido el análisis lacaniano se articula en relación con estos discursos y con los diversos reales que testimonian los actuales discursos de la civilización y cultura contemporánea, lo cual permite vincular con un conjunto de interrogantes :¿cómo se posiciona frente a los discursos posmodernos de las relaciones con el cuerpo propio, la plasticidad vertiginosa de las identificaciones, los despliegues de los discursos feministas , las perspectivas de género y diversidad?¿Cuáles han sido las variaciones y continuidades respecto a las consideraciones freudianas de la singularidad y la insistencia pulsional?¿Qué articulaciones pueden establecerse en la clínica respecto a la diferencia de los sexos?

A partir de estos interrogantes, en este capítulo se realizará un recorrido y análisis principalmente por la primera enseñanza de Lacan, dando cuenta de los énfasis diferenciales que realiza a partir de los tres registros. El primer apartado se detendrá en su primera enseñanza, para dar cuenta de las elaboraciones en torno al concepto de sujeto y el estadio del espejo , relativo a la constitución del yo, de modo correlativo con las dialécticas del deseo a partir de sus consideraciones sobre el lenguaje. En el siguiente capítulo se abordarán sus especificaciones sobre el goce y el cuerpo que se orientan hacia su última enseñanza. Desde allí se realizarán un conjunto de articulaciones con sus desarrollos de las fórmulas de la sexuación y las orientaciones de la cura en la clínica de la neurosis.

En todos los casos se cotejará el modo en que articula su comprensión de las relaciones con el sí mismo del sujeto en análisis, para comprobar si es posible situar allí un tratamiento de la singularidad y una posición respecto de los aspectos variables e invariables del sujeto, no sólo en consideración del recorrido por la obra de Freud y por los desarrollos fundamentales del siglo XX, sino también en vistas de su recepción posterior y su inscripción en los debates actuales.

3.1.- La contingencia subjetiva y el deseo en la primera enseñanza.

Siguiendo la clásica distinción de Miller es posible reconocer los siguientes períodos o fases en la enseñanza de Lacan: una primera, articulada en los diez primeros años de su enseñanza; una segunda, a partir del seminario 11; el último Lacan, desde el seminario 20 y, finalmente, siguiendo la ironía milleriana respecto a la taxonomía universitaria, un *ultimísimo* Lacan dentro de aquél período, en el cual pueden incluirse los seminarios 23 a 25.

En sus primeras elaboraciones, el estatuto óntico del sujeto despliega sus características en el marco de las dinámicas del eje imaginario-simbólico. En este enfoque, la caída de las identificaciones y el atravesamiento del fantasma son los pasos fundamentales en la dirección de la cura.

En efecto, la primera enseñanza de Lacan se desplegó en torno a los embrollos de lo imaginario en vistas a la preeminencia de lo simbólico: un orden y una función que ordena la experiencia humana, permitiendo sortear los espejismos en la estructuración objetal del mundo humano y establecer un orden, tal como subraya: *La función simbólica constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse* (Lacan [1954-5] (2012) p. 51).

En esta línea, el sujeto como efecto del significante se considera aquí en el lugar del significado, de modo tal que, con un trabajo sobre el significante, se puede obtener un trabajo sobre la posición subjetiva, de tal modo que en esta concepción *no empiezan a constituirse como sujetos sino a partir del momento en que la palabra existe, y no hay un antes* (Lacan, [1954-5] (2012) pp.243); Cfr. Lacan, [1956-7] (2002) pp.52s.)

En este sentido, en los primeros diez seminarios de Lacan adquieren relevancia los desarrollos en torno al grafo del deseo y a los objetos a los que este apunta. Dicho grafo está sostenido por una pregunta fundamental: *¿qué quiere el Otro de mí?*, o mejor, *¿qué (me) quiere el Otro?* En este marco, el ideal responde a esta pregunta del sujeto por medio de los rasgos identificatorios que Lacan distingue en torno a la imagen de sí en el estadio del espejo.

Con esta orientación para la práctica analítica, la cuestión de la variación en la posición subjetiva remite a la producción de desplazamientos, y movilidades (en el eje sentido-sujeto) que sacudan los estancamientos imaginarios, de modo tal que permita y abra al sujeto: *a nombrar, a articular, a permitir la existencia de ese deseo que, literalmente está más acá de la existencia, y por eso insiste nombrar en su deseo, inscribirlo simbólicamente* (Lacan, [1954-5] (2012) p.342).

Por ello, el final de análisis se orienta aquí en relación a la *caída de las identificaciones*, es decir, de aquel lugar de identificación en relación al significante amo que petrifica al sujeto (Mazzuca, 2007, pp.78-80), en su empuje a taponar los efectos de la división subjetiva primordial. En este contexto puede interpretarse esta distinción de Lacan:

(...) el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del 'Tu eres eso', donde se revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicantes el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje (Lacan [1949] (2013) p.105).

Un *verdadero viaje* que remite a cierto ablandamiento de su posición subjetiva respecto al significante que comanda tal posición. En el siguiente apartado se analizará y especificará el lugar que ocupa el sujeto en esta primera enseñanza de Lacan, en su diferencia respecto del punto de partida freudiano centrado en el inconsciente: allí donde Freud tematiza la verdad desconocida por el yo y sus dinámicas correlativas, Lacan *inscribe y reelabora el concepto de sujeto* (Cabas, 2009, p.29) respecto de su comprensión tradicional. En primer lugar este recorrido se detendrá en sus especificaciones en torno al estadio del espejo y la configuración imaginaria del yo. En segundo lugar, se analizarán las implicancias que tales especificaciones tienen respecto a sus consideraciones sobre el deseo, en sus primeros seminarios. Finalmente se retomarán los puntos principales de este recorrido para situar el lugar que ocupa la conceptualización del sujeto en su teoría del lenguaje, en vistas no solo de identificar las posibles relaciones entre singularidad y variabilidad en la orientación clínica respectiva, sino también para situar aquí la pregunta sobre la contingencia que ha iniciado este recorrido .

3.1. a.- La comprensión lacaniana del sujeto.

En los primeros seminarios de Lacan se puede reconocer un conjunto de elaboraciones que le confieren al sujeto el estatuto de concepto, el cual se presenta articulado comprensivamente desde un marco social y comunitario, en línea con sus trabajos anteriores. Ya Lacan parte de una perspectiva social de la personalidad en su tesis *De la psicosis paranoica en su relación con la personalidad* (1932), o bien, de una comprensión social de la

familia en *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938) (Farran, 2014, pp.104ss.).

Específicamente, en sus trabajos entre 1932-1953, Lacan comienza a desarrollar un enfoque propio, en un contexto caracterizado por el auge teórico de los posfreudianos, aquellos que parten de las elucidaciones de Freud en torno al yo (entendido como síntesis funcional del organismo y objeto de la terapéutica), para desarrollar una clínica tendiente a su fortalecimiento. Frente a ello, el autor destaca que la concepción del descentramiento del yo en las últimas elaboraciones de Freud conmina a un replanteamiento de la pregunta por la comprensión tradicional del sujeto.

En este marco Lacan también se posiciona frente a la corriente norteamericana pragmatista de la *Ego Psychology* (Hartmann, H.; Rapaport D.; Kris E.; Erikson E., entre otros), la cual se contrapone a la clínica freudiana que parte del descentramiento del yo, para desarrollar una clínica que supone la posibilidad de autonomía del yo respecto de sus pulsiones y se orienta a modelos comportamentales regulados socialmente.

Desde allí, redefine la primacía dada al inconsciente en relación a la constitución y la verdad del sujeto, en dos direcciones: en un primer momento, a partir de especificar el carácter imaginario del yo; en un segundo, al abordar la cuestión del sujeto en dirección a lo simbólico, poniendo mayor énfasis en su alienación en el significante¹⁸. En todo caso, en línea con las elaboraciones de Heidegger y Sartre analizadas en el capítulo anterior, se trata aquí de una perspectiva en torno a la relación del sujeto con sí mismo, que en aquellas perspectivas filosóficas se conceptualiza como mismidad. En este sentido, subraya el autor:

Consideremos ahora la noción de sujeto. Cuando se la introduce, se introduce el sí mismo. El hombre que les habla es un hombre como los demás: hace uso del mal lenguaje. El sí mismo está entonces cuestionado. Así, Freud sabe desde el comienzo que sólo si se analiza progresará en el análisis de los neuróticos (Lacan [1953-1954] (2006) p.13).

En primer lugar, desde sus elaboraciones en torno al estadio del espejo en 1936, Lacan se opone a toda filosofía derivada del cogito cartesiano, al concebir el yo como un

¹⁸ Este apartado seguirá la formación del concepto de sujeto en Lacan, en especial, desde el período 1932-1955 en: *Acerca de la causalidad psíquica* (1946); *La agresividad en psicoanálisis* (1948); *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949); *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*; *Seminario n. 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955).

sistema de identificaciones alienantes, a partir de su conferencia en el 14 Congreso Psicoanalítico Internacional (Marienbad): *El estadio del espejo. Teoría de un momento estructurante y genético de la constitución de la realidad, concebido en relación con la experiencia y la doctrina psicoanalítica* (1936).

Más en detalle: tomando como base los experimentos de H. Wallon en 1931, Lacan reconoce que la imagen de sí, tanto la que proviene del espejo, como la que percibe desde (y de) sus semejantes, le proporcionan al niño una unidad en sus movimientos, su cuerpo, personas, objetos y ambiente, desde los 6 meses. Detrás de esta configuración especular subyace una falta de dominio tanto del cuerpo como del medio: hasta los 18 meses se establece una estructura ontológica del mundo humano respecto a la asunción totalizante de su imagen. Esta es la forma primordial en la que se precipita la formación del yo, anterior a la dialéctica de la identificación con el otro y de que el lenguaje le retribuya en lo universal su función de sujeto. Se articula aquí, por tanto, un movimiento de anticipación y fascinación donde se establece un espejismo respecto de la maduración de su poder, una forma más constituyente que constituida, donde el cuerpo *le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo al reanimarla* (Lacan [1949] (2013) pp.100s.) Esto facilita la permanencia mental del yo, al tiempo que simboliza su destinación enajenadora: el empuje en el estadio del espejo se precipita de la insuficiencia (experimentada) a la anticipación (en la proyección de tal imagen). Al respecto, especifica que:

(...) para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad - y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante- que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental (Lacan [1949] (2013) p. 102s.).

Aun con ello, el cuerpo fragmentado e insuficiente retorna en sueños y en las rupturas del discurso a lo largo de toda la experiencia subjetiva.

Como puede verse, esta configuración imaginaria tiene como función lograr la unidad psico-social ortopédica, pues precisamente a partir de esta unidad aparente se establece el punto de apoyo de intercambio con su entorno humano. En tal sentido, la fascinación por esta unidad se revela como esencial para la constitución del yo. Pero ésta

encuentra sus moldes en la imagen del otro, lo cual recubre esta coyuntura con un carácter enajenante que tensiona las relaciones primarias con los otros.

Como figura de ello, Lacan analiza las formas de la agresividad de los primeros años de vida, a partir de la imagen de dislocación corporal: mientras los imagos del cuerpo fragmentado continúan presentes como temor narcisista de la lesión del cuerpo propio, la presencia-imagen del otro logra actualizar estos temores. En este sentido, la captación imaginaria de la forma humana domina los primeros vínculos y comportamientos del niño con sus semejantes, con la inversión propia de todo reflejo especular. Este autor lo ejemplifica con el caso del niño que pega y dice haber sido pegado, incluso con la competencia agresiva que se cristaliza en el deseo del sujeto, en tanto deseo del objeto del otro.

Esta estructuración, con su doble movimiento de *insuficiencia-anticipación*, se halla presente a lo largo de la vida psico-social del sujeto (Lacan [1949] (2013) p.123). Desde este enfoque, un desgarramiento o “cuarteadura” originaria (insuficiencia) antecede al yo cuya función, en su configuración unitaria especular (anticipación), busca sortear imaginariamente dicho inacabamiento estructural. Esto conlleva a una discordancia primordial entre el yo y el ser, que revela el carácter ilusorio del primero. Al respecto, afirma:

Cuando el hombre, en busca del vacío del pensamiento, avanza por el fulgor sin sombra del espacio imaginario, absteniéndose hasta de aguardar lo que en él va a surgir, un espejo sin brillo le muestra una superficie en la que no se refleja nada (Lacan [1949] (2013) p.185).

Es por ello que en esta perspectiva, el yo no es igual al sujeto, sino una función alienada relativa a las identificaciones y formadora del cuerpo, que permite situarlo y articular tanto la percepción, como la coordinación motriz. Dado que esta estructuración se articula desde la relación con el medio, Lacan desarrolla también la relación originaria del sujeto con el Otro¹⁹.

Desde su segundo seminario (1954-1955), Lacan establece una articulación que le permite terciar en aquella dicotomía especular del yo. El punto de partida es la ilusión que recubre la idea que el hombre tiene de sí mismo en su configuración socio-simbólica. A partir

¹⁹ La categoría de Otro (*Autre*) en la enseñanza de Lacan remite a un campo de alteridad relativo al lenguaje, como conjunto sedimentado (cultural e históricamente) de significantes, que antecede y es condición para la formación del yo y el sujeto. Véase Miller, 1990, p.18. Como puede verse, esta dimensión es subsidiaria de la estructura originaria del Ser-con en la perspectiva de Heidegger analizada en el capítulo 1.

de las elaboraciones en torno a la compulsión a la repetición , situada en el tercer modelo pulsional de Freud, el autor retoma su rechazo a la idea teleológica de progreso: la función sustitutiva de esta insistencia en el sujeto se despliega debido a cierta falla inherente a su constitución. Tal y como lo ilustra en este pasaje:

El animal es una máquina bloqueada. Es una máquina en la que ciertos parámetros ya no pueden variar ¿Por qué? Porque es el medio exterior el que determina al animal y hace de él un tipo fijo. Manifestamos una mayor libertad, en el sentido de libertad como multiplicidad de elecciones posibles, en tanto que, con relación al animal, somos máquinas, esto es, algo descompuesto (Lacan [1954-1955] (2012) p.53).

En este sentido, y en sintonía con las elaboraciones freudianas en torno a la pulsión de muerte, reconoce que en el yo se da una fisura que perturba la regulación vital. En este contexto, el yo va estructurando el mundo por la vía de la repetición incesante, pues todo aquello que le viene al encuentro sólo coincide parcialmente con lo que ya le procuró satisfacción. No obstante, puesto que nunca encuentra el mismo objeto, su búsqueda es insatisfactoriamente sustitutiva: el dominio especular de lo imaginario también pone de manifiesto un proceso de fragmentación y desposesión de los objetos del mundo, pues la unidad de lo percibido siempre se escapa, dada su mediación por el yo. Esta primaria relación imaginaria con el mundo continua por dos vías: o bien aliena al sujeto a sí mismo, o bien culmina con una destrucción del objeto.

De modo correlativo, se establece aquí una doble relación consigo mismo: por una parte, si el objeto percibido posee su propia unidad, ello coloca al sujeto en estado de tensión por su propia falta e inacabamiento (debido al contraste especular entre ambos) .Así describe estas relaciones imaginarias desde la constelación yo-mundo:

(...) lo más suelto, fragmentado y anárquico que hay en el hombre establece su relación con sus percepciones en el plano de una tensión totalmente original. El principio de toda unidad por la percibida en los objetos es la imagen de su cuerpo. Ahora bien, sólo percibe la unidad de esta imagen afuera y en forma anticipada (Lacan [1954-1955] (2012) p. 252).

Por otra parte, cuando el sujeto aprehende su unidad evanescente como yo, es el mundo el que se descompone para él, al perder su sentido y presentarse como discordante. De esta manera, en este marco imaginario “*la relación humana con el mundo tiene algo de profunda, inicial, inauguralmente dañada*” (Lacan [1954-1955] (2012) p. 254). De esta manera, la contingencia no está situada en el punto de partida de la constitución subjetiva, tal como lo destaca en este fragmento de uno de sus últimos seminarios:

La pregunta es qué pasa cuando algo le sucede a alguien como consecuencia de una falta. Esta falta no está únicamente condicionada por el azar. El psicoanálisis nos enseña, en efecto, que una falta nunca se produce por azar. Hay detrás de todo lapsus, para llamarlo por su nombre, una finalidad significativa. Si existe un inconsciente, la falta tiende a querer expresar algo, que no es solo que el sujeto sabe, puesto que el sujeto reside en esta división misma que en su momento les representé con la relación de un significante con otro significante. (Lacan [1975-1976] (2006), p.145).

En segundo lugar, la experiencia clínica de Lacan lo conduce a introducir las nociones freudianas de líbido y cuerpo pulsional. En este marco sus elaboraciones posteriores en torno al concepto de sujeto se desarrollan en torno al neologismo *parlêtre* (ser hablante), el cual le permite referirse a una instancia anterior a la constitución del sujeto y que liga las relaciones entre cuerpo y goce. Esta especificación articula dicho concepto en dirección a lo real, para dar cuenta de aquella dimensión pulsional que escapa a la articulación significativa.

En este sentido, se verá que el sujeto no solo debe atender su inscripción en el lenguaje, sino también su modo singular de gozar²⁰, lo cual confluye en el desarrollo de una topología que permita situar estas cuestiones con precisión. El interés de Lacan en la topología reside en su búsqueda de un marco apropiado para dar cuenta de la relación entre lo variante e invariante, sin el lastre de las concepciones y comprensiones tradicionales ligadas al concepto filosófico de sujeto. Así, el autor toma la topología matemática, aquella que se ocupa de las figuras geométricas en sus aspectos invariantes al cabo de sus posibles transformaciones, para centrarse inicialmente en tres figuras topológicas: la banda de Moebius, la botella de Klein y el toro. Con ellas se propone un desplazamiento de las

²⁰ El goce es un concepto en la enseñanza de Lacan que bien puede entenderse como una reelaboración de las consideraciones de la pulsión de muerte en Freud (1920), como tendencia que se satisface con el sufrimiento o más allá del principio de placer. Como se verá, Lacan lo vincula al cuerpo, las pulsiones y el (más acá del) lenguaje, como aquello que no se articula en la cadena significativa.

comprensiones tradicionales y sus *modelos de pensamiento articulados espacialmente* (Granon-Lafont, 1990).

3.1. b.- Las puertas del deseo.

Ahora bien, con el desplazamiento del énfasis en el registro de lo simbólico adquieren un estatuto fundamental para la orientación clínica las especificaciones en torno al deseo en su recepción de las respectivas elaboraciones de Freud.

Por un lado, para Freud el deseo se inscribe en la formación del síntoma, lo cual le permite contraponerse a las explicaciones biologicistas. En su texto fundacional *La interpretación de los sueños* (1900), el deseo/anhelo (*Wunsch*) es tematizado de un modo singular. En este contexto identifica ciertos deseos responsables de la formación de sueños, como un mecanismo para la realización de su meta. En este sentido, los deseos remiten a energía psíquica no tramitada que se realizan por esa vía: el cumplimiento de deseo (*Wunscherfüllung*), como realización y representación de energía sexual no ligada, es la primera caracterización respectiva. En especial, su origen remite a un deseo infantil no satisfecho que se tramita no solo en aquella satisfacción alucinatoria y fantasmática de los sueños, sino también en los síntomas. Por esta vía se puede caracterizar el deseo en la obra de Freud, en diferentes aspectos: por ser inconsciente y reprimido tras el complejo de Edipo (por tanto, infantil); por ser imposible e insatisfecho, esto es, remitir a una experiencia de satisfacción perdida e indestructible; y por mantener una fuerza constante (de origen pulsional) que busca realización en sueños y síntomas.

Por otro lado, Lacan continúa las elucidaciones en torno a este carácter fantasmático de la satisfacción de los deseos, pero a partir de una articulación con la herencia filosófica hegeliana. Además de sus primeros seminarios, es posible distinguir un tratamiento de la cuestión del deseo desde el énfasis puesto en el registro simbólico en el período de 1957-1960, a saber: el *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente* (1957- 1958); *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958a); *Seminario 6, El deseo y su interpretación* (1958- 1959) y *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (1960), entre otros. En este contexto de elaboraciones comprende el deseo (*désir*) como resto de una satisfacción originaria en la que se actualiza algo irremediabilmente perdido.

Así, Lacan se diferencia de aquellas especificaciones de Freud que entiende referidas al deseo ya articulado en la cadena significativa y que se satisface enunciativamente en el sueño como el enunciado del anhelo. Frente a ello, el autor reconoce una estructura más compleja y primaria que no identifica el deseo con el anhelo. Es por ello que allí donde Freud clasifica la pluralidad del deseo (sea consciente, inconsciente o preconscious), Lacan solo reconoce su carácter singular, como deseo reprimido e inconsciente, atribuyendo el carácter variable a la dimensión pulsional. En este sentido, para Lacan las consideraciones freudianas sobre los deseos conscientes se ajustan más bien a la noción de demanda, esto es, como alteración y transformación de la necesidad por la estructuración significativa, lo cual deja siempre un resto no articulado que insiste en su tramitación. Al respecto destaca: *el deseo que debería pasar, deja en algún lugar no sólo huellas sino un circuito insistente* (Lacan [1957-1958] (2005) p.93).

Esta doble dimensión del deseo le permite al autor vincular estos desarrollos con la dialéctica hegeliana, para así distinguir la búsqueda de reconocimiento y la inscripción del deseo en el lenguaje, esto es, en el registro imaginario y simbólico, o bien: *en el intervalo, en la brecha, entre la pura y simple articulación lingüística de la palabra y lo que marca que el sujeto realiza en ella algo de sí mismo* (Lacan [1958-1959] (2014) p. 25). Este marco también le permite dar cuenta de la ausencia y vacío constitutivo del deseo, que sitúa en el registro de lo real. Desde aquí destaca el carácter insatisfecho del deseo (sin orientación a objetos determinados), frente a los modos en que las pulsiones siempre se satisfacen (orientadas a objetos parciales). Al respecto, afirma:

Ningún deseo puede ser acogido, admitido por el Otro, salvo a través de toda clase de mediaciones que lo refractan, lo convierten en algo distinto de lo que es, en un objeto de intercambio (Lacan [1957-1958] (2005) p.71).

Al igual que en sus elucidaciones en torno al sujeto estos desarrollos inscriben el concepto de deseo en tres registros: en el registro de lo imaginario, el objeto de deseo es el deseo de reconocimiento; en el simbólico, el objeto es el falo como significante que representa la falta en el Otro; en el real, la falta de objeto no solo es simbólica, sino que también le permite distinguir el *objeto a* como causa del deseo (Gilardoni, 2017, p.355). En el primer caso desarrolla la cuestión del deseo de reconocimiento a partir de la dialéctica hegeliana. En el segundo caso, el autor aborda la noción de San Agustín de tensión interna, para dar cuenta del deseo en tanto insatisfecho. En el tercer registro se encuentran sus

elaboraciones en torno al deseo como imposible, que le permiten distinguir el *objeto a* como su causa.

No obstante, la distinción entre deseo y pulsiones le permite al autor identificar los modos combinados entre ambos para alcanzar un fin, tal y como se pone de manifiesto en su abordaje clínico del amor. En este período de su enseñanza, su comprensión del *amor* combina deseo y pulsión pues permite velar el objeto que falta, al tiempo que lo sustituye por un objeto falso con el cual se satisface la pulsión (Lacan [1956-1957] (2002) pp.112; 142s.; Lacan [1959-1960] (2007) pp.138s.)

Más en detalle, en la primera enseñanza Lacan aborda el deseo desde el registro de lo imaginario, a partir de sus lecturas hegelianas. En este marco distingue su objeto respectivo en el deseo de reconocimiento, lo cual le permite subrayar las relaciones irreductibles con el Otro, en continuidad con sus elaboraciones del estadio del espejo. Así, en el eje imaginario (entre *a* y *a'*) que traza en sus gráficos de la época, este autor sitúa el deseo de ser reconocido por el deseo de otro. En esta relación imaginaria entre deseos, el análisis se orienta al reconocimiento de deseo como aquello que insiste desde el inconsciente. No obstante, dado que ello alude a una falta de significante, no se trata aquí de una tramitación consciente del deseo reprimido. Tal como subraya en este fragmento:

El discurso inconsciente no es la última palabra del inconsciente, está sostenido por lo que es verdaderamente el último motor del inconsciente y que sólo puede articularse como deseo de reconocimiento del sujeto (Lacan [1957- 1958] (2005) p.264)

En un segundo momento de esta enseñanza, Lacan precisa la articulación del deseo en las relaciones entre los registros imaginario y simbólico. Allí aborda su estructura en relación a la falta simbólica, en el marco del eje simbólico que grafica entre S-A: la satisfacción del deseo consiste en que el sujeto (S) sea reconocido por el Otro (A), y no ya por el otro de la relación imaginaria (*a'*). En este contexto, articula las funciones de aquello que denomina la metáfora paterna y pone énfasis en la consideración del significante en la constitución del sujeto, lo cual le permite dar cuenta de las diferentes dinámicas del deseo. Sin embargo, la articulación del deseo se diferencia de aquello que se pone en juego en la demanda, ya que Lacan subraya la falta de significante que exprese plenamente el deseo.

En esta línea, el sujeto se pregunta por el lugar que ocupa en el deseo del Otro: trata de responder al *¿qué (me) quiere?*, situado en el deseo del Otro, cuya respuesta se ubica,

según las diferentes estructuras clínicas, en el marco de los parámetros culturales de su época, lo cual permite ubicarlo desde dos vertientes : por un lado, en relación al deseo histérico, en tanto insatisfecho; por otro, en relación al deseo obsesivo, en tanto imposible. En este marco, las distintas estructuras clínicas montan diferentes escenas fantasmáticas en respuesta a esa pregunta, al tiempo que la modalidad de manifestación del síntoma responde a la particularidad de la época. Estas dinámicas de variabilidad se articulan también en sus consideraciones sobre el lenguaje para la configuración subjetiva.

En efecto, en esta perspectiva la palabra transforma en deseo, al vacío en el que se inscribe el sujeto, pues designa una *falta en ser* (Lacan [1954-1955] (2012) p. 335). Por ello el autor subraya que *el deseo es deseo de Otro* (Lacan [1953-1954] (2006) p.263), dado que está atravesado por la palabra. Y en este marco se da la relación de reconocimiento: *el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida* (Lacan [1954-1955] (2012) p. 268), pues reconoce al otro como quién lo puede reconocer. Es decir, la palabra implica un llamamiento al Otro para que lo reconozca, al tiempo que aquél se revela como ámbito en el que ha tomado la palabra: el emisor termina recibiendo su mensaje del receptor (reconoce para ser reconocido), así como también toma del ámbito del receptor las articulaciones de lenguaje que luego le dirigirá.

En este marco, el deseo remite a la realización del ser del sujeto que se revela al nombrarse y precisarse. Por su parte, el deseo del Otro lo introduce en una generación, en un lazo familiar: ser deseado lo orienta en el orden que mantiene en las relaciones simbólicas, lo incluye y le da coordenadas de referencia, en un orden o lugar respecto a otros sujetos.

Estas consideraciones le confieren al deseo un estatuto ambiguo y enigmático que se desarrollan en sus trabajos posteriores: en un tercer período de su enseñanza, Lacan aborda el deseo desde el registro de lo real, a partir de sus dilucidaciones sobre aquello que denomina *objeto a*, único objeto de deseo que no es más que su causa, ya que el objeto como meta no es posible dado que el deseo co-implica estructuralmente su falta.

A partir de estas aproximaciones al concepto de deseo desde su primera enseñanza, es posible distinguir una clínica orientada al deseo, allí donde el sujeto pueda inscribir en el campo socio-simbólico direcciones tentativas en su existencia que le permitan tornar funcional la falta inherente al lenguaje, al precio de estar prevenido ante su insatisfacción constitutiva. Al igual que en la clínica de Freud, ello supone un saber-hacer respecto a esta falta irreductible.

Asimismo, la relación del sujeto con el deseo del Otro le permite a Lacan situar el fantasma en su función respectiva. El *fantasma* remite aquí a una tentativa de sutura o de

respuesta ante la pregunta por el deseo del Otro, precisamente allí donde se articula la identificación del sujeto con el falo, esto es, el significante-respuesta al enigma del deseo del Otro (Lacan [1957- 1958] (2005) pp.241-258. Cfr. Lacan [1958-1959] (2014) clase 21). En cierta medida, esto vincula al deseo con un objeto-fantasma, como una tentativa de respuesta parcial a la pregunta por el deseo del Otro.

En definitiva, se trata aquí de una trasposición de la falta desde la dimensión subjetiva (en su carácter de intervalo o hiato entre significantes) a la dimensión socio-comunitaria del deseo (cuya errancia irreductible es correlativa con una dirección u orientación en la trama socio-simbólica).

3.1. c.- Hacia una ética del deseo.

A partir de 1955 es posible situar elucidaciones de Lacan en torno a la ética del psicoanálisis, previos a su seminario específico de 1959-1960. En este contexto especifica una ética crítica no individualista, que no apunta a los ideales sociales de época , aquellos basados en el éxito y la felicidad que suponen una armonía pulsional, a costa del disciplinamiento del deseo, tal y como se pone de manifiesto en las corrientes norteamericanas articuladas en *el ideal de armonía pulsional o de conformidad con el grupo* (Lacan [1955a] (2013) p.341s.), a lo cual se contraponen. Esta ética se va delineando en su enseñanza en torno a la cuestión del deseo y a la tematización de *la ética del analista* (Rabinovich, 1999, pp.13ss.)En el Seminario 5, Lacan subraya esta distinción:

Esto permite decir que hasta Freud todo estudio de la economía humana había partido más o menos de una preocupación por la moral, por la ética, en el sentido de que no se trataba tanto de estudiar el deseo como, de entrada, de reducirlo y disciplinarlo. Ahora bien, de lo que nos ocupamos en el psicoanálisis es de los efectos del deseo en un sentido muy amplio -el deseo no es un efecto lateral (Lacan [1957-58] (2005) p. 259)

Así, en línea con Freud, rechaza la orientación de la cura hacia los ideales del *American way* donde prima la reeducación emocional y la reducción de los conflictos, una perspectiva que supone la existencia de un patrón de medida de lo real (Lacan [1958a] (2011,

pp.565-571) vinculado a la noción tradicional de bien, tal como lo destaca: *Henos aquí pues en el principio maligno de ese poder siempre abierto a una dirección ciega. Es el poder de hacer el bien* (Lacan [1958a] (2011) p.609).

Luego, en el seminario 6 es posible encontrar una crítica a la tradición hedonista que relaciona el bien con el placer, distinguiéndola como una ética del amo, tal como lo desarrolla en el seminario posterior en el marco de la *ética aristotélica* (Lacan [1958-59] (2014) pp. 14s.) que luego define como una *ciencia del carácter* (Lacan, [1959-1960] (2007) p.20)

Frente a ello, Lacan plantea una práctica analítica que no se oriente a la adaptación o dirección del paciente, en línea con su concepto de sujeto cuya *falta en ser es estructurante del deseo* (Lacan [1958a] (2011) p. 593-607).

Posteriormente, en el seminario 7 (1959-1960) vincula este horizonte con el trabajo del analista, su responsabilidad respecto de los valores supuestos y el modo en que responde a la demanda de los pacientes a partir de sus profundizaciones en el *universo de la falta* (Lacan [1959-1960] (2007) pp.10). En este contexto aborda críticamente las tradiciones filosóficas éticas fundamentales, de Aristóteles a Kant, para poner en evidencia cierto rechazo al cuerpo en sus relaciones con el goce.

De esta manera, se propone preservar el lugar del deseo en la dirección de la cura, al modo de una práctica orientada a la admisión y asunción de la falta que constituye al sujeto. Ello se manifiesta allí como interpretación de las especificaciones freudianas respecto a la castración como roca base del análisis. En este sentido, sostiene:

(...) porque en los dos casos su deseo está en otra parte: es el de serlo, y es preciso que el hombre, masculino o femenino, acepte tenerlo y no tenerlo, a partir del descubrimiento de que no lo es. Aquí se inscribe esa Spaltung última (...), la solución del análisis «infinito», cuando su muerte puso en ella la palabra Nada (Lacan [1958 a] (2011) p.611)

3.1. d.- Lenguaje y subjetividad.

Ahora bien, para precisar estas relaciones entre el concepto de sujeto y las elaboraciones en torno al deseo en estos primeros seminarios, aquí se entiende relevante desarrollar las implicaciones respectivas en su teoría del lenguaje. Como se ha visto, en estas

elaboraciones Lacan define la subjetividad como un sistema organizado de símbolos que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido. De este modo, reelabora la perspectiva de Freud a partir de un enfoque racional de la experiencia constitutiva de la relación entre sujeto y sentido. No obstante, aclara los alcances de esta relación:

La vida es eso: un rodeo, un rodeo obstinado, por sí mismo transitorio, caduco y desprovisto de significación. ¿Por qué razón en ese punto de sus manifestaciones llamado hombre, algo se produce que insiste a través de esa vida y que se llama sentido? Nosotros le decimos humano, pero, ¿es eso tan seguro? ¿es tan humano el sentido? Un sentido es un orden, es decir, un surgimiento. Un sentido es un orden que surge. En él una vida insiste en entrar, pero él expresa quizás algo que está totalmente más allá de ella, pues cuando vamos a la raíz de esa vida, y detrás del drama del paso a la existencia, sólo encontramos la vida unida a la muerte (Lacan [1954-5] (2012) p.347).

Específicamente, desde finales de la década de 1950 es posible encontrar la distinción de tres vertientes que dan cuenta de la intervención de lo simbólico, el marco en que se constituye necesariamente el sujeto y sus posibilidades de variación (Lacan [1955-1956](1991)pp.109;218-225) , esto es, la manera en que el sujeto fue nombrado y fundado como un vacío entre significantes(Lacan [1954-1955](2012)pp.263-307), lo cual supone un doble carácter de determinación y variación. Al respecto, Lacan afirma que si bien los dados del destino de cada sujeto ya están jugados, ello es *sin perjuicio de que podamos volver a tomar los dados y tirarlos de nuevo* (Lacan [1954-1955] (2012) p.329).En tal sentido, el autor destaca hasta el final de su enseñanza el carácter determinante del lazo con el Otro simbólico para pensar las relaciones entre el azar y el destino:

Las casualidades nos empujan a diestra y siniestra, y con ellas construimos nuestro destino, porque somos nosotros quienes lo trenzamos como tal. Hacemos de ellas nuestro destino porque hablamos. Creemos que decimos lo que queremos, pero es lo que han querido los otros, más específicamente nuestra familia, que nos habla. Este no debe entenderse como un complemento directo. Somos hablados y, debido a esto, hacemos de las casualidades que nos empujan algo tramado. (Lacan, [1975-1976] (2006), p.160).

En sus primeras elaboraciones el autor presenta combinatorias de series de significantes, merced a un corte en un lugar de tal combinatoria. Ese corte representa el movimiento que precede a cada sujeto, o bien, a los significantes que lo preceden, al tiempo que permite dar cuenta del *carácter discontinuo* del mismo (Negro, 2009, pp.4ss.). Tenemos aquí un corte en la cadena signifiante que permite distinguir un ámbito de contingencia: en esta perspectiva, la emergencia del sujeto remite a una dinámica contingente. Asimismo, con la nominación se forma un pacto entre sujetos respecto a los objetos, y con ello, surge un mundo común. Por esta vía el sujeto logra hablar más allá del yo y su dinámica especular aunque con el mismo carácter contingente, tal como se pone de manifiesto en este fragmento:

Si el sujeto humano no denomina (...) En primer lugar las especies principales, si los sujetos no se ponen de acuerdo sobre este reconocimiento, no hay mundo alguno, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse más de un instante (Lacan [1954-1955] (2012) p. 257)

Posteriormente, el autor define al signifiante como aquél que representa al sujeto para otro signifiante. Por esta vía, en el seminario 9, lo contrapone al signo: *El signifiante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro signifiante* (Lacan [1961-1962], clase 12/12). Desde aquí es posible precisar su lógica subyacente: el signifiante vale por su posición y carácter de representante, evocando la ausencia del otro por medio de su presencia. Precisamente por manifestarse como diferencia, el signifiante es no sustancial. Del mismo modo, el sujeto no remite a una sustancia, ni puede ser completamente definible por la operación de representación del signifiante: ningún signifiante logra representar al sujeto por completo, sino solo su lógica que remite a la circulación de significantes en la cadena respectiva.

Con este enfoque, el sujeto adviene en el individuo humano por la injerencia del lenguaje en el organismo, que simultáneamente constituye la dimensión del Otro como *tesoro de significantes* (Lacan [1957-1958] (2005) p.121). La cadena simbólica representa y organiza a un sujeto, que ocupa en ella su lugar desempeñando un papel, mientras se organiza de acuerdo a leyes. Como se ha visto, en el seno de esta cadena, el deseo cumple una función dinámica.

Tal y como lo articula en el tetrádico esquema L del Seminario 2 , Lacan articula el lugar del sujeto en el análisis (S), que no es el sujeto en su totalidad sino en su abertura por la

palabra, aunque allí el eje imaginario se superpone al eje simbólico(Cfr. Lacan [1953-1954](2006)p.365).

Como se ha visto, este sujeto se ve en el otro (a), bajo la forma del otro especular ve a un semejante superpuesto a su yo (a'). En el marco de este eje especular, Lacan distingue el plano del muro del lenguaje y sus dos tópicos para la palabra: por una parte, más acá de este muro están los objetos nombrados dentro de la relación especular como sistema organizado, utilizando el lenguaje común entre los semejantes. Por otra parte, pueden darse relaciones propiamente intersubjetivas: aquellas donde el sujeto direcciona su palabra más allá del muro del lenguaje, dirigiéndose al Otro que no conoce ni anticipa, tal y como ocurre en la experiencia de análisis. De este modo, en la práctica analítica, se procura el paso a una verdadera palabra que reúna al sujeto a) con otro sujeto, b) del otro lado del muro del lenguaje. Con ello, el registro simbólico tiene primacía del porvenir de creación, en tanto es asumido por el sujeto, en especial, dada *su posibilidad de poner en juego el profundo sinsentido de todo uso del sentido* (Lacan, [1956-7] (2002) p.294).

Así, en estos primeros tramos de esta enseñanza su concepto de sujeto descentrado y escindido se presenta como una reelaboración de la perspectiva en torno a la concepción del yo en los trabajos de Freud: en lugar de situarlo en relación a la conciencia o la acción intencional, como en el caso de la fenomenología de Husserl, el autor lo inscribe en las dinámicas de sentido y como emergente del intervalo en el deslizamiento de significantes en la producción de significado (Ogilvie, 2000, pp. 44s.).

De este modo, el sujeto aquí no remite al ser humano, la persona, el individuo o el yo, es decir, *no tiene un estatuto óptico ni empírico*, sino que es un efecto (discontinuo) de sentido, y con ello, revela el carácter contingente de su emergencia (Márques Rodilla, 2001, pp.41s.). Con esto se contrapone al cogito cartesiano, desplazando su comprensión de base: ni racional, ni auto-centrado, ni en remisión a una identidad estable. En este marco, el análisis promueve una desarticulación entre significante y significado que promueva no solo la vacilación de identificaciones cristalizadas en el yo imaginario, sino también el trastocamiento del lugar del sujeto como efecto de esa articulación(Jiménez,2009,p.175).

Ello tiene como correlato un enfoque respecto del marco electivo o la praxis del sujeto determinado de esta manera. En tal sentido se destacan las puntualizaciones respecto de lo que entiende como elección forzada, que ilustra con el célebre análisis de la frase *la bolsa o la vida* (Lacan [1964] (2015), p.220): si el sujeto se inscribe en una alienación irreductible en la cadena significativa, entonces todo acto se da en ciertas coordenadas irreductibles de la subjetividad.

Ahora bien, desde aquí es posible situar una primera comprensión en torno a las relaciones del sí mismo del sujeto, a partir de estas dinámicas en torno a su falta en ser. Aquí Lacan subraya que la cuestión de la práctica psicoanalítica es relativa a la variabilidad de la posición correlativa a una historia con los otros. Como se verá , hacia el final de su enseñanza es posible situar aquí un marco de singularidad relativa a la escucha del goce, allí donde un sujeto tiene que crearse un lugar, afirmar la singularidad de su existencia y vivir conforme a su deseo , en vistas de la obtención de una *diferencia* , para lo cual debe ganar una distancia :

El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él (Lacan [1964] (2015) p.284)

Es precisamente por la vía de esta diferencia absoluta por donde es posible seguir las consideraciones de Lacan en torno a la singularidad. En esta época de sus elaboraciones las consideraciones en torno a la dinámica entre variable e invariable y el acto singular del sujeto remiten a la cuestión del deseo, a tal punto que la clínica respectiva se ve impelida a rechazar el discurso de época dominante: a un sujeto no se le puede producir, pues allí hay una dimensión inapropiable que escapa a la generalización y totalización. Ello implica una posición teórica y política respecto con las terapias centradas en el yo, comportamentales o cognitivo-conductuales que se apoyan en protocolos de evaluación y clasificación, en un claro rechazo a esta comprensión de la subjetividad. La clínica lacaniana, en cambio, pone el acento en la dimensión del sujeto que escapa a los protocolos de clasificación, más aún cuando el deseo señala el marco donde lo *insondable e innombrable del sujeto* insiste en su errante figuración (Soler, 1996, pp. 87 ss.).

3.2.- La puesta en cuestión de la contingencia.

A diferencia a las discusiones en torno a la metafísica de la subjetividad en Heidegger o Sartre , y de las consideraciones de Freud en torno a la individualidad, es posible distinguir en este enfoque de Lacan un punto de partida diferencial que reorienta y condiciona la comprensión respectiva sea en torno a la singularidad, sea en torno a la contingencia.

En tal sentido se torna necesario distinguir el marco para la contingencia en estas primeras elaboraciones de Lacan, en especial, en vistas de su concepto propio de sujeto y sus posiciones teóricas respecto de las tentativas ontológicas tradicionales.

Como se ha desarrollado en la introducción de esta investigación, la comprensión de la contingencia remite a un corte en la determinación y su sucesión, que se vincula al ámbito de lo posible de todo aquello que es o existe. En ese marco, la comprensión sustancialista del sujeto y su vinculación a la metafísica que concibe al ser en tanto mera presencia, sea en las elaboraciones filosóficas del siglo XX , o en las bases comprensivas de la ciencia moderna, manifiesta correlaciones con dicho concepto de contingencia, tal y como puede distinguirse en las elaboraciones de Heidegger y Sartre del primer capítulo, o en los primeros trabajos de Freud vistos en el segundo capítulo.

No obstante, la concepción de un sujeto escindido, en el marco de las dinámicas significantes en la perspectiva de Lacan, no permite una remisión directa a una determinación que permita dar con una fórmula específica de contingencia. En este primer período imaginario-simbólico de Lacan, se trata más bien en variantes e invariantes en torno a la posición del sujeto respecto de la cadena signifiante. En especial, con sus reelaboraciones de la obra de Freud es posible distinguir una inversión en la teoría de la neurosis: se trata aquí de una determinación primera que puede articular un pasaje a la contingencia en su posición y sintomatología.

Como se verá a continuación es posible circunscribir un conjunto de distinciones y desplazamientos en la última enseñanza de Lacan que permiten cotejar el alcance de este punto de partida diferencial: sus consideraciones en torno a las fijaciones pulsionales y las relaciones entre el goce y el cuerpo, no parecen remitir a una comprensión tradicional de la contingencia, sino una dinámica irreductible entre lo variante e invariante del goce y del síntoma, cuya combinatoria cifra la singularidad en cada sujeto. En este marco, la consideración primaria que se desplaza del sujeto al *parlêtre* da cuenta de una comprensión en torno a la singularidad que aquí se entiende como una puesta en cuestión de los fundamentos de las perspectivas tradicionales del pensamiento occidental.

Capítulo 4. La singularidad, el cuerpo y el goce en la última enseñanza de Lacan.

Una transición de aquella perspectiva imaginario-simbólica de la primera enseñanza de Lacan puede ubicarse en el *seminario 10, La angustia* (1962-3), a partir de las reelaboraciones del objeto de deseo, la falta y el modelo óptico, las cuales permiten circunscribir al objeto a (*objet petit a*) atendiendo su carácter no especular ni significantizable, que se manifiesta correlativo con el afecto de la angustia como su vía de acceso más propicia. La desmitologización edípica que profundiza su despliegue en este seminario, junto al recurso de la topología para dar cuenta de la inscripción del objeto en el campo de lo real y de las superficies/ bordes del cuerpo, le permiten a Lacan pensar las relaciones entre goce y pulsión desde una perspectiva diferente de las dinámicas del deseo en su enseñanza anterior. En este sentido, la pulsión se desliga del principio del placer y del objeto imaginario, para repensar las relaciones económicas del goce con la satisfacción pulsional.

La radicalización de esta orientación de la clínica se distingue entre el *seminario 20, Aún* (1972-3) y en el *seminario 23, El Sinthome* (1975-6), donde Lacan desarrolla las relaciones entre goce, pulsión y real, poniendo especial atención al eje goce-síntoma como propia de la respectiva comprensión del final de análisis. En este marco, la clínica orientada a lo real se encuentra con la necesidad de distinguir el programa de goce del sujeto, desde cuyo desplazamiento se podrá reconocer variaciones del circuito pulsional al comienzo, durante y al final de su análisis.

En este contexto, Lacan diferencia el neologismo *parlêtre* del concepto de sujeto, en especial, al destacar su carácter pre-subjetivo ligado al goce de aquello que denomina apalabra (*apparole*), esto es, la manifestación del decir que no va dirigida a nadie sino que remite al propio circuito de goce. En este contexto distingue la relevancia de marcas en el cuerpo que repercuten en los modos específicos de goce.

En esta línea, en su última enseñanza es posible encontrar una reelaboración de sus primeros tratamientos del cuerpo como imagen: la imagen corporal se desestabiliza, sostiene y singulariza por las irrupciones, trazas o trayectorias de goce allí inscriptas. Estas trazas/marcas (posibles por el orden significante) pueden entenderse como producto del paso,

borramiento y retorno que el goce realiza en el cuerpo , los cuales cuestionan la estabilidad de la imagen, al tiempo que la sostienen.

Estas distinciones y desplazamientos abren las vías de una clínica nodal correlativa a una comprensión del fin de análisis, en un contexto donde tiene lugar la relación fundamental con el *sinthome*.

En estas elaboraciones, el goce, inscripto en el tránsito de una pulsión circular que solo busca autosatisfacerse, es comprendido también como inherente a la palabra y el lenguaje. Es decir, el goce media de un modo disruptivo, en diferentes relaciones: entre significante y significado; entre fuga y sentido; entre identificación y significante amo; en la gramática del fantasma; en las tentativas comunicacionales, etc. Así, el pasaje de la última enseñanza considera el lenguaje no como estructura sino como *ensamblaje* o *aparato* (Lacan, [1972-3] (1981) pp.69s.), cuya función es asegurar el goce en su tentativa de recuperación de su menoscabo ineludible. Es por la comprensión de esta mediación discontinua en el seno de toda dinámica de sentido que Lacan se desplaza al paradigma de la no-relación: una ausencia de relación irreductible y primaria interrumpe toda articulación y, al mismo tiempo, es promotora del carácter dinámico del aparato de lenguaje. Esto le permite distinguir un elemento no cifrable que genera un empuje al ciframiento: la *no relación sexual* (Lacan, [1972-3] (1981) pp.16s; 32s.). En este contexto, la interpretación en análisis es un intento de poner coto a este autismo del goce, de esbozar una proximidad al Otro, o bien, de instaurarlo sin más.

En este capítulo se realizará un recorrido y análisis de estas cuestiones fundamentales relativas a la singularidad en los trabajos y seminarios de la última enseñanza de Lacan .Específicamente, en un primer apartado se abordarán sus especificaciones sobre el goce y el cuerpo que se orientan hacia su última enseñanza. En el segundo apartado se realizarán un conjunto de articulaciones con sus desarrollos de las fórmulas de la sexuación y las orientaciones de la cura en la clínica de la neurosis.

Con este recorrido se buscará, por un lado, demostrar el carácter de continuidad y desarrollo en los diferentes momentos de la enseñanza de Lacan, en el marco del desplazamiento desde la perspectiva socio-comunitaria en su primera enseñanza; por otro, se propone distinguir y analizar las orientaciones clínicas respectivas, en vistas de una vinculación con las fórmulas de la sexuación para su perspectiva de las neurosis.

4.1.- Consideraciones en torno al goce.

A continuación se analizarán con detenimiento estas especificaciones fundamentales entre el concepto de sujeto y las relaciones cuerpo-goce en sus elaboraciones posteriores a 1960. En primer lugar se abordará el estatuto que el goce adquiere en sus análisis hasta articularse en su enseñanza orientada por lo real. En segundo lugar, se distinguirán los abordajes principales que realiza en torno al cuerpo desde la perspectiva de los tres registros (R,S,I). Finalmente se cotejará, por un lado, si es posible situar una comprensión de la singularidad en las dilucidaciones en torno al *sinthome*, por otro, en qué medida la consideración de la relación goce-cuerpo implica un margen para las dinámicas de lo variante-invariante y si ello puede articularse en un enfoque o perspectiva en torno a la contingencia del *parlêtre*.

En efecto, las consideraciones sobre el goce (*jouissance*) atraviesan diversos momentos de la enseñanza de Lacan, especialmente en sus relaciones con el registro de lo simbólico y de lo real. En el primer caso Lacan distingue el carácter derivado del goce respecto al significante, como un efecto de éste operando sobre el cuerpo. Si en este primer momento se presenta articulado en la dialéctica del deseo, luego este autor especifica su ligazón con el registro de lo real, situado por fuera de lo simbólico e imaginario. Este concepto primero es abordado desde la perspectiva energética de Freud, tal como sucede en el seminario 7, al equipararse con la satisfacción pulsional. Así lo especifica en este pasaje:

(...)Problema del goce en tanto que éste se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión (Lacan [1959-60] (2007) p. 253).

Luego se propone tomar cierta distancia de aquel enfoque, para priorizar la cuestión de lo escrito del goce y las estructuras lógicas que permiten situarlo en el discurso, a partir de un desplazamiento en su enseñanza que va de la prioridad *del mito a la estructura* (Lacan [1969-1970] (2012) pp.125 ss.) en el discurso y la teoría psicoanalítica.

Esta categorización se articula como una recepción y relectura de las dilucidaciones de Freud en torno a las pulsiones más allá del principio de placer y a los modos de satisfacción de los síntomas. En este sentido, el goce no sólo remite al sufrimiento como formas de satisfacción o a las fuerzas pulsionales destructivas, sino también a sus efectos y

relatos por parte del sujeto .Ello implica su articulación en un decir que pone en evidencia un carácter ambiguo : por un lado, la alteridad enunciativa y corporal en un sujeto que revelan sus marcos de desposesión e impropiedad respecto a lo que percibe como su sí mismo; por otro, se manifiesta como condición de la experiencia con el cuerpo, los otros y el medio.

En este sentido, Lacan distingue modos de goce, entre los cuales se destacan: fálico, del Otro, femenino, entre otros. En todo caso, más allá del campo de la necesidad, se trata de una satisfacción pulsional sustitutiva en el displacer de los síntomas y el sufrimiento correlativo. Precisamente por ello el autor subraya en una célebre frase que, a pesar de (y merced a) su padecer, *el sujeto siempre es feliz* (Lacan [1974a] (1988) p.526).

Ahora bien, el goce sólo es parcialmente aprehensible a partir de la estructura del lenguaje. En este marco, el sujeto como efecto del significante se encuentra marcado por una pérdida primaria de goce que lo constituye. Dado que esta dinámica de pérdida-constitución se da en el intervalo del efecto sujeto entre significantes es posible comprender o situar el goce en la interdicción , en aquello que se dice o manifiesta entre significantes, en aquello prohibido, rechazado, entredicho. De esta manera, con la relación cuerpo-goce-significante se introduce la dimensión de la pérdida, lo cual abre una vía para los caminos del deseo. Más aún: si por un lado, el significante se revela también como un medio de recuperación de goce por objetos y zonas del cuerpo determinadas; por otro, Lacan subraya que el goce de la pulsión es siempre parcial. Con ello, en línea con Freud, es posible desarrollar una clínica que parte de la imposibilidad de la satisfacción total de la pulsión, correlativo con el acceso a un goce no-todo, esto es, nunca total, pleno ni definitivo.

Estas especificaciones son desarrolladas desde diversas perspectivas a lo largo de su enseñanza. Para un primer recorrido respectivo es posible situarse en el seminario 7 (1959-1960) : allí las relaciones del sujeto con aquello que lo trasciende se sitúan en primer lugar a partir de La Cosa (*das Ding*).Esta categoría , en línea comprensiva con el noúmeno de Kant y con las distinciones entre cosa-objeto de Heidegger (Heidegger 1950/2011, pp.121ss.), remite a una dimensión de lo inquietante no-simbolizable que el sujeto trata de mantener a distancia (con la ley moral , el deseo, etc.).En el mismo seminario, este autor articula esta dimensión con el *objeto a* y el goce, a partir de las dilucidaciones de Freud en 1920 (Lacan [1959-1960] (2007) pp.223s.). En ambos casos distingue la imposibilidad de una acceso directo, ni siquiera por vía de la transgresión. Para dar cuenta de ello lo ilustra con el caso de Antígona, quién sacrifica su ser para mantener el *Até* familiar (su extravío, fatalidad), una transgresión que solo *perpetúa, eterniza, inmortaliza ese Até* (Lacan [1959-1960] (2007) p.339).

Posteriormente, en sus seminarios entre 1968-1970, Lacan especifica esta dimensión en aquello que se manifiesta como excedente de la red significante, precisamente allí donde identifica el plus-de-goce (*plus-de-jouir*) como medio de recuperación de goce por la vía significante (Lacan [1969-1970] (2012) pp.18ss.). En especial, en el seminario 16 (1968-1969), Lacan diferencia el plus-de-goce como otra función del *objeto a*, a partir de sus consideraciones de la falta irreductible en el Otro y su inconsistencia que implica una imposibilidad de cierre discursivo, así como también una pérdida o renuncia inicial de goce, esto es, aquél resto de goce que queda fuera de la mortificación significante, pero que conserva la huella del significante. Al respecto, especifica:

Este es el significante por el cual aparece la profunda incompletud de lo que se produce como lugar del Otro (...) El lugar del Otro evacuado del goce no es tan solo (...) sino algo que en sí mismo está estructurado por la incidencia del significante. Esto es precisamente lo que introduce esta falta, esta barra, este hiato, este agujero, que se distingue con el título de objeto a (Lacan [1968-69] (2011) p. 231)

Como puede distinguirse el concepto de goce es elaborado aquí en función de la pérdida, como resultado de la renuncia al goce por efecto del discurso que, sin embargo, mantiene sus ligazones con éste. Así lo especifica en relación al sí mismo del sujeto:

(...) el sujeto no podría reencontrarse con su representante significante sin que tenga lugar esta pérdida en la identidad que se llama, hablando con propiedad, el objeto a (...) Gracias a esto no se identifica nada de ese algo que es el recurso al goce, donde, por virtud del signo, algo distinto viene a su lugar, es decir, el rasgo que lo marca. Nada se produce allí sin que un objeto se pierda en ese sitio. Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante (...) En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. Algo está perdido y se llama plus-de-gozar (Lacan [1968-69] (2011, p.20).

Asimismo, el autor retoma en seminarios de su última enseñanza la cuestión del goce desde una perspectiva jurídica para destacar su inutilidad por fuera de las relaciones socio-simbólicas. Allí subraya: *El goce es lo que no sirve para nada (Lacan [1972-73] (1981) p.*

11). No obstante el goce evidencia relaciones con el lenguaje y con el cuerpo: gozar del cuerpo implica tanto una relación con el propio cuerpo como con el de Otro: *no se goza sino corporeizándolo de manera significativa* (Lacan [1972-73] (1981) pp.32s.), aunque en ningún caso remite a un signo de amor y de don, pues el goce no remite más que a sí mismo.

Es por ello que en su enseñanza de la década de 1970 es posible distinguir una clínica de lo real del goce, en una dirección de la cura que apunta a un más allá de la dimensión socio-comunitaria. Específicamente, en el seminario 20 (1972-1973) este autor distingue dos tipos de goce a partir del reconocimiento de un resto no simbolizable ni representable: el goce fálico y el goce Otro. En el primer caso se trata del goce del falo, entendido como significante de la falta en el Otro, que permite ordenar el discurso: ante la inconsistencia del Otro, Lacan identifica un significante que viene al lugar de esa falta para asegurar las significaciones y el sentido. Tanto en hombres como en mujeres, este goce remite a la tentativa de comprensión y explicación de la experiencia, esto es, a su faceta vinculada a la palabra que permite operar por la vía del lenguaje. No obstante, se especifica como un goce autoerótico (el *gocce del idiota*, subraya Lacan) pues termina por desligarse de la relación con el Otro (Lacan, [1972-1973] (1981) pp.17s.; 98).

En el segundo caso se trata de un goce femenino e independiente del goce fálico, que este autor caracteriza como enigmático e inefable por desplegarse en una dimensión más allá del sentido. No obstante, dado que el goce no se reduce a la anatomía, este goce femenino puede experimentarse tanto por mujeres como por varones. Al respecto es posible reconocer una figuración respectiva a partir del éxtasis místico en la escultura de Bernini (*El éxtasis de Santa Teresa*), allí donde Lacan especifica el disfrute y *sufrimiento ilimitado del místico*, del que nada puede decir aunque lo experimente en su cuerpo (Lacan [1972-1973] (1981) pp.79-93).

Ahora bien, dicho carácter irreductible de la relación lenguaje-sujeto-cuerpo aparta al psicoanálisis de una práctica de corrección, educación o acotamiento que conciba al goce desde una perspectiva patológica. Es por ello que se pueden encontrar discusiones en torno a la clínica y tratamiento del goce: acotarlo o reconquistarlo supone un domeñamiento que se inscribe en toda tentativa de educación. Frente a ello, el psicoanálisis desde Freud da cuenta de una dimensión pulsional que insiste y retorna con más fuerza al intentar reducirlo o contenerlo. En este marco, si todo síntoma produce y elabora un goce, entonces esta clínica no puede pretender alcanzar equilibrios y funcionamientos correctos. Siguiendo a Freud, el equilibrio, pacificación y aplacamiento pleno sólo es posible en la muerte, el estado anterior a toda dinámica pulsional. Por el contrario, estas elaboraciones de Lacan parten del

desequilibrio y desposesión primaria del sujeto, para destacar el carácter suscitador y dinamizante de la falta. Como se sigue de ello, esta concepción del goce condiciona la intervención del analista y supone una orientación ética para su práctica.

En este sentido se encuentran discusiones en torno al marco de responsabilidad o *maniobra subjetiva* respecto a las modalidades de goce y las marcas en el cuerpo respectivas (Bonoris, 2016, pp.129 ss.).En especial si se considera que el goce se origina en el discurso (Lacan [1969-1970] (2012) pp.73-79.): como producto de la encarnación del lenguaje, el goce en ningún caso remite a la responsabilidad subjetiva del analizante. Más aún si se considera que la dimensión pre-subjetiva del *parlêtre* remite a una dinámica del inconsciente y no del sujeto. Tal y como sugiere en este pasaje:

Ustedes no gozan más que de sus fantasmas. He aquí lo que brindaría alcance al idealismo, que por otra parte nadie, a pesar de que sea incontestable, toma en serio. Lo importante es que sus fantasmas los gozan (Lacan [1971-72] (2014) p. 111).

En su relación ineludible con el lenguaje , el goce implica una necesidad lógica ligada a un discurso , por ello, la clínica más que a un contenido debe atenderse la forma lógica, siguiendo allí la dinámica entre lo variable e invariable que Lacan especifica: *el discurso se aproxima al goce sin cesar, porque en él se origina. Y lo turba cada vez que trata de volver a ese origen* (Lacan [1969-1970] (2012) p. 74) .Así, hacia el final de su enseñanza, el análisis se orienta a la dilucidación de las constantes irreductibles del discurso del sujeto, reduciendo el sentido del síntoma para dejar expuesta la letra en su irreductibilidad, esto es, las marcas y trazas de escritura desde donde surgen las condiciones de goce. Más que responsabilidad subjetiva , se trata aquí de una pregunta por las condiciones de goce y sus marcas en el cuerpo. Así resume la orientación para la intervención analítica:

Se trata de reproducir este significante a partir de lo que fue su florecimiento. Constituir un modelo de la neurosis es, en suma, la operación del discurso analítico. ¿Por qué? En la medida en que le quita la dosis de goce. El goce exige en efecto el privilegio, no hay dos maneras de proceder para cada uno. Toda reduplicación lo mata. Solo sobrevive si su repetición es vana, es decir, siempre la misma. La introducción del modelo es lo que acaba con esta repetición vana. Una repetición acabada lo disuelve, por ser una repetición simplificada (Lacan, [1971-72] (2014) p. 150).

4.2- De la perspectiva social a la relación cuerpo-goce.

Ahora bien, estas consideraciones se encuentran imbricadas con sus diferentes abordajes de la relación entre sujeto y cuerpo, en el marco de su retorno a las elaboraciones de Freud. Como se verá a continuación, el desplazamiento de la perspectiva anatómica del cuerpo en el enfoque de Freud es radicalizado en la enseñanza de Lacan, en especial, a partir de su abordaje del cuerpo desde los tres registros, en diferentes momentos de su enseñanza.

4.2. a.-Primeros enfoques sobre el cuerpo.

En efecto, en aquellas elaboraciones freudianas se pone de manifiesto un cuerpo, o mejor, una corporalidad por fuera del marco comprensivo de la medicina: desde 1893 Freud comienza a concebir una serie de elementos intervinientes en el organismo que no permiten reducirlo a sus aspectos físico-biológicos. Más aún cuando identifica que la palabra transforma y altera el cuerpo, no solo por las afecciones corporales, sino también por darle articulación en el lenguaje, tal y como se evidencia en sus trabajos con pacientes histéricas:

(...) la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella (Freud [1893] (2011) p.206).

Así advierte dimensiones del cuerpo que no solo son desconocidas por la biología, sino también por sus pacientes. Como se ha visto, aquí el síntoma tampoco se articula sólo en la anatomía de nervios y músculos, sino que implica un cuerpo que se satisface por distintas vías y que se estructura en distintas zonas erógenas. En este sentido, Freud articula su célebre sintagma: *La anatomía es el destino* (Freud [1925b] (2000, p.185), en referencia a las dinámicas pulsionales. En tal sentido, su distinción entre el aspecto *psíquico* del síntoma (fantasía, representación) y el aspecto *energético* (empuje pulsional) permite poner en evidencia el anclaje somático-corporal del mismo (Freud [1905] (2011) pp.36ss.), al tiempo que permite circunscribir la fijación libidinal y su fuerza constante.

No obstante, en esta perspectiva la cuestión del cuerpo se encuentra ligada al yo y se manifiesta atravesado por el lenguaje, poniendo allí de manifiesto una limitación o aspecto invariante irreductible. En efecto, en el capítulo anterior se ha visto que en este enfoque las pulsiones no ligadas a lo psíquico insisten más allá de la experiencia en análisis, lo cual se especifica en sus trabajos de 1937: el aspecto pulsional-biológico no puede ser modificado ni eliminado en análisis. En tal sentido, la roca viva como lo incurable en la neurosis designa el punto ante lo cual el individuo deberá hacerse responsable de la satisfacción en el síntoma.

Ahora bien, Lacan retoma estas elaboraciones para articularlas en el marco de su concepto de sujeto y las relaciones con la teoría significante. Como se verá a continuación el autor concibe al cuerpo inicialmente atravesado por un goce que luego el lenguaje evacua parcialmente, pero dejando marcas y trazas que lo singularizan, lo que le permite contraponerse al sintagma de Freud. Así lo especifica una intérprete:

(...) la anatomía no es el destino, el destino es el discurso y eso es tan verdadero que toda la reelaboración que Lacan hace de Edipo es para decir que el sexo no es anatómico, para decir que hombre o mujer es un asunto del sujeto y que depende de la manera en que cada uno se inscribe en la función fálica (Soler, 1988, p.4).

Con ello, este autor radicaliza las dilucidaciones freudianas al comprenderlo más allá del organismo. En este sentido, es posible distinguir abordajes o tratamientos del cuerpo en la enseñanza de Lacan, según los tres registros que orientan sus distintos momentos²¹: el cuerpo como imagen, el cuerpo como deseo y el cuerpo vivificado por el goce. Esto permite identificar un desplazamiento comprensivo de fondo que va de un tratamiento ligado al ámbito socio-simbólico del cuerpo hacia una referencia al cuerpo propio, al cuerpo vinculado al goce imposible, en relación al inconsciente articulado en el *parlêtre*. En todo caso, a continuación se verá que estas concepciones del cuerpo no se excluyen mutuamente a lo largo de su enseñanza sino que se complementan (Conde Soto, 2017, p.9).

En detalle: se ha visto que en un primer momento la cuestión del cuerpo se liga a sus elaboraciones en torno al yo imaginario en el estadio del espejo. En este contexto entre 1936-1949, Lacan estudia las dinámicas especulares del cuerpo en línea con los estudios del narcisismo de Freud. Ello confluye luego en su formalización dentro del *modelo óptico* que

²¹ Los tres registros propuestos por Lacan para repensar las elaboraciones de Freud coexisten en toda su enseñanza, aunque reciben un tratamiento o énfasis diferencial en cada uno.

toma de la física (Lacan [1953-54] (2006); [1954-55] (2012)). Aquí el cuerpo como imagen adquiere un estatuto primario en sus trabajos, para luego poner en evidencia las dependencias de esta imagen con el registro simbólico y la lógica del significante.

En primer lugar, la dimensión imaginaria del cuerpo se articula en la indagación en torno a su configuración, allí donde el cuerpo alcanza una imagen estructurante y unitaria, lo que bien puede ser entendido como un *cuerpo que se calla*, absorto en su propia imagen (Leguil, 2017, pp.114ss.).

Desde este enfoque de su enseñanza, Lacan recurre a ejemplos y análisis con espejos para dar cuenta de dinámicas oscilantes donde el cuerpo se construye y se pierde por su dependencia de la imagen de otro.

En general con el esquema o modelo óptico pone de manifiesto el modo en que un elemento visible deja de verse. Allí, la figuración de un jarrón con flores (representante de la imagen del cuerpo) ocupa una representación de privilegio: su reflejo en el espejo cóncavo revela la constitución de una imagen real, en ambos lados del espejo. Al introducir un espejo plano, el sujeto capta reflejo de reflejos, pues se ubica en un punto de vista simbólico, que Lacan sitúa en el ideal del yo.

Desde allí ilustra cómo el sujeto queda capturado en la imagen de la imagen, mediante la creencia de la relación simétrica en ambos lados del espejo [entre $i(a)$ - $i'(a)$]. Esto le permite a Lacan dar cuenta del carácter primario de la dimensión simbólica, que aquí se muestra como sostén de lo imaginario y su dialéctica, al tiempo que permite representar un resto, una pieza suelta de esta disposición que remite a la dimensión de lo real (las flores - representantes de la pulsión parcial- y el jarrón escondido, solo percibido por su reflejo).

Con esta figuración óptica, Lacan da cuenta de una doble ilusión imaginaria: la de creer que el yo es la imagen del espejo y que el cuerpo le pertenece al sujeto. En ambos casos queda oculta una discordancia constitutiva relativa a lo real. Es por ello que, con los fenómenos de caída de lo imaginario, se producen en el sujeto efectos de fragmentación y desvanecimiento. Aquí la imagen permite darle consistencia a un cuerpo que primariamente se manifiesta orgánicamente fragmentado, descoordinado y sin orden: la imagen externa permite anticipar la unidad y ordenar este amasijo caótico de órganos.

En segundo lugar, el autor pone un énfasis en la dimensión significativa del cuerpo, ya no reductible a las leyes de la imagen, sino articulado en la lógica significativa, tal como lo subraya en el siguiente fragmento:

La palabra en efecto es un don del lenguaje y el lenguaje, en efecto, no es inmaterial, es cuerpo, cuerpo sutil, pero cuerpo al fin. Las palabras son tomadas en todas las imágenes corporales que captan al sujeto, pueden embarazar a la histórica, identificarse al objeto del penisneid, representar el trazo de orina de la ambición uretra o el excremento retenido del goce avaricioso (Lacan [1953] (2013) p.301)

Como se ha especificado, el registro de lo simbólico incluye la dimensión susceptible de efectos de significación: palabra, discurso, yo, cuerpo, relaciones con el medio, etc., al punto que la realidad se comprende aquí configurada desde los significantes que la ordenan y articulan en sus relaciones. Desde estas especificaciones, el cuerpo ya no remite a la anatomía ni exclusivamente a la imagen, sino a la organización que el lenguaje imprime sobre el organismo. Incluso el lenguaje permite la atribución de órganos:

Vuelvo, en primer lugar, al cuerpo de lo simbólico que de ningún modo hay que entender como metáfora. A prueba de que nada sino él aísla el cuerpo tomado en sentido intuitivo, sea aquel en el que el ser que en él se sostiene no sabe que es el lenguaje que se lo adjudica, hasta el punto de que no se constituiría si no pudiera hablar (Lacan [1974a] (1988) p. 18)

Además de concebirlo como cuerpo hablado, atravesado por deseos y enunciados, relatado y comprendido, este autor distingue el significante y la letra en el proceso de significantización del cuerpo, lo cual abre la posibilidad de concebirlo en su dimensión de escritura²² y enfocar sus dilucidaciones hacia la dimensión real del cuerpo. En este marco, designa el rasgo unario como significante sin par separado de la cadena significante, que diferencia de la letra en su inscripción fuera de sentido: si Lacan parte de la expresión *Einzig Zug* en *Psicología de las masas y análisis del yo*(1921) de Freud (Lacan, [1961-1962],p.37) para comprenderlo como soporte de la identificación que hace surgir al sujeto, por su parte , con la letra remite a ese *soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje* (Lacan[1957b](2013)p.463).

Así entendido, el cuerpo se relaciona con la letra, lo cual permite distinguir en sus seminarios de 1960-1962 la cuestión de la marcación como forma de inscripción. En ese

²² En *Lituraterre* (1971), Lacan distingue que la letra y la escritura se sitúan en el registro de lo real, por fuera del sentido y la significación, mientras en *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón después de Freud* (1957b) el autor identificó letra y fonema, para dar cuenta de la escritura como soporte que el discurso toma del lenguaje. En todo caso, con la letra refiere a un significante asemántico.

marco, Lacan aborda la identificación al ideal del yo y el rasgo unario como condición para que se produzca la captura en la imagen del sujeto: el rasgo unario le permite mostrar que el significante también se inscribe en el cuerpo, tanto como la dimensión socio-comunitaria del Otro. Ello implica concebir un cuerpo como texto que se produce y forma, cuya inscripción corporal implica bordes, agujeros, desgarraduras que representan la dimensión de lo real y que revelan el desencuentro irreductible entre sujeto y cuerpo.

Hacia el final de su enseñanza consolida una perspectiva donde lo escrito ya no pertenece al orden del significante. En este sentido, aquello que se inscribe en el cuerpo, sea significante o letra, tiene como correlato el hacer agujero. He aquí, precisamente, un énfasis diferencial respecto de sus elaboraciones anteriores: no hay inscripción sin agujero en el cuerpo. Esta superficie agujereada deja caer también un resto que permite analizar las relaciones entre cuerpo y goce. Así como destaca que no hay goce más que del cuerpo (lo cual presupone la relación a un otro), también subraya que el cuerpo se manifiesta atravesado por la pérdida y el deterioro. En esta perspectiva localiza el *objeto a* como deshecho del cuerpo (Lacan [1966-1967], clase 9/1), respecto de lo cual subraya:

(...)es decir, algo que precisamente no puede ser ni atribuido a un sujeto ni puesto en ningún sujeto, es algo que no es susceptible de más ni de menos, que no se introduce en ningún comparativo, en ningún signo de mayor o menor, o aún de más pequeño o igual (Lacan [1966-1967], clase de 21/5)

Y más adelante, agrega:

(...), o bien, Se trata de saber lo que hay bajo la forma de mi cuerpo (...) llamarlo "mi" tiene que ver con la relación de metáfora que fundaría, de la manera más elegante y más cómoda, con el goce que está en cuestión y que hace la dificultad del acto sexual (Lacan [1966-1967], 7/6/67)

En tercer lugar, Lacan pone un énfasis en el registro de lo real, en la dimensión que no puede ser dicha ni representada por el conjunto de los significantes: primero especificado como aquello que *resiste a la simbolización* (Lacan [1953-1954] (2006) pp.109s.) y luego como lo *imposible* (Lacan [1964] (2015) p.174). En la cuestión de lo corporal esta dimensión figura en agujeros que el sujeto busca tapar de diferentes maneras. Así, en el pasaje del

organismo al cuerpo simbólico algo se pierde, al tiempo que queda en un entrelugar exterior-interior que Lacan denomina *éxtimo* (Lacan [1959-1960] (2007) pp.157s.).

Específicamente , ya en el seminario 10 este autor pone el énfasis en el cuerpo erógeno para dar cuenta de aquella dimensión de lo corporal que no queda fijada en la imagen , al tiempo que profundiza en dicha caída del *objeto a* como resultado de la inscripción significante en el cuerpo. En la operación que el lenguaje realiza en el cuerpo se desprenden estos objetos que no pertenecen al orden orgánico y que Lacan entiende como objetos- causa del deseo. Desde este enfoque, el auténtico objeto de deseo no es su meta sino que está detrás del deseo. Tal como destaca:

Para fijar nuestro punto de mira, diré que el objeto a no debe situarse en nada que sea análogo a la intencionalidad de una noesis. En la intencionalidad del deseo, que debe distinguirse de aquélla, este objeto debe concebirse como la causa del deseo. Para retomar mi metáfora de hace un momento, el objeto está detrás del deseo (Lacan [1962-63] (2014) p. 114).

Es por ello que la relación del sujeto con su cuerpo remite a estos objetos- causa: una vía de recuperación parcial del goce evacuado por el lenguaje que se produce en zonas erógenas que condensan goce. De esta manera, el *objeto a* es aquél en torno al cual gira la pulsión del sujeto, articulado corporalmente en la voz, la mirada , las heces, el pecho materno , entre otros, con los cuales es posible una experiencia del cuerpo y una modalidad de circunscripción del goce²³.

Desde el seminario 11, Lacan comienza a dilucidar el inconsciente pulsional que se abre y cierra, el cual permite aislar un conjunto de significantes vinculados a él y un resto que no es significativo. En este contexto articula cuerpo y libido en la operación de alienación y separación. Lacan especifica aquí el doble movimiento que implica el efecto de significativo en el cuerpo: por un lado, la mortificación, desvitalización y pérdida de goce por la inscripción del Otro sobre el organismo (alienación significativo); por otro lado, la posibilidad de recuperación de goce a través de la aparición del objeto a, como resto no tomado por el significativo que permite recuperar algo de lo desvitalizado del cuerpo.

En este marco, si la intervención del significativo implica una pérdida/extracción de goce, es posible una recuperación parcial por medio del *objeto a* entendido aquí como *plus-*

²³ Para un análisis de la lógica del encuentro (*Tyché*) propia del objeto a, véase Imbriano, 2008, pp.7ss.

de-goce. Como se vio, reconocer la recuperación parcial, en objetos contorneados por la pulsión, implica un rechazo de la posibilidad de la recuperación total del goce.

4.2. b.- El cuerpo vivificado por el goce.

Finalmente estas especificaciones conducen a la consideración del carácter vivificado del cuerpo. Hacia finales de la década de 1960, Lacan puede distinguir entre el cuerpo orgánico y el cuerpo gozado, principalmente por medio de cuatro análisis diferentes: a) en el Seminario 11(1964) se distinguen sus elaboraciones en torno del mito de la laminilla (relativa a la pérdida en el cuerpo por ser superficie engendrada por un corte significativo) ;b) en el Seminario 12 (1964-65), es posible situar esta perspectiva del cuerpo en el marco de sus referencias a la voz; c)en el Seminario 13 (1965- 66), en un abordaje de la mirada en *Las Meninas* de Velazquez y de la función operativa de aquello que se oculta en la mirada ; d) en el Seminario 14 (1966-67),comienza sus desarrollos de las relaciones entre el cuerpo y el goce, en vistas de sus efectos de pérdida .

En este contexto, aquél objeto resto no especular se concibe como deriva o resultante de desgarros y agujeros en el cuerpo, como resto y pérdida del cuerpo resultante de su propia constitución imaginaria: la constitución del cuerpo imaginario-simbólica deja una libra de carne como resultado de su constitución:

(...) el pedazo carnal como tal arrancado a nosotros mismos (...) es ese pedazo en tanto que es lo que circula en el formalismo lógico tal como fue elaborado ya por nuestro trabajo del uso del significante. Es esa parte de nosotros mismos que está atrapada en la máquina y que es irrecuperable por siempre jamás. Objeto perdido en los diferentes niveles de la experiencia corporal donde se produce su corte, él es el soporte, el sustrato auténtico, de toda función de la causa. (...) Esa parte corporal de nosotros mismos, es esencialmente y por su función, parcial. Conviene recordar que es cuerpo y que nosotros somos objetales, lo cual implica que solo somos objetos del deseo, en cuanto cuerpos (Lacan [1962-63] (2014) p. 233)

En la misma línea se encuentran los desarrollos que conciben al cuerpo como ámbito de inscripción del significante y como superficie histórica de marcas, tal como distingue:

(...) desde el principio el cuerpo, muestra presencia de cuerpo animal, es el primer lugar donde meter inscripciones, el primer significante” (...) el cuerpo está hecho para que algo se inscriba que se llama la marca. El cuerpo está hecho para ser marcado, siempre se lo ha hecho y siempre el primer comienzo del gesto de amor es esbozar, más o menos, este gesto (Lacan [1966-1967], clase de 10/5)

Con estas últimas especificaciones ya no es posible afirmar la propiedad del cuerpo en primera persona: se trata de tener un cuerpo y no de serlo. Con ello, Lacan acentúa el desconocimiento de base respecto al cuerpo, que evidencia un desajuste con el yo y el sujeto (Lacan [1966-1967], 31/5/67). Más aún cuando distingue el carácter constitutivo de la falta, la desgarradura y los pliegues del cuerpo.

La radicalización de este enfoque puede situarse a partir del seminario 20 y el 23. En el primero de ellos el orden significante se presenta independiente del cuerpo, entendido aquí como una *sustancia gozante* (Lacan [1972-73] (1981) p.32). Con ello profundiza su desplazamiento de aquella concepción imaginaria del cuerpo en su primera enseñanza, para pensar al goce en su relación irreductible con cuerpo: en los márgenes y agujeros insiste un cuerpo vivificado por el goce, un *parlêtre* que necesita un cuerpo para gozar. De esta manera, Lacan entiende que el *cuerpo vivificado* (afectado por el goce) es *condición del goce* y del cuerpo hablante (Laurent, 2016).

En el segundo seminario se encuentra la descripción narrativa de Joyce de la separación de un cuerpo en una golpiza, lo cual evidencia su falta de consistencia y funcionamiento. A partir de ello Lacan distingue el cuerpo como *envoltorio* y *figura* respecto del organismo, para insistir en la ilusión del *parlêtre*: mientras cree que su cuerpo le pertenece siempre experimenta que éste se le escapa, que se manifiesta independiente de su voluntad, al punto que suele *levantar campamento* (Lacan [1975-1976] (2006) p.65), revelando así una consistencia que es tan provisoria como mental.

De esta manera se reconoce una vinculación entre cuerpo y sujeto, donde el goce se manifiesta excluido, incidente, perturbador, enigmático, amenazado, etc. Más aún, la función-sujeto se presenta correlativa a la constitución corporal, pues si aquella está ausente, entonces trastabilla la configuración corporal. En este caso el síntoma cumple una función de satisfacción sustitutiva que restituye el intervalo propio de la dimensión del sujeto.

En suma, desde este último enfoque, para que el cuerpo se sostenga y consolide en el medio es necesario que el goce emergente no permanezca ni se establezca en el cuerpo, sino

que se localice fuera del cuerpo .Esta dinámica interior/exterior del goce conduce a Lacan a representarlo en una topología singular: un cuerpo moebiano o kleiniano que permite dar cuenta de una superficie con pasajes y agujeros, para desplazar la representación de la clásica topología esférica. Posteriormente, el autor aborda la figura del toro, allí donde representa la relación estructural de exclusión interna del cuerpo caracterizado como superficie agujereada²⁴.

Con ello radicaliza su enfoque sobre la relación corporal: el cuerpo es del orden del malentendido, de lo que se escapa a la aprehensión definitiva, un cuerpo más allá del organismo que da consistencia al sujeto, una consistencia siempre esquiva y parcial. Como puede verse en este recorrido, estas relaciones entre cuerpo, goce y sujeto permiten reconocer una continuidad o complementariedad en los tres enfoques sobre el cuerpo en la enseñanza de Lacan. Asimismo, la relación irreductible entre cuerpo y goce da cuenta de un ámbito para lo invariante e irreductible en la clínica. Es precisamente este ámbito el que señala las puertas de la singularidad en la enseñanza de Lacan.

4.2. c.- La singularidad del *sinthome*.

En efecto, allí es posible situar la comprensión de la singularidad: un cuerpo vivificado por fuera de la lógica del significante y del sentido, más allá de las ilusiones imaginarias. Aquí, Lacan define el síntoma como un acontecimiento del cuerpo.

En tal sentido, en el seminario 23, Lacan acentúa su desplazamiento del Otro al Uno en su enfoque, lo que permite distinguir una identidad *sinthomal*: el paciente no se limita con decir lo que quisieron los otros, ni con ser hablado por su familia, sino que puede acceder a la consistencia singular del *sinthome*: esta identificación permite una liberación de las herencias del Otro después de haberlas recorrido. En este seminario el autor introduce el término en un juego de homofonía entre *symptome* (síntoma) y *saint homme* (hombre santo), en sintonía con la estrategia de Joyce de invención de neologismos y juegos de palabras.

En la clínica nodal de esta época, el *sinthome* remite al cuarto anillo que permite un anudamiento cuando se desprenden los otros tres (imaginario, simbólico, real), al modo de una suplencia para el anudamiento. Por una parte, se vincula al goce y permite el pasaje de lo simbólico a lo real; por otro, redobla lo simbólico en el nudo borromeo (Tendlarz, 2003).

²⁴ Especialmente en los seminarios 9 (1961-1962) y 24(1976-1977).

Precisamente en este marco, el último período de su enseñanza suplanta la euforia determinista del saber, por la promoción de un saber-hacer con la lengua (*lalengue*), designando así un pragmatismo superior que pone en evidencia un acuerdo siempre frágil, abierto a la contingencia. El encuentro entre *lalengue* y el cuerpo produce marcas y el *sinthome* designa la consistencia de éstas. El síntoma así se revela indisociable del cuerpo vivificado por el goce. Este neologismo es introducido en el seminario 19, para designar la articulación goce-significante como resto de la lengua en sentido saussuriano, al tiempo que le permite identificar el carácter de semblante del lenguaje.

Estas relaciones del *sinthome* con el sí mismo se enmarcan en la perspectiva de fin de análisis. Con ello, las elaboraciones de Lacan se apartan del *refuerzo yoico* o las *perspectivas de la excepción* propias de la discursividad hegemónica contemporánea (Schejtman, 2013, pp.320s.). Frente a la comprensión individualista de la excepcionalidad, la singularidad aquí deriva del pragmatismo resultante de una nueva relación con el síntoma. En este contexto, la necesidad de la tipología clínica se inscribe en la atención de la particularidad del analizante, del uno por uno, que en este enfoque toma distancia de la *clasificación homogeneizante y totalizante* propia de los discursos contemporáneos (Schejtman, 2013, pp.252 ss.). Más aún, dicha concepción de goce del síntoma supone también una singularidad correlativa del tipo clínico, por ejemplo, si se distingue el retorno en lo real del síntoma en la psicosis, de la letra del inconsciente que se escribe en el tratamiento de la neurosis, entre otras diferencias.

En suma, la orientación clínica hacia la singularidad, inscrita en la relación con el *sinthome* analítico, no implica una superación dialéctica o abandono de las elaboraciones de Lacan desde 1950. La orientación clínica por lo real presenta más bien una acentuación diferencial de la comprensión lacaniana del existente humano. En el marco de estas relaciones entre cuerpo y goce, se torna necesaria una dilucidación de estas cuestiones en el discurso psicoanalítico que permita verificar sus implicancias clínicas en cada posición sexual. El análisis de las relaciones con las fórmulas de la sexualización se muestra necesario no sólo en vistas de la orientación de la cura en psicoanálisis, sino también para circunscribir la eficacia terapéutica psicoanalítica en la época actual.

4.3.- Perspectivas clínicas y fórmulas de la sexualización.

Este apartado se detendrá en dos cuestiones centrales relativas a la comprensión lacaniana de la singularidad de su última enseñanza: las fórmulas de la sexualización y las orientaciones clínicas de las neurosis. En este marco, en primer lugar, se realizarán algunas

puntualizaciones sobre la perspectiva clínica de la histeria y la obsesión en ciertos momentos relevantes de la enseñanza de Lacan, desde sus diálogos con las elaboraciones de Freud. En segundo lugar, se analizarán las fórmulas de la sexuación como modo de articular lógicamente la diferencia sexual y de contribuir con el desplazamiento comprensivo tanto del binarismo tradicional, como de la corporalidad reducida a sus aspectos físico-anatómicos. Finalmente, se distinguirán las dos vertientes principales en su tematización de la técnica psicoanalítica y la orientación de la cura entendidas como modalidades de tratamiento de la singularidad humana.

Con este último recorrido se propone aquí dar cuenta de los puntos principales donde Lacan se desplaza de las herencias comprensivas de la metafísica de la subjetividad, a partir de su reelaboración del tratamiento freudiano de la individualidad. En particular se buscará cotejar en qué sentido es posible plantear una implicación subjetiva en análisis, en consideración de los marcos variables e invariables en la clínica, desde lo que aquí se distinguirá como la perspectiva postfundacional de su última enseñanza.

4.3. a.- Clínica de la neurosis.

A lo largo de su enseñanza, la perspectiva clínica de la neurosis desarrolla y amplía las elaboraciones freudianas respectivas, en el marco de sus especificaciones de los tres registros.

Como se vio en el capítulo precedente, en 1894 Freud distingue el mecanismo de defensa como primario para la formación de síntomas. En este contexto entiende la histeria como una modalidad defensiva que define como *conversión*, aquél proceso que traspone la energía de la representación intolerable en excitación somática/corporal (Freud [1894] (2012) p.80). Desde allí caracteriza su respectiva etiología en oposición a la neurosis obsesiva: en este caso, el trauma sexual infantil se experimenta con placer y en forma activa; por el contrario, en la histeria el trauma se vive en forma displacentera y pasiva. A principios de siglo ofrece algunas caracterizaciones complementarias: el *asco* como manifestación de rechazo a la sexualidad y como mecanismo de defensa (Freud [1905](2011)p.27); la *identificación histérica* como mecanismo de sus síntomas (Freud [1900](2014) p. 167), en sus dos vertientes : una identificación que distingue como regresiva y otra realizada a través del

síntoma(Freud, [1921](2010)pp.99-104) .En todo caso , estas distinciones las inscribe en el marco comprensivo de la psicopatología.

Por su parte, las elaboraciones respectivas de Lacan receptionan estas cuestiones desde diferentes enfoques. En general, este autor comienza con distinciones clínicas para reconocer la histeria como una estructura específica de la subjetividad, lo cual permite distinguir la *neurosis* histérica como efecto de la *estructura* histérica, hasta confluir finalmente en el carácter distintivo de la histeria como discurso, esto es, como modalidad de *lazo social* (Lacan, [1969-70] (2012)).

Específicamente, en sus primeras especificaciones Lacan toma aquellas referencias de Freud para distinguir los síntomas histéricos a partir de la noción de fragmentación corporal, tal como especifica en sus articulaciones en el estadio del espejo y sus caracterizaciones en torno al cuerpo fragmentado o escindido en la histeria:

(...) esa forma se muestra tangible en el plano orgánico mismo, en las líneas de fragilización que definen la anatomía fantásica, manifiesta en los síntomas de escisión esquizoide o de espasmo, de la histeria (Lacan [1949] (2013) p.90).

Posteriormente, el autor entiende esta noción como efecto de la incidencia del lenguaje sobre el cuerpo. Al respecto, distingue:

El hombre no piensa con su alma, como lo imagina el Filósofo. Piensa porque una estructura, la del lenguaje -la palabra lo comporta-, porque una estructura recorta su cuerpo, y sin que nada tenga que ver con la anatomía. Testigo: la histérica. Esta cizalla llega al alma con el síntoma obsesivo: pensamiento con el que alma se entorpece, no sabe qué hacer (Lacan [1973a] (2012) p.538).

Desde este último enfoque retoma las consideraciones sobre la identificación para diferenciar la pregunta latente y no articulada de cada una de las neurosis: si la pregunta por el ser distingue la obsesión; la pregunta por la sexualidad diferencia la histeria, lo cual puede articularse en la *identificación viril*, con el objeto de alcanzar una posible respuesta (Lacan [1956-1957] (2002) pp. 393s.). No obstante, esta pregunta no puede responderse: no hay significante para la mujer, por lo cual el acceso a la feminidad no puede lograrse por una relación de identificación con un significante dado. No obstante, la histeria encuentra una suplencia de esta falta simbólica a través de la identificación imaginaria al padre (Lacan

[1955-1956] (1991) p.245), como un modo de responder a *qué es ser una mujer* a partir de la posición desde la mirada masculina respectiva. Precisamente en este contexto de su enseñanza, Lacan retoma en los seminarios 3 y 4 las elaboraciones freudianas del caso Dora, para reelaborar las consideraciones de Freud sobre el componente homosexual de la histérica.

Otra tentativa de respuesta puede situarse en la proyección imaginaria de la posición femenina en otra mujer que encarna para ella la respuesta a la cuestión de la feminidad, tal y como lo desarrolla en su análisis del sueño freudiano de la bella carnicera en su texto *La dirección de la cura* (1958a). Allí Lacan desarrolla las tres identificaciones de la soñante: la *identificación histérica* (con el síntoma) entre ella y la amiga; la *identificación viril* con el marido y la *identificación con el falo* como significante del deseo (Lacan [1958a] (2011) pp.590-611).

Desde este enfoque y distinción, en las elaboraciones en torno a las fórmulas de la sexuación de su última enseñanza, este autor posiciona la histeria del lado hombre de las fórmulas (Schejtman, 2007, pp.241-256.).

En cuanto al deseo, por un lado, Lacan destaca el reconocimiento de la modalidad del deseo insatisfecho como parte de la estructura histérica, en el marco de tres modalidades estructurales: deseo *prevenido* (fobia); deseo *insatisfecho* (histeria); deseo *imposible* (neurosis obsesiva) (Lacan [1960] (2011) pp. 782-787). Aquí, el deseo se direcciona al deseo de deseo y no a un objeto de satisfacción. En este marco, el deseo insatisfecho se revela como modalidad de no someterse a la demanda del Otro, así como también producir insatisfacción en el Otro se evidencia como modo de sostener su deseo, el cual remite al deseo del padre. En este sentido agrega:

Si el sujeto necesita crearse un deseo insatisfecho, es que ésta es la condición para que se constituya para él un Otro real, es decir, que no sea del todo inmanente a la satisfacción recíproca de la demanda, a la completa captura del deseo del sujeto por la palabra del Otro (Lacan [1957-1958] (2005) p. 373)

En este contexto, Lacan sitúa la queja y denuncia por la ausencia de identidad femenina y la consecuente responsabilidad atribuida al padre, aquél que supuestamente puede brindarla. En tal sentido, el sujeto histérico busca reparar o desafiar (mediante la denuncia del falo como semblante) la insuficiencia del padre.

Por otro lado, en su última enseñanza Lacan distingue la relación entre estructura e historia, allí donde el discurso de la historia promueve el saber al *empujar al amo* a su producción y desarrollo (Lacan [1969-1970] (2012) pp.22-34).

Finalmente , en su enseñanza orientada por lo real en la década de 1970, Lacan identifica la historia como modo de responder al *impasse* de la relación sexual : mientras la obsesión rehúsa tomarse como amo, por su parte, la historia supone *la mujer* , aquella que sabe lo necesario para el goce del hombre, en una proyección correlativa con el auto-percibirse excluida de aquel supuesto primario: (...) *y es por esto que este modo se encuentra especialmente en las mujeres, se caracteriza por no tomarse por la mujer* (Lacan[1968-69](2011) pp.335s.).

Respecto al goce femenino, Lacan subraya que la historia supone el horizonte de la existencia de un goce absoluto (del Otro), a partir de lo cual se sustrae y goza, tanto de privar del goce (que imagina insuficiente), como de ser objeto-causa de la *insatisfacción del goce del Otro* (Lacan [1968-69] (2011) pp. 104; 304s.). En línea con este goce de la privación, en sus seminarios finales entre 1974-1978, el autor distingue lo real de la estructura histórica a partir del *sinthome* respectivo: la armadura (*armature*) del amor por su padre que le otorga consistencia subjetiva y sostén corporal. Así lo especifica:

La diferencia entre la histérica y yo -quien, en suma, a fuerza de tener un inconsciente, lo unifico con mi consciente- es que la histérica está sostenida en su forma de garrote por una armadura, distinta de su consciente, y que es su amor por su padre. Todo lo que conocemos de esos casos enunciados por Freud concernientes a la historia, ya se trate de Anna O., de Emmy von N., de Isabel von R., lo confirma (Lacan [1976-1977], clase del 14-12-76).

Desde estas distinciones, el sujeto histórico usa esta armadura como defensa ante lo real del goce femenino. Frente a ello es posible distinguir en la clínica posibles desanudamientos o fallas en esta armadura, que desencadenan crisis históricas. En este contexto, Lacan desarrolla sus aplicaciones en los nudos borromeos, también articulado con la topología de la superficie tórica y sus elaboraciones del inconsciente definido como una-equivocación (*une-bévue*) (Lacan [1976-1977], clase del 14-12-76).

A partir de estas puntualizaciones, por un lado, es posible distinguir una reelaboración de las especificaciones de Freud desde la perspectiva estructural y simbólica del concepto de sujeto, que implica un más allá del binarismo normal/patológico de la clínica clásica. Por otro

lado, se reconoce aquí una creciente distinción entre histeria y feminidad que finalmente confluye en sus distinciones respectivas en las fórmulas de la sexuación.

Ahora bien, respecto de la neurosis obsesiva, los desarrollos de Lacan se presentan de un modo localizado y reducido hacia el final de su enseñanza. En general, este autor describe esta estructura a partir de sus relaciones imaginarias con el yo y sus articulaciones del fantasma escópico. Esta dimensión de lo escópico continúa hacia el final de su enseñanza, en relación al *sinthome* como reparación del lapsus del anudamiento de los tres registros. También aquí se puede distinguir una singular recepción de las elaboraciones freudianas.

En efecto, Freud distingue en la neurosis obsesiva mecanismos defensivos ligados a su éxito o fracaso: en el primer caso, lo denomina carácter o salud aparente (en vinculación con el rechazo del inconsciente) y en el segundo, como desencadenamiento de la neurosis, ante el fracaso de los síntomas de aquella defensa primaria. En este sentido, reconoce aquí un doble proceso de defensa respecto de la histeria, por lo cual el carácter obsesivo y su tentativa de dominio consciente implican una dificultad mayor en la transferencia analítica respecto de otra neurosis (Freud, [1894] (2012)).

Ello es retomado y desarrollado por Lacan, al punto que la obsesión no se presenta en sus trabajos como una modalidad discursiva, sino que hace mayor hincapié en el proceso de defensa obsesivo. En esta línea, el autor insiste en la necesidad de una histerización (división) del obsesivo para entrar en análisis y, con ello, reducir el desdoblamiento defensivo. En la misma línea, hacia el final de su enseñanza destaca la táctica de *perturbar la defensa* para la intervención eficaz del analista (Lacan [1976-1977], clase del 11-1-77). Junto a ello retoma las elaboraciones freudianas del erotismo anal para articularlas con sus especificaciones del estadio del espejo: esta característica puede comprenderse como una relación con las demandas del Otro y el plano de la imagen, que luego repercute en el auto-distanciamiento obsesivo. Tal como lo especifica en este pasaje:

(...) aquello que él considera que aman es una determinada imagen suya. Esta imagen, se la da al otro. Se la da hasta tal punto que se imagina que el otro ya no sabría de qué agarrarse si esta imagen llegara a faltarle (...) El mantenimiento de esta imagen de él es lo que hace que el obsesivo persista en mantener toda una distancia respecto de sí mismo, que es, precisamente, lo más difícil de reducir en el análisis (Lacan [1962-63] (2014) p. 348).

Tales relaciones con el Otro se revisten de cierta particularidad. En sus primeros seminarios, Lacan distingue la identificación obsesiva con el Otro en tanto amo, un amo que lo observa desde un palco, como del goce de un espectáculo que pretende una visión total y dejar en la escena *solo una sombra de sí mismo* (Lacan [1956] (2013) p.292) .Mediante este desdoblamiento imaginario busca medir y controlar la dimensión de lo no calculable (Lacan [1957a] (2013) p.434).

Junto a ello, identifica la consolidación de un yo fuerte obsesivo que también representa como fortificaciones defensivas cerradas, figuras metafóricas que pueden encontrarse en sus comparaciones con la fortificaciones estilo Vauban (Lacan [1949] (2013) p.101) o las estructuras de fábrica fortificada, en sus trabajos en torno al estadio del espejo (Lacan [1948] (2013) p.101).

Así, la estructura obsesiva busca tapar/colmar la falta en el Otro por medio de su imagen narcisista o de objetos fálicos equivalentes, un fantasma oblativo que se especifica en el control fálico de objetos y de la imagen de sí. En este sentido, el aislamiento del obsesivo remite a un uso de la imagen de sí desde esta posición fantasmática del Otro, desde la cual supone una visión controlada que algunos autores reconocen como *armadura* o *sinthome* obsesivo (Godoy-Schejtman, 2009, p.95).

Por esta vía puede encontrarse luego el despliegue de la relación entre obsesión y conciencia escópica en su función de sostén y equilibrio, en especial, cuando Lacan articula el cuerpo a partir de la función de la vista:

(...) El obsesivo es el que más lo sufre, porque (...) él es como la rana que quiere volverse tan grande como el buey. Conocemos los efectos de esto por una fábula. Resulta particularmente difícil, como se sabe, alejar al obsesivo del dominio de la mirada (Lacan [1975-1976] (2006) p.18).

En ese marco sitúa el *sinthome* obsesivo, en una articulación imaginaria que lo petrifica y aísla del lazo con el Otro. Estas distinciones permiten a Lacan reconocer que el campo de la conciencia y la autovigilancia obsesiva otorgan mayor *rigidez de la defensa* (Lacan [1976-77], clase del 17-5-77), pues le permiten sostener la ilusión de cálculo y medida como modalidad de rechazo de la castración del Otro y la división subjetiva: un modo defensivo distintivo respecto de las neurosis.

Estas relaciones entre las neurosis y el campo del Otro se articulan también en la perspectiva de Lacan de la diferencia sexual, tal y como la presenta en el marco de sus distinciones relativas a las fórmulas de la sexuación.

4.3. b.- En torno a la sexuación.

En efecto, Lacan desarrolla las fórmulas de la sexuación entre los seminarios 18 y 20. La lectura lógica de estas fórmulas permite desarrollar una perspectiva antiesencialista, que bien puede entenderse en oposición a la tradición energética freudiana, así como también a la comprensión de la diferencia sexual y la posición sexuada determinadas por la anatomía.

Como se ha visto, Lacan se posicionó críticamente a la postura energética de Freud y el énfasis anatómico sobre las cuestiones referidas a la sexualidad, especialmente en la interrogación de la idea de Freud de la *anatomía como destino*, que Lacan escribe como *anatomía* (Lacan [1962-63] (2014); Lacan [1975-76] (2006)). Esta reescritura bien puede ser una reelaboración que destaque el carácter variable-invariable de la posición subjetiva: *la posición del sujeto respecto del falo es el destino* (Yellati, 2018).

Frente dicha perspectiva anatómica, desde 1960 Lacan comienza a desarrollar una transmisión apoyada en la formalización matematizada y lógica. Aquí estudia la realidad sexual en un vínculo que *no se hará entre lo físico y lo psíquico, sino entre lo psíquico y lo lógico* (Lacan [1967a] (2006) p.48). De este modo la diferencia sexual es traspuesta en términos lógicos, no solo para desplazarse de la *comprensión binaria de la sexualidad* (Cevasco 2010, pp.81s.), sino también para abordar las consecuencias clínicas.

Ello se debe a que, desde la década de 1970, Lacan entiende las estructuras clínicas como modos de respuesta ante la relación sexual que no hay, modos que incluyen tentativas de suplencia, relaciones de no relación, de la imposible complementariedad entre los sexos.

En detalle: para estas fórmulas que dan cuenta de estas dinámicas y variaciones, Lacan toma aportes de los lógicos Bertrand Russel (1872-1970), Kurt Gödel (1906-1978) y Friederich Ludwig Frege (1848-1925).

El punto de partida para estos desarrollos es el cuadrante aristotélico de oposición de los juicios (y el cuadro de Apuleyo) , con sus proposiciones universales y particulares (afirmativas y negativas), desde el cual este autor realiza un conjunto de modificaciones : primero , invierte el lugar de las fórmulas, al colocar las existenciales-particulares arriba y las

universales abajo. Segundo, establece las operaciones desde los existenciales a los universales, invirtiendo la modalidad de Aristóteles. Tercero, escribe la negación sobre el universal (que identifica del lado de la posición femenina o el lado-Mujer), lo cual da lugar a una lógica del no-todo. En ambos casos, las escrituras se realizan en términos de funciones.

El autor toma el término *función* de los trabajos fundamentales de Frege: por medio de la función es posible designar al menos un lugar vacío en un argumento y luego sustituidos por la “x”, para establecer así las relaciones entre las partes componentes (Frege 1891, pp.23ss.). Lacan utiliza la función en el campo de la diferencia sexual: los lados de las fórmulas de la sexuación (hombre y mujer) permiten la inscripción de una “x” (hombre, mujer, etc.) que tiene relación con un goce determinado (subsidiario de la función fálica, o bien, con el goce no-todo regulado por la lógica fálica) (Lacan [1972-73] (1981) pp. 95s.). En general, estas fórmulas le permiten formalizar fenómenos clínicos relativos a la sexualidad, el goce y el amor del *parlêtre*.

Desde aquí, a partir del seminario 18 Lacan se propone acceder a la sexualidad por la vía de la escritura, con el conjunto del lenguaje compuesto de gráficos y letras (Lacan, [1971-72] (2014) p. 139). Ello es correlativo con la orientación clínica por lo real de su última enseñanza. Aquella dimensión irreductible que emerge luego de erosionar el sentido y el significado la denomina *letra*: es a través de su combinatoria que se puede introducir el imposible lógico que representa el hueso del sexo, esto es, su núcleo primario. En este enfoque, el acceso a uno u otro goce no es relativo a determinada anatomía, sino al resultado de la inscripción corporal del lenguaje. Con ello, la sexuación se sitúa en el registro del existir (como significante) y no del ser (que suponga esencias o características subjetivas fijas), lo cual no solo implica situarlas más acá de toda ontología, sino que también impacta en su concepto de sujeto:

(...)¿Pero hay ser? ...Ese ser, no se hace más que suponerlo a ciertas palabras, individuos, por ejemplo, o sustancia. Para mí, no es más que un hecho de dicho. La palabra sujeto que yo empleo toma entonces un acento distinto. Me distingo del lenguaje del ser. Ello implica que pueda haber ficción de palabra, quiero decir, a partir de la palabra (...) la formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal (Lacan [1972-73] (1981) p. 143-144).

Este registro se articula en lo dicho: tales fórmulas son modalidades de los dichos en su diferencia sexuada y, como tales, se organizan en torno a dos lados en el cuadro de oposiciones. En tal sentido, Lacan especifica su desplazamiento del enfoque anatómico:

Un hombre no es otra cosa que un significante, una mujer busca a un hombre a título de significante. Un hombre busca a una mujer a título de lo que no se sitúa sino por el discurso, ya que si lo que propongo es verdadero, a saber que la mujer no es toda, hay siempre algo en ella que escapa al discurso (Lacan, [1972-73] (1981) p.44)

Específicamente, por el lado *hombre*, el autor postula el universal positivo del lado izquierdo inferior (*para todo x ϕ de x*)²⁵, el cual se constituye a partir de la existencia de una excepción en el lado izquierdo superior (*existe al menos uno para quien no se cumple ϕ de x*)²⁶. Ello articulado con la lógica modal, lo universal remite a lo posible (por ejemplo, con la premisa del falo en el caso Juanito) y el existencial, a lo necesario. Allí inscribe el conjunto cerrado de todos los seres hablantes para quienes opera la castración, lo cual cancela la posibilidad de un goce todo (por la pérdida de goce implicada en la inserción en el lenguaje). Los representantes de este conjunto están atravesados por la función fálica (Φ), entendida aquí como escritura de la relación del ser hablante con el goce (el Uno y el ser para todos), único lugar donde puede predicarse un para-todos y la excepción. En todo caso, el goce fálico se caracteriza aquí por no relacionarse con el Otro en tanto tal.

Por el lado *mujer*, el punto de partida es la ausencia de excepción que aloja el no todo e impide cerrar un conjunto y postular la existencia de un conjunto universal. Lo cual especifica respecto a la función fálica: *será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en Φx* (Lacan [1972-73] (1981) p. 97). Aquí Lacan representa el rechazo del universal en la función fálica que remite a una ontología negativa, aquella que da cuenta de la estructura de falta y agujero del *parlêtre*. Las fórmulas de este lado del cuadro rechazan la posibilidad de categorización y armado de conjunto, tal como lo permite la lógica fálica. En este lado el autor ubica el significante de la falta en el Otro [$S (\bar{A})$] y la falta en ser (la imposibilidad del Uno universal y el no-todo).

²⁵ O bien: para todo x se cumple el valor de la función fálica.

²⁶ O bien, existe al menos uno para quien no se cumple el valor de la función fálica.

En detalle: del lado superior derecho se ubican el cuantificador existencial y la función Φ negados (*no existe x para quien no se cumpla ϕ de x*)²⁷, que se articula en la lógica modal con lo imposible. Del lado derecho inferior se ubica la negación sobre el cuantificador universal (*no todo de x cumple el valor de ϕ de x*)²⁸, lo cual representa la modalidad lógica de la contingencia. Aquí ubica el goce Otro que es suplementario del goce fálico, del que nada se sabe aunque se siente y experimenta. Dicho goce posee un vector en el falo (está regulado por su lógica) y otro más allá; remite a la falta de complementariedad sexual.

Así, en este cuadro se encuentra de un lado, lo contable (el Uno); del otro, el ininterrumpido conteo de *una por una* (Lacan [1972-73] (1981) p. 18). En este marco, el ser sólo es situable en el lado *hombre*; del lado *mujer*, en cambio, no hay articulación del ser ni de modo de existir determinado. En este marco inscribe su propia noción de contingencia: es precisamente el goce no todo el que se revela como operador modal contingente. A diferencia del seminario de 1964, la contingencia aquí se articula a partir del no hay de la relación sexual, es decir, sin remisión a una marca o encuentro previo como condición, más bien comprendido en el orden inédito de la novedad y el invento. Así, en última enseñanza la contingencia se aparta de la comprensión filosófica tradicional para articularse en esta modalidad del encuentro:

(...) la aparente necesidad de la función fálica se descubre no ser más que contingencia. Cesa de no escribirse en tanto que modo de la contingencia. La contingencia es aquello en que se resume lo que somete la relación sexual a no ser, para el ser que habla, más que el régimen del encuentro (Lacan [1972-1973] (1981), p.114).

Así, Lacan sitúa el lugar de la contingencia en la base de la diferencia entre los sexos, la cual inscribe sobre el plano sincrónico del lenguaje. En esta lógica modal de Lacan, lo imposible remite a lo que no cesa de no escribirse, mientras lo contingente designa el momento en que lo imposible cesa de no escribirse, una escritura de aquello que descompleta el conjunto y lo mantiene abierto. Con estas fórmulas este autor da cuenta de la hiancia y fractura con la que el *parlêtre* adviene al mundo, lo que le permite tomar distancia del

²⁷ O bien, *no hay existencia alguna para la cual no opere la función fálica.*

²⁸ O bien, *no todo x cumple el valor de la función fálica.*

proyecto heideggeriano de una ontología fundamental, tal y como se ha expuesto en el capítulo 1. Así lo especifica:

Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir el hombre es, por ejemplo, sin decir qué.(...) Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en impases, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta . Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula ser sexuado en cuanto el ser sexuado está interesado en el goce (Lacan [1972-73] (1981) p. 19).

En este fragmento se identifica la posición de Lacan respecto de la ontología: no es posible suponer un ser antes del ser hablante en el mundo. En línea con la nada en Sartre, lo que adviene al mundo es la falta en ser. Precisamente para evitar el supuesto de fundamento propio de la metafísica de la subjetividad, desde el seminario 21 Lacan se refiere al ser hablante (donde hablar es atributo) o *parlêtre*, con lo cual se propone dar cuenta del carácter primario del dicho y la palabra, antes que toda distinción ontológica, compromiso corporal con el síntoma o características de la facticidad (Lacan [1975-76] (2006) p. 549).

En definitiva, con este cuadro de oposición y sus fórmulas, Lacan caracteriza el lado *hombre* y el lado *mujer* en la diferencia lógica de los sexos del *parlêtre* , en fórmulas donde el conjunto cerrado solo se puede formar con la existencia de excepciones : de un lado, el universal fundado en la existencia de una excepción, el lugar del ser , lo contable , de las relaciones significantes , la identidad (donde ubica, por ejemplo, la histeria); del otro , el lugar donde no hay excepción a la función fálica, allí donde no se forma un conjunto , donde es posible dar cuenta de lo abierto , la falta , la diferencia en tanto tal. De este lado, entonces, se dan existencias sin concepto ni definición, que no logran armar conjunto.

En este sentido es posible entender la escritura de Lacan *La mujer* con una barra sobre el artículo: este *La* remitiría a la noción de mujer que no existe. Frente a ello, la escritura barrada del autor indica que *mujer* no es una propiedad a la que le sea correlativa una entidad-conjunto de todas las mujeres: no es posible la escritura de un para-todo de este lado de las fórmulas, sino más bien aquella donde cada mujer está en Φ pero no del todo.

En recepciones posteriores es posible encontrar discusiones relativas a la necesidad del abandono de una clasificación nominativa de ambos lados del cuadro, o bien, aquellas lecturas que cuestionan la interpretación que realiza un contraste binario entre ambos lados,

articulando ambos pares de fórmulas en el *orden fálico* del discurso (Bonoris-Recalde, 2016, p.63. Cfr. Le Gaufey 2006). En general, estas fórmulas permiten la escritura del axioma *no hay relación sexual*, para designar la falta de armonía y adecuación entre los sexos, así como también permiten distinguir combinaciones variables entre cuerpos, goces y posiciones en ambos lados.

Siguiendo las fórmulas de la sexuación, la función fálica es la que regula los campos de goce y su localización. En ambos lados de este esquema de fórmulas pueden situarse también los cuerpos sexuados, sin que lo femenino, por ejemplo, se identifique siempre con las mujeres. Es precisamente de este lado donde esta función se descompleta. Al respecto subraya: *El ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo. No es verdad que no esté del todo. Está de lleno allí. Pero hay algo de más* (Lacan [1972-73] (1981) p.90).

Por otra parte, aquella imposibilidad se liga también con la falta en ser irreductible:

Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación proporción sexual (Lacan [1972-73] (1981) p.14).

Estas especificaciones repercuten en la orientación de la clínica psicoanalítica, en un desplazamiento que también es posible reconocer entre la primera y la última enseñanza de Lacan.

4.3. c.- Orientaciones y perspectivas de la clínica.

Junto a este recorrido de la clínica de la neurosis y las fórmulas de la sexuación se entiende necesario analizar sus elaboraciones fundamentales en torno a los objetivos terapéuticos y los objetivos de cura en análisis.

Desde sus inicios, Lacan diferencia el carácter terapéutico del psicoanálisis de la terapéutica médica: sin apoyarse en un ideal de adaptación y progreso, el psicoanálisis incide y alivia el padecimiento subjetivo, como una consecuencia del dispositivo analítico más que como remisión a fines u objetivos preestablecidos.

Como se ha visto, a lo largo de esta enseñanza la dirección de la cura se articula a partir de la consideración del síntoma en sus dos facetas: en primer lugar, la dimensión de la significación y el sentido, que supone en el síntoma una verdad cifrada que se ofrece a la interpretación; en segundo lugar, la dimensión resistente al sentido que remite al goce como núcleo de satisfacción pulsional supuesto en todo síntoma. En el marco de esta distinción se pone en discusión la orientación de la intervención analítica en la dirección de la cura. Desde esta segunda perspectiva la interpretación consiste en reducir el significante a la letra, es decir, a las marcas que se desprenden de la cadena significante en el discurrir del analizante y que carecen de sentido: la letra como significante asemántico.

En este contexto puede situarse un desplazamiento relevante en su última enseñanza: la interpretación del inconsciente es entendida por Lacan como una elucubración del sentido, no ya apuntando a un desciframiento, sino en vistas a un uso de la palabra que opera como punto de corte del circuito pulsional de goce. Ello impacta en la articulación del problema subjetivo en la clínica, pues el uso de la interpretación se dirige a ese goce en el que está implicado el *parlêtre*.

Asimismo, la clínica inicialmente se orienta por el supuesto ético de la implicación del sujeto respecto de su deseo. En la perspectiva pragmática de su última enseñanza excluye la responsabilidad por el origen del modo de goce y su inscripción corporal, para subrayar la relación pragmática con las consecuencias de los propios modos de goce, por ejemplo, cuando destaca: hay *un saber articulado del que, hablando con propiedad, ningún sujeto es responsable* (Lacan [1969-70] (2012) p. 82).

Así, a diferencia de Freud, no se distingue en esta enseñanza una referencia directa a la responsabilidad del sujeto, sino a una implicación y posición pragmática que se ve impulsada por las dinámicas del deseo. En este sentido, especifica una intérprete:

El neurótico no es un sujeto que ha elegido. Es un sujeto determinado por una elección, determinado por la elección de la no elección. Es un sujeto que ha rechazado elegir... No es necesario pensar que el sujeto elige: es impropio decir esto porque dejaría entender que el sujeto es el agente de la elección. El sujeto está determinado por la elección, lo que no es lo mismo (Soler, 1985, p. 117).

Ello nos permite identificar el campo de la contingencia en esta clínica psicoanalítica: sin determinación ni ley biológica o natural, el sujeto es aquel que puede posicionarse de un

modo propio por las condiciones de satisfacción libidinal, que bien puede entenderse como una ética de la singularidad de los modos de satisfacción.

Como puede distinguirse, estas puntualizaciones sobre la cura y el deseo manifiestan ciertas continuidades con los desarrollos heideggerianos sobre la estructura del Dasein, en especial, en vinculación a las consideraciones sobre la propiedad del Dasein y las dinámicas imaginarias (como figuras de lo impropio) y simbólicas (como figuras de lo propio) de esta primera enseñanza (Kripper, 2017, pp. 96 ss.)

Se ha visto que, en sus primeros trabajos, Lacan retoma las consideraciones del deseo en Freud para articularlo como emergente de la falta en el campo del Otro: el deseo se desliza merced a los *intervalos* de la cadena significativa (Lacan [1958a] (2011) pp.602; 620). En tales intervalos sitúa el efecto sujeto y la falta en ser que es estructurante y constitutiva del sujeto y del Otro. A partir de allí el sujeto busca defenderse de esta falta irremediable, producto de la incidencia del lenguaje sobre el ser hablante, del efecto mortificante del significativo. En este contexto, el análisis se orienta por el deseo, un deseo que señala la falta en el Otro, sin cubrirla.

Ya desde su tesis sobre la paranoia de autocastigo en el caso Aimée (1932), Lacan distingue una terapéutica en oposición a la comprensión médica respectiva, que se limita a restituir un estado de equilibrio previo del paciente (Lacan [1932] (2000) pp. 251 ss.). En el marco del tratamiento de la psicosis, discute con la tradición freudiana que apunta a la corrección de las tendencias narcisistas, que bien puede conducir al abandono del tratamiento y a limitar la transferencia del analista. Con ello presenta los primeros lineamientos de una técnica psicoanalítica relativa al sujeto, sin distinguir aún entre psicoanálisis y psicoterapia, sino sólo reconociendo esta última como *psicoterapia dirigida* (Lacan [1932] (2000) p.316).

Precisamente en su primer seminario (1953-1954) analiza los escritos de Freud en torno a la técnica analítica, la dirección de la cura y su actualidad, en un debate con los post freudianos (Lacan [1953-1954](2006)p.21-24). Desde allí, en su siguiente seminario (1954-1955) distingue el psicoanálisis de las técnicas de sugestión psicoterapéuticas, no solo contraponiendo una técnica orientada al sujeto, sino también identificando y valorando aquella intervención analítica que se propone tocar un *núcleo de verdad en el síntoma*, por la vía del significativo y la palabra (Lacan [1954-1955](2012)pp.69s.).

Del mismo modo, en sus escritos *Variantes de la cura-tipo* (1955a) y *Dirección de la cura y los principios de su poder* (1958a) Lacan identifica la ética del análisis y su orientación, a partir de la reinscripción de las elaboraciones freudianas sobre el deseo (Lacan [1958a] (2011) p.595). En este contexto especifica la práctica analítica fundada en la

intersubjetividad y subsidiaria de sus leyes (Lacan [1955a] (2013) p.316), con lo cual remarca la necesidad de que el analista dirija la cura sin dirigir al paciente, como un modo de subrayar la relevancia del acto analítico y sus consecuencias clínicas.

En estas especificaciones la práctica psicoanalítica se apoya en una táctica de intervención e interpretación que esté atenta al acontecimiento imprevisto en los dichos del analizante, así como también en una estrategia de transferencia cuya posición se articule desde la falta en ser constitutiva del analista. A partir de metáforas del Bridge distingue la posición del analista apoyada en el *lugar del muerto*, posición que permite desplegar y facilitar la partida para los jugadores (Lacan [1958a] (2011) pp.563-566).

En este sentido, la cura se presenta como técnica orientada por una política del deseo, desde una perspectiva ética que se contrapone a los supuestos adaptativos de la *Ego Psychology*, aquellos que presuponen la normalidad como meta y apuntan a un reforzamiento yoico. Así, esta política remite a la orientación de la cura por parte del analista, al tiempo que parte de las iniciales rectificaciones de las relaciones del sujeto con lo real (entrevistas preliminares), lo cual más que referir a una responsabilidad del sujeto, se propone favorecer su implicación subjetiva en el marco de una elección ya realizada. Tales rectificaciones operan sobre el campo del sufrimiento psíquico (para favorecer su exteriorización como queja) y el de la demanda, en vistas de lograr la implicación subjetiva del analizante. (Lacan [1958a] (2011) pp.578). Con ello, los efectos terapéuticos son efectos/consecuencia de la posición del analista y el marco relacional que se despliega en análisis, en lugar de un fin en sí mismos.

En continuidad con ello, en sus seminarios entre 1962-1964, el autor insiste en el carácter secundario que implica para la cura mejorar la posición del sujeto. Así responde Lacan a la cuestión de la cura terapéutica por añadidura:

(...) cuando dije que en el análisis la curación llegaba en cierto modo por añadidura. En ello se creyó advertir algún desdén hacia aquel a cuyo cargo estamos, hacia el que sufre. Pero yo hablaba desde un punto de vista metodológico. Es bien cierto que nuestra justificación y nuestro deber son el de mejorar la posición del sujeto. Sin embargo, entiendo que nada es más vacilante, en el campo en que nos hallamos, que el concepto de curación. Un análisis que acaba con la entrada del paciente o de la paciente en la Orden Tercera ¿es una curación...? (Lacan [1962-1963] (2014) pp.67s.).

Aquí sus dilucidaciones sobre el deseo se imbrican con el análisis de la pulsión (Lacan [1964] (2015) p.251). Por esta vía Lacan responde a la pregunta del fin de análisis en el ámbito de las relaciones entre sujeto, vida y pulsiones: *cuando el analizante piensa que él es feliz de vivir, es suficiente* (Lacan [1975], p.12). Como efecto de la cura, ello supone una transformación de la relación inicial entre goce y sufrimiento del analizante.

Precisamente aquí sitúa la tematización de la singularidad del sujeto, allí donde pueda establecerse una clínica no universal, sin principios estandarizados correlativos con ideales de progreso o metas predeterminadas. En un momento posterior de su enseñanza, Lacan desarrolla una formalización del deseo del analista, en especial, a partir de los lineamientos del Pase como un dispositivo de formación y nominación respectiva. En este contexto la clínica ya no se proyecta hacia un ideal, basado en la tradición aristotélica de causa final, sino que se orienta por lo real, de tal modo que permita renovar el recorrido de acuerdo a cada caso clínico, tal como destaca en la relación entre analista y el término del proceso de análisis: *el término determina retrospectivamente el sentido de todo el proceso, que es propiamente su causa final* (Lacan[1968-1969](2011)p.316). De esta manera, se puede reconocer una clínica que se desplaza parcialmente del modelo intersubjetivo o especular inicial.

En suma, la enseñanza de Lacan se orienta a una clínica relativa al deseo y a lo real del síntoma, en especial consideración de lo invariante y lo variante, de la necesidad y la contingencia, en cuya relación liminar puede situarse su comprensión de la singularidad. En su última enseñanza aquél límite invariante es situado en la imposibilidad de la relación sexual: un *no hay* que remite al significante o el código que pueda nombrarla, a la imposible correspondencia y reciprocidad, a lo infructuoso del encuentro mensurable y calculable entre los sexos. En este contexto donde se encuentra la noción de síntoma como signo, el final de análisis puede entenderse como la *indeterminación en el sistema significante*: sin remisión a un significado, aquél ya no quiere decir otra cosa (Brodsky, 1999, p.51s).

En línea con los últimos trabajos de Freud, la dirección de la cura apunta aquí a un saber hacer sin clausura, pues siempre habrá para el sujeto consecuencias de esta inadecuación y relaciones con el goce, como restos que no pueden asimilarse.

4.3. d.- Entre la posición del sujeto y lo invariable de los modos de goce.

A diferencia de Freud, es posible encontrar diversas figuraciones de estas comprensiones clínicas de la singularidad , en especial, en puertas y espejos cuyo desplazamientos posibles, más que una proyección espacial hacia adelante o afuera, remiten a núcleos internos-externos como formas de salida correlativas con la definición de lo real de su primera enseñanza : aquello que *siempre vuelve al mismo lugar* (Lacan[1954-55](2012) p.357) Cfr. Lacan[1958-59](2014)p.531); Lacan[1959-60](2007) pp.87-94).

En efecto , desde la puerta de salida en *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada* (1945) , hasta las puertas idénticas utilizadas en sus escritos sobre la reelaboración de la teoría del significante saussureano en *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1957 b), pueden distinguirse figuraciones que proponen una reelaboración de la topología tradicional del adentro/afuera : los umbrales de las puertas no remiten a un desplazamiento, sino al arribo en el umbral del acto o la separación , tal como desarrolla en seminarios entre 1964-1967:

(...) *índico desde ya que la acción moral nos plantea problemas precisamente en tanto que, si el análisis nos prepara quizá para ella, a fin de cuentas, nos deja en su puerta (...) Diré de inmediato que los límites éticos del análisis coinciden con los límites de su praxis. Su praxis no es más que un prelude a una acción moral como tal.* (Lacan [1959-1960] (2007) p. 32)

En este sentido es posible reconocer estas figuras en el trabajo sobre la separación en el Seminario 11(Lacan [1964] (2015) pp.211-267) y el concepto de acto como superficie y cambio de estructura en el seminario 14 (Lacan [1966-1967], 15/2/67)

En línea con su comprensión del sujeto y el *parlêtre*, esta perspectiva postfundacional es correlativa a una topología de la *extimidad*, a una salida que bien puede situarse en la falta de salidas (Lacan [1959-1960] (2007) p.171).En tal sentido, las dialécticas imaginario-simbólicas que propone en sus figuras de espejos, incluso en esquemas y grafos, ponen en evidencia los desplazamientos respecto de la comprensión tradicional de la clínica como *salida* del padecimiento.

Frente a esta comprensión, la orientación de la clínica que parte de la corporalidad puede abrirse la pregunta por las relaciones entre singularidad y diferencia sexual, no solo en el marco de los desplazamientos que estas consideraciones han presentado a lo largo de la enseñanza de Lacan, sino también en el marco de los discursos y cosmovisiones

sedimentados que constituyen una subjetividad de época. Sobre el trasfondo de esta articulación es posible situar las lecturas y elaboraciones propias de J.A.Miller.

Capítulo 5.- Elaboraciones contemporáneas en cursos y alocuciones de J. A. Miller.

En la transición al siglo XXI, los análisis de Miller retoman las perspectivas de la última enseñanza de Lacan y su orientación respectiva de la clínica. En este marco es posible encontrar elaboraciones relativas a la singularización, la variabilidad del sujeto y los imperativos culturales de la época, en especial, en sus cursos *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997), *Piezas sueltas* (2004-2005); *El ultimísimo Lacan* (2007), *Sutilezas analíticas* (2008-2009), las clases inéditas del curso *El ser y el Uno* (2010-2011), entre otros.

Los análisis respectivos se articulan en torno a sus lecturas de los estudios culturales y las tendencias de los ideales e imperativos de época; la perspectiva en torno a la identificación y los debates académicos contemporáneos; la actualidad de clínica del *sinthome*, en su relación con el cuerpo y los paradigmas de goce, así como también respecto de las orientaciones de la clínica y los fines de análisis en diversos momentos de la enseñanza de Lacan. En este contexto, tal como insiste Miller en su curso de 2011, el psicoanálisis de orientación lacaniana permite distinguir que el ser se ubica del lado del universal y la existencia, en el nivel de la singularidad. En tal sentido, como se verá a continuación, si la orientación por el fantasma aún se mantiene en línea con el ser; en la orientación por el síntoma de la última enseñanza, está en línea con la existencia.

Con estas puntualizaciones el autor toma distancia respecto de la tradición comprensiva filosófica metafísica y ontológica que tiende a sepultar la singularidad para regular un discurso universalista con pretensiones científicas. Más aún, al distinguir que la confianza implícita en la dimensión racional (incluso en la base del procedimiento deconstructivo de J. Derrida) aún implica un conjunto de supuestos ligados al concepto cartesiano-moderno de sujeto y sus comprensiones correlativas. También Miller subraya que son precisamente aquellos supuestos los que cuestiona el discurso psicoanalítico contemporáneo, sin desconocer con ello la *influencia de las tradiciones filosóficas* fundamentales en las elaboraciones de Lacan (Miller 1999, pp.203-219).

En el siguiente capítulo se abordará y analizará la recepción y desarrollo que J.A. Miller realiza de la enseñanza de Lacan, con especial hincapié en sus puntualizaciones en torno a la clínica de la singularidad, las orientaciones de la cura y sus relaciones con los discursos predominantes en la contemporaneidad. Con ello se buscará dar cuenta no solo de

las continuidades y desarrollos de la enseñanza de Lacan en esta recepción, sino también de las adecuaciones y desplazamientos que ha requerido frente a los imperativos y discursos del actual contexto socio-histórico.

Para ello, en primer lugar, este recorrido se detendrá en sus respectivas lecturas de la última enseñanza de Lacan, a partir de sus especificaciones relativas al sujeto y los desarrollos de una clínica del *sinthome*. En segundo lugar se analizarán sus interpretaciones y continuidades respecto de las conclusiones de la cura, para circunscribir en qué sentido es posible reconocer allí una clínica de la singularidad. Finalmente se abordará sus resonancias y proyecciones respecto de las interpretaciones culturales y sociales de época, así como también en sus especificaciones políticas. En este contexto, se realizarán un conjunto de sus puntualizaciones respecto de las relaciones entre psicoanálisis y filosofía, en vistas de aquellas distinciones de las comprensiones filosóficas analizadas en el primer capítulo.

Por medio de este recorrido se busca articular los enfoques fundamentales en torno a estas cuestiones, en particular, para diferenciar con claridad las bases de los discursos filosóficos y psicoanalíticos contemporáneos y, en general, para comenzar a circunscribir las tensiones internas del marco comprensivo occidental de la singularidad en estos discursos y perspectivas fundamentales del siglo XXI.

5.1.-La clínica del *sinthome* y el acontecimiento en el cuerpo.

De joven filósofo y asiduo asistente a los seminarios de Lacan, Miller devino analista para adentrarse luego en la especificación de las enseñanzas de Lacan hasta la actualidad. Sus primeras lecturas de dicha obra se encuadran en un enfoque *estrictamente estructuralista y hasta “doctrinal”* (Floury, 2010, p.26), con una orientación lógica afín a su formación filosófica. En este marco inicial parte de la noción de sujeto vinculado a la estructura del lenguaje, en vistas de clarificar y facilitar una comprensión que permita *hacer legible al ilegible Lacan* (Floury, 2010, p.37). Desde la posición de analista traspone su recorrido de lectura e interpretación al campo de la clínica psicoanalítica. En este contexto, como se verá, insiste en comprender la experiencia de análisis en relación con la singularidad, como efecto de una clínica y su orientación respectiva. En este sentido, Miller retoma diversos desarrollos de Lacan para su clarificación y desarrollo.

Entre ellos se destacan sus elaboraciones sobre el sujeto, el sentido y la ontología; sus especificaciones en torno al fantasma y el síntoma (ambos entendidos como modos de gozar) y las clarificaciones de la última enseñanza de Lacan, en especial, en lo que respecta a la noción de *sinthome*. Ello le permite avanzar con la institucionalización del Pase, en lo que respecta al fin de análisis relacionado con la formación y autorización de analistas.

En esta línea, los desplazamientos de la posición subjetiva que pueden producirse en análisis son coextensivos con la dinamización y conformación de lazos sociales, lo cual permite reconocer efectos políticos, solo situables en el caso por caso de la práctica clínica. Con ello Miller se ha propuesto la consolidación de una escuela mundial de psicoanálisis lacaniano (AMP) *capaz de rivalizar con la internacional freudiana, la famosa IPA* (Floury, 2010, pp.84s).

En cursos recientes, sus lecturas se orientan por lo real del último período de la enseñanza de Lacan, en vistas de actualizar y renovar la práctica psicoanalítica en virtud de las particularidades de la época. En tal sentido toman relevancia los propios desarrollos de la relación cuerpo y goce, así como también aquellas distinciones entre síntoma y *sinthome* que permiten dar cuenta de lo real de la pulsión. Aquí el autor plantea una orientación clínica que no se reduzca al sentido, sino que apunte más allá del mismo, una clínica que favorezca el atravesamiento del fantasma y una identificación con el síntoma, para dar cuenta de la singularidad respecto del modo de gozar de cada analizante.

En este primer apartado se analizarán estas lecturas, especificaciones y desarrollos en un conjunto de cursos de Miller, con el objeto de distinguir tales puntualizaciones en torno a la constelación singularidad/variación/subjetividad y sus contextualizaciones de época. En este marco se buscará cotejar si es posible reconocer allí una comprensión en torno a la contingencia en el ámbito subjetivo. Así, primero se analizarán sus consideraciones sobre la noción de sujeto en Lacan, las relaciones con el sentido y el sin sentido, lo cual implica cierta reelaboración y desarrollo en torno a las dinámicas subjetivas desde el lenguaje. Luego se abordarán sus especificaciones en torno a la noción de *sinthome*. Por medio de ello se distinguirá la perspectiva y orientación clínica que ello supone.

5.1. a.- Del sentido al sujeto.

Entre las diversas lecturas de Miller relativas a la singularidad y los aspectos variables/invariables del sujeto se identifican aquí aquellas que conciernen a las

dilucidaciones en torno a la relación sujeto-sentido en la primera enseñanza de Lacan, y aquellas que remiten a las relaciones goce-cuerpo-sinthome en la última enseñanza. En el primer caso, este autor especifica y desarrolla las consideraciones clínicas del sujeto con el énfasis puesto en las dinámicas entre los ejes imaginario y simbólico.

En este contexto de lecturas, la cura orientada a la caída de las identificaciones remite a un tratamiento relacional respecto al significante amo desde el cual el sujeto se halla alienado, de modo tal que: *El análisis consiste en desatar, encontrar, formular y asumir ese girón de discurso: por no decirlo estamos condenados de hacernos su alfabeto vivo* (Miller, 1999, pp.175s.).

En este sentido, este autor destaca la pareja imaginaria en la clínica, aquella que se articula a partir del Otro especular: la discordancia yo-cuerpo busca ser colmada por la imagen, una tentativa de unidad que se evidencia como el fundamento de la identificación. Asimismo, es por medio de la pareja simbólica donde el analizante, de un modo homólogo al par anterior, busca en el Otro el significante que lo represente. Sin embargo se ha visto en el tercer capítulo que esta tentativa se revela finalmente infructuosa. En este marco Miller subraya que toda singularidad es relativa al lazo con los otros ante *la inexistencia del Otro*, tal y como se articula en las relaciones con el sentido (Miller 1997-8, pp.255-263).

Se ha distinguido anteriormente que en la perspectiva de Lacan el sentido desborda el significado, en un desplazamiento constante y con un margen de arbitrariedad que no logra dominar del todo el significante, lo que permite acentuar *la copertenencia del sentido y de su fuga* (Miller 1995-6, p.35). Esta comprensión móvil y no clausurable del sentido se contrapone a la comprensión filosófica moderna hasta Husserl, en la cual el sentido remite a un punto de partida irreductible para los análisis situacionales y fenomenológicos. Por el contrario, el enfoque especificado por Miller permite destacar el carácter cuestionable o contingente del sentido: una cristalización o determinación basada en un uso del significante que permite distinguir las tentativas imaginarias y de cierre implícitas en el uso y creación de conceptos. Así, la experiencia clínica pone de manifiesto fenómenos de fuga del sentido relacionados a la falta en el Otro, así como también las tentativas neuróticas por operar su captura y cierre. Este autor reconoce que estos esfuerzos son al fin y al cabo infructuosos, un vaivén entre fuga-captura/tapón que se repite en los diversos casos clínicos.

Más aún si se considera la perspectiva del lenguaje subyacente: la detención de esta fuga instaaura el sentido (tiene como efecto su producción) y tal efecto siempre es de un modo retroactivo, es decir, el último elemento proferido o escrito tiene efecto de sentido sobre lo anterior: detiene, cristaliza, instaaura una cadencia. Y es precisamente *la oposición entre*

deslizamiento y detención, (aquella) que produce la separación entre lo imaginario y lo simbólico (Miller ,1986-7, pp.127s.).

De este modo , para el autor las relaciones entre fuga y sentido son correlativas y permiten explicar varias dinámicas : a) el significante ubicado en el punto de basta-tapón implica la producción del efecto sujeto; b) las cristalizaciones del sentido repiten la operación lógica de los taponamientos imaginarios , al punto que aquello que produce sentido bien puede *circunscribirse al campo de lo imaginario*(Miller,1999,p.32); c) la emergencia del *objeto a* puede especificarse como elemento que parece favorecer una consistencia alcanzable , una restitución de la pérdida y depreciación primordial del sujeto, lo que permite comprender el fantasma como una tentativa de colmamiento de la falta del sujeto, tal como distingue entre dos colmamientos:

(...) uno pertenece a la serie de metáforas subjetivas que Lacan propone (hay distintos tipos de significantes capaces de sustituir al sujeto tachado) y una segunda vía complementaria, distinta de la primera, es la del fantasma y la conexión fantasmática (Miller 1996-7, p.36)

Finalmente especifica que tales relaciones permiten dar cuenta de la función del Nombre del padre y la comprensión tradicional de la verdad como sentido absoluto y detenido, entre otras. Aquí también el goce, en su manifestación autista (esto es, sin relación al Otro), es comprendido a partir de las dinámicas del lenguaje. El goce media de un modo disruptivo en diferentes relaciones: entre significante y significado; entre fuga y sentido; entre identificación y significante amo; en la gramática del fantasma; en las tentativas comunicacionales, etc.

Es por ello que este autor insiste en circunscribir el goce en la letra, pues, si bien el sentido es lo que fascina en la palabra y en la escritura, destaca que la letra se diferencia de modo aislado de sus efectos de significado, al punto de sostener que: *El cifrado se inscribe en la enseñanza de Lacan cuando lo problemático no es el efecto de significado del significante sino el efecto de goce de la letra (Miller 1986-7, p. 278).*

Con esta noción, que remite al principio material de *lalengua*, señala que Lacan no sólo desarticula la unidad del signo saussuriano (limitada a la articulación significante-significado), sino también abre un marco de contingencias al permitir seguir sus recorridos en los que cava un agujero e invoca/aloja allí un goce, tal y como puede reconocerse en el escrito *Lituraterre* (1971) , allí donde Lacan distingue la singularidad de la letra (tomando el

caso de la caligrafía japonesa o la figura de las gotas de lluvia que caen de la nube-lenguaje) y de goce que aplasta la universalidad del significante (Lacan [1971](2012),pp.23ss.).

Desde aquí Miller retoma de esta enseñanza de Lacan un elemento no cifrable que genera un empuje al ciframiento: la no relación sexual .Precisamente en esta dimensión de lo no cifrable sitúa las dinámicas concernientes a la singularidad y la variabilidad subjetiva en la clínica de la neurosis.

En efecto, Miller reconoce la necesidad de explicitar el deseo en su singularidad, fuera de cualquier norma, a diferencia de las terapias que conduce al sujeto por el sendero de los ideales comunes: la experiencia analítica consiste en aislar a cada uno en su diferencia absoluta; frente a ello, el *falso psicoanálisis* reduce la singularidad:

El verdadero psicoanálisis, en el sentido de Lacan, es el que se pone en la senda del deseo y apunta a aislar para cada uno su diferencia absoluta, la causa de su deseo en su singularidad, eventualmente la más contingente ¡Dije eventualmente...! La causa del deseo para cada uno es siempre contingente (...) El falso psicoanálisis es entonces el que sigue los pasos de la norma, ese cuyo objeto es reducir la singularidad en beneficio de un desarrollo que convergería en una madurez constitutiva del ideal de la especie (Miller, 2008-2009, p.37).

En este sentido destaca que el deseo del psicoanalista es obtener la diferencia absoluta a partir de un desplazamiento de necesidad a contingencia, en el marco del deseo: al hablar emerge un orden, una trama entre los azares, que opera como un ámbito donde el azar/contingencia cobra sentido. Desde allí el análisis promueve el desplazamiento de esta articulación fuera del sentido, de tal modo que: *la fuga del sentido es lo que viene a enunciar: no hay sentido absoluto (Miller, 1995-6, p.110).*

Es por ello que el autor entiende que la interpretación se realiza al contrario del sentido: subraya el fracaso de la *apalabra* para asegurar la relación sexual, la cual solo pone de manifiesto una y otra vez la no relación irreductible y el goce por fuera del sentido, en un recorrido irreductible que va *de la relación a la falla* (Miller, 1995-6, p.179). En este contexto Miller menciona una soledad semántica en el discurrir del sujeto, dado que el significante tiene una significación arbitraria en relación al *movimiento circular del goce* (Miller 1986-7, pp.326-7; 344).

En suma, la interpretación en análisis aquí se orienta a la distinción de la letra, en tanto significante privado de sentido, en un triple movimiento diacrónico: primero, la

desidentificación con el significante; luego, el atravesamiento del fantasma y finalmente, un *saber arreglárselas con el síntoma* (Miller, 1996-7, p.442), es decir, con el goce coextensivo de la no relación sexual irreductible. Como puede verse, la cuestión del sentido se vincula de diversas maneras con la cuestión del goce, tal y como también las especifica en sus consideraciones en torno al síntoma y el *sinthome*.

5.1. b.- La singularidad de Joyce.

En efecto, en el marco de sus lecturas de la última enseñanza de Lacan, Miller aborda la categoría de *sinthome* a partir del análisis lacaniano de Joyce. Allí destaca que lo singular del síntoma de Joyce remite a que no engancha con nada del inconsciente del Otro: es lo singular de cada uno que se opone a lo general del síntoma. Aquí, si la no singularidad del inconsciente se reconoce en su relación al lugar del Otro, entonces el *sinthome* puede situarse en el lugar del Uno. Con ello es posible distinguir una suerte de identidad sinthomal que implica no conformarse con decir lo que quisieron los otros, sino acceder a dicha consistencia singular: identificarse con su síntoma (como *sinthome*) implica liberarse de las escorias heredadas del Otro, después de haberlas recorrido en análisis, al punto que, destaca: *el sinthome es lo singular en cada individuo* (Miller, 2006-2007, p.133). Así la clínica del *sinthome* permite distinguir la cuestión de la singularidad articulada con dos orientaciones del fin de análisis: el Pase y una nueva relación con el goce, *esto es*, una relación en la *que pueda ser concebido como satisfactorio* (Miller, 2008-2009, p. 268).

En continuidad con sus consideraciones sobre el sentido, Miller subraya que el *sinthome* se articula fuera de sentido y pone de manifiesto el efecto de goce respectivo. Su función fundamental es el anudamiento de los tres registros (R, S, I), tal y como la elabora Lacan en su seminario homónimo de 1975-6. Sin embargo, Miller destaca que esta noción ha variado desde sus elaboraciones del síntoma con sus dos dimensiones: el síntoma-metáfora, relativo al sentido, y el síntoma-letra, más allá del sentido.

Por un lado, reconoce que en el primer periodo de la enseñanza de Lacan se identifica una consideración del síntoma entendido como significado reprimido de la conciencia del sujeto. El abordaje propiamente metafórico del síntoma se produce en 1957, donde lo reprimido ya no es un significado sino un significante que sustituye a otro, en una operación claramente metafórica. Luego del Seminario 21, Lacan define el síntoma como lo que viene

de lo real: un avance de lo real sobre lo simbólico. A diferencia del supuesto de la articulación mínima de dos significantes que suponía la elaboración del síntoma-metáfora, esta consideración del síntoma-letra toma distancia de la noción de significante en su primera enseñanza: remite al Uno, el significante solo que no hace cadena, que no quiere decir nada, el puro significante que se repite en lo real.

Este autor destaca que entre la conferencia sobre Joyce en 1975 y el comienzo del seminario 23, Lacan introduce la noción de *sinthome*. En tal contexto, éste no se superpone ni con el síntoma-metáfora ni con el síntoma-letra. En sí mismo, no es ni simbólico, ni imaginario ni real, sino el cuarto eslabón que enlaza los tres registros mencionados: tal y como el fantasma opera como solución anticipada ante la falla estructural que supone la falta en el Otro, el *sinthome* parece comportar una función análoga que consiste en reparar el lapsus del nudo.

Desde este enfoque, a diferencia del síntoma que impide que las cosas anden, Miller subraya que el *sinthome* es un modo de funcionamiento, o bien, un modo de saber arreglárselas con la relación sexual que no hay. Más aún, en su lectura y notas para este seminario 23, especifica que el *sinthome* es la sumatoria del síntoma y el fantasma (aquél que taponar el agujero del sinsentido del deseo del Otro), lo cual permite reconocerlo como una modalidad de arreglo. Es por ello que remite a lo singular de cada individuo: la no singularidad del inconsciente vinculada al lugar del Otro se contrapone el *sinthome* inscripto en el lugar del Uno²⁹, un registro que permite dar cuenta del enunciado de un simbólico sin destinatario.

La figura paradigmática en este seminario remite a la vida y obra de James Joyce. Miller en tales notas destaca que este escritor, con su producción de *Finnegans Wake* (un texto inanalizable que no se propone emocionar al inconsciente de nadie), nos ofrece un ejemplo de lo singular en cada individuo, aquello que no comunica, que no llega al destinatario. Esta empatía por Joyce, parece dar cuenta de una simetría: así como Joyce se propuso acabar con la literatura, entiende que Lacan lo hizo respecto al psicoanálisis, al menos, en su vertiente tradicional. Para Joyce la letra representa un saber-hacer artístico que define el sentido del goce que oye en la descomposición de las palabras mediante su escritura.

Por ello, desde esta perspectiva, se abre la posibilidad de una clínica de las reparaciones del nudo, una clínica nodal de las suplencias del *sinthome* que reparan los

²⁹ Esta referencia al Uno se articula en oposición a las especificaciones relativas al Otro y al sentido. En especial, se vincula a la noción de goce, letra, *sinthome* y todo aquello que no hace cadena ni se articula intersubjetivamente.

lapsus/errores que dejó sueltos uno o más registros, lo cual clarifica aún más la distinción entre el síntoma (un efecto de lapsus de nudo) y el *sinthome* (un tratamiento de tal disfuncionamiento).

De esta manera el *sinthome* apunta a lo singular, a las marcas en el cuerpo del vínculo de cada uno con *lalengua* (y no con el lenguaje), pues al inscribirse produce un traumatismo primario que no puede articularse, ni pasar por el significante. Aquí puede distinguirse que el lenguaje se comprende como un artificio que se produce después en el análisis; por su parte, el goce desconocido de la lengua es primitivo con respecto al lenguaje.

De esta manera Miller inscribe el recurso de Lacan a la figura y obra de Joyce: ante ese traumatismo originario es posible el recurso a la obra, al *escabel* (Lacan 1975, pp. 591 ss.) que se constituye de esta inscripción en el cuerpo, a un acontecimiento en su cuerpo como tentativa de suplencia a la falta de complementariedad entre los sexos, esto es, a la inexistencia de la relación sexual.

Esta singularidad de Joyce se halla en línea con el sintagma retomado por Miller referido a las *piezas sueltas*, aquél que Lacan menciona sus desarrollos en torno al *objeto a* en su seminario 10: se trata de piezas separadas del conjunto, del todo, aunque *lo que constituye a la pieza suelta como tal es precisamente que remite a un todo que ella no es* (Miller, 2004-2005, p. 13; Cfr. Lacan 1962-1963, pp.231-333).

Así, la pieza suelta no es útil ni tiene función, en el mismo sentido que en la consideración lacaniana de las homologías del goce y el objeto a (Lacan 1972-1973, pp.9-19). Si la tuviese, destaca el autor, sólo podría ser a fuerza de invención. Ellas están fuera del sentido, en un desencadenamiento que remite a lo real. Precisamente desde estas piezas Miller relee las especificaciones del *sinthome* del seminario 23. En este marco sostiene un analista:

“Piezas sueltas es una referencia que se puede encontrar en el seminario de La Angustia, pero al mismo tiempo es sacada de ese contexto y usada completamente para otra cosa, como una, precisamente, pieza suelta. Miller la extrae, la arranca de un momento de la enseñanza de Lacan, haciéndola útil en otro plano, dándole también un brillo que la hace notable. Y es con esas “Piezas sueltas” con las que lee el Sinthome. Ese “desconcertante” y “perturbador” seminario “El Sinthome”. En medio del furor borromeo y de la confusión y del enredo, Miller, con algunas piezas sueltas muestra por donde avanza, no solo la enseñanza del último Lacan, sino el Psicoanálisis mismo, “al menos el que Lacan practicaba” (Tarrab, 2013)

Como pieza singular, esta distinción rechaza toda tentativa de eliminación, se trata más bien de *reducirla a una función* (Naparstek, 2014, p. 26) que permita mantener al sujeto como sí-mismo de un modo propio.

En este sentido, Miller especifica que el *pârletre* es coextensivo al *sinthome*, como su dimensión singular y propia, tal como diferencia una intérprete: *si el sinthome es un concepto de la época del pârletre es porque el sinthome de un pârletre es un acontecimiento de cuerpo, una emergencia de goce* (Gonzalez, 2021, p.37). Aquí el sujeto correlativo al Otro se ve desplazado en su tematización para dar cuenta de la conjunción entre significante y goce: el *pârletre* designa el ser por el goce del cuerpo.

En línea con ello, el autor distingue desde el seminario 23 entre el goce transparente relativo al sentido o al núcleo elaborable del síntoma y el goce opaco, fuera del sentido, correlativo al síntoma como acontecimiento de cuerpo.

Es por ello que Miller señala que el *sinthome* sirve para continuar, se circunscribe en una clínica de los arreglos donde el analizante se propone reducir la respectiva molestia para su existencia, allí donde el síntoma como acontecimiento de cuerpo tropieza una y otra vez con lo ilegible, aquello irreductible que da cuenta del traumatismo primario. Esta lectura de la enseñanza de Lacan radicaliza su enfoque postfundacional: ya no es posible plantear un desciframiento acabado, una verdad primigenia y total, pues se pone de manifiesto un efecto irreductible, una dimensión inanalizable.

En este marco, este autor distingue la complementariedad entre la clínica estructural y la clínica del *sinthome*: en el primer caso, parte de la distinción de neurosis, psicosis y perversión, a partir del significante *Nombre del Padre*; en el segundo, remite a la *singularidad del goce*, fuera de todo marco universal (Miller 2008-2009, pp.97-107).

En definitiva, desde este enfoque la clínica psicoanalítica favorece las condiciones para abandonar la tenaz tentativa neurótica de darle un sentido al síntoma, sin excluir la posibilidad de circunscribirlo y articularlo. Como se ha visto, ello supone un desplazamiento de la dialéctica fálica del ser o tener, tal y como se articula en el período simbólico de la obra de Lacan, así como también de la identificación, de las relaciones con el Otro, del sostén que permite el Nombre del Padre, de las dilucidaciones en torno al grafo del deseo. En esta clínica orientada por lo real aquello que le da sustancia al individuo no es otra cosa que el *sinthome*, en un ámbito de apertura respecto de la comprensión tradicional de la metafísica de la subjetividad. Así lo distingue respecto a la clínica:

El punto de vista del sinthome borra la distinción neurosis-psicosis cuando destaca el modo de gozar en su singularidad, es decir, sustrayéndolo de las categorías. Esto es lo que quiere decir singularidad, y es que con particularidad aún tienen las categorías, no poseen la de todos como en el universal, pero tienen la de algunos, tienen la categoría del tipo, mientras que con lo singular las categorías se desvanecen (Miller 2008-2009, p.76)

Esta distinción presenta antecedentes en sus elaboraciones en *Del síntoma al fantasma. Y retorno* (1982-1983), allí donde diferencia al sujeto del significante (que permite circunscribir la orientación clínica de la particularidad) de la función del yo, que no remite más que a la dimensión imaginaria de la individualidad, tal y como se articula en el relato del paciente. Con ello distingue en la enseñanza de Lacan entre sujeto y paciente, lo cual es correlativo con la diferenciación entre *la particularidad como imaginaria y como simbólica (...)* *La idea lacaniana del final de análisis (...)* *es llegar hasta esta particularidad como real.* (Miller 1982-1983, p. 342).

Dadas estas caracterizaciones, es posible reconocer una *feminización de la doctrina lacaniana* (Torres, 2019, p.6): se trata aquí de una clínica psicoanalítica donde el azar y la contingencia se vinculan al traumatismo del encuentro primario entre el cuerpo y *la lengua* que produce un rasgo, una *marca de goce* (Klainer, 2008, pp.10s.). Ello tiene como correlato la necesidad de distinguir el programa de goce del sujeto, allí donde pueden distinguirse *dos modos de goce: el síntoma y el fantasma, que se debe atravesar por que es tanto del orden del velo como de la ventana* (Miller ,1996-7, p.461) .Así lo expresa en un curso de principios del siglo XXI:

(...) precisamente porque la contingencia propia del acontecimiento está prescripta, en su necesidad, por la estructura, pues bien, se producen siempre esos acontecimientos contingentes. O bien se producen en la realidad, y cuando no se producen en la realidad, se los fabrica a partir de esbozos que ofrece la realidad y que se completan gracias al fantasma (Miller ,1999-2000, p.63).

En este fragmento destaca que el acontecimiento pertenece a la estructura del lenguaje y emerge en aquella relación irreductible entre contingencia y necesidad. Aquí circunscribe la noción de contingencia a la dimensión del goce :*(...)**todo lo que concierne en el análisis al goce, a los modos de goce, en la emergencia del modo de goce particular de un sujeto es*

siempre del orden de la contingencia (Miller, 1997-1998a, p.357). En tal sentido, la contingencia se liga a lo más propio del sujeto, lo más real de su constitución: aquél encuentro contingente que produjo marcas de goce.

5.1. c.- Hacia una identidad *sinthomal*.

Ahora bien, en un contexto de recepción de estas distinciones, Schejtman subraya dos reduccionismos de las lecturas de la noción lacaniana de *sinthome*: una realista y otra teleológica. Mientras en el primer caso se lo superpone a la vertiente real del síntoma, en el segundo, se lo supone patrimonio exclusivo del fin de análisis. Frente a ello, este analista subraya que hay *sinthome* antes, durante, después y fuera de análisis (Schejtman, 2013, pp.302s.).

En un primer momento, el síntoma se identifica a la realidad cotidiana del sujeto el cual, como parte del yo, no puede distinguirse de su sí-mismo. Este estatuto egosintótico del síntoma, asegura una estabilidad (y también un adormecimiento, como tentativa de obstrucción de la contingencia). Así, previo a un análisis, el *sinthome* (ordinario) es aquello que estabiliza la estructura nodal, pudiendo encontrarse en todo el tiempo previo al desencadenamiento, como suplencia consistente respecto de la relación sexual que no hay.

No obstante, alguna contingencia puede volver el síntoma un estorbo, lo cual es condición necesaria para la demanda de curación y el tratamiento: el síntoma deviene algo por lo cual se padece y en la eventual pregunta por su causa, se manifiesta la desimplicación del sujeto respecto de aquello que antes no distinguía de sí mismo. Se distingue aquí un momento desidentificatorio del síntoma. De esta manera, para un análisis es preciso ir del *sinthome* que adormece y encadena, al síntoma que ha desencadenado la neurosis.

Aun así, en esta lectura dirigir la demanda de curación a un analista no transforma este padecimiento-síntoma en un síntoma propiamente analítico, es necesario articularlo en el devenir de la experiencia analítica. En su decurso, el psicoanálisis imprime una eventual transformación: al serle dirigido el psicoanalista, el síntoma pasa a formar parte de él como un *sinthome*, es decir, se presta a reanudar la estructura subjetiva como una suplencia que la re-estabiliza. En tal sentido, en el comienzo del análisis se produce un re-anudamiento nodal logrado por la operación del *sinthomanalista* (Schejtman, 2013, pp.328).

Sin embargo, aquí esta posición de *sinthome* (de/para alguien) no necesariamente es exclusiva del analista, pues el sujeto puede encontrarla en diversas parejas-*sinthome*. La

diferencia fundamental radica en que el analista lo hace sin extraer goce de ello, con el fin de obtener una transformación en la economía de goce del sujeto. En un momento posterior de la experiencia, bajo la estática de la transferencia, vuelve a desencadenarse el síntoma, lo que puede conducir al surgimiento de una nueva solución *sinthomática*, pasible de introducir el desapego del analista.

Desde estas lecturas y recepciones, el fin de análisis no termina ni con el síntoma ni con el *sinthome*, aunque los modifica. La identificación con el *sinthome* no se halla solo en el fin de un análisis ni es privilegio del analizado, pues cada vez que se logra un encadenamiento *sinthomático* firme, la estructura empuja hacia una tal identificación. Por otra parte, aquella identificación de fin de análisis supone el atravesamiento del fantasma, momento de la experiencia analítica ligado a la caída de la suposición de saber y la revelación de la inconsistencia del goce del Otro. Precisamente en este marco se suplanta la euforia determinista del saber, por la promoción de un saber-hacer. Es un saber-hacer con *lalengua*, aquél pragmatismo superior que pone en evidencia un acuerdo siempre frágil, abierto a la contingencia.

Así, quien atravesó el fantasma accede a una eventual apertura a la variabilidad, frente al adormecimiento relativo al *sinthome* ordinario. Por ello, Miller subraya una distancia implícita en este saber hacer: en tal identificación postrera el analizado puede no creerse-Uno-con-él, apartándose con ello de toda pretensión de transparencia de sí mismo o fortalecimientos identitarios para un fin de análisis. El análisis reduce al hueso del síntoma, lo cual implica que este no desaparece, sino que persiste su núcleo-letra de goce incurable.

En definitiva, el *sinthome* (el ordinario, el transferencial y el pos-analítico) supone un orden de respuesta respecto a la relación sexual que no hay, delimitando el campo de una experiencia que no cura la no relación. En este sentido, la persistencia del síntoma da testimonio de ello y los posibles re-comienzos de análisis posteriores permiten desplegar una comprensión des-idealizada del fin de análisis, donde tal vez no hay lugar para un progreso, pero sí para un avance. En esta línea Miller ofrece algunas especificaciones sobre las orientaciones de la cura implicadas en esta comprensión de la singularidad *sinthomal*.

5.2.-El tratamiento del goce y las conclusiones de la cura.

En efecto, aquellas lecturas millerianas confluyen en un conjunto de desarrollos y elaboraciones en torno a la clínica psicoanalítica. Este segundo apartado se detendrá en torno

de aquel saber-hacer con el síntoma, con un abordaje y análisis de sus lecturas respecto a la orientación clínica del psicoanálisis lacaniano. Para ello, primero se especificarán ciertas clasificaciones que realiza Miller relativas al goce a lo largo de la enseñanza de Lacan. Desde allí se realizarán puntualizaciones de las conclusiones de la cura respectivas, tanto la clínica del *sinthome*, como la doctrina del Pase. Finalmente se analizará la comprensión de la singularidad que se halla implícita en esta orientación clínica y el modo en que está articulada.

5.2. a.- Paradigmas del goce.

Miller distingue en las enseñanzas de Lacan seis paradigmas (no excluyentes) vinculados a la articulación entre el goce, el significante y la dirección de la cura, a saber: el *gocce imaginario*; la *significantización del goce*; el *gocce imposible*; el *gocce fragmentado*; el *gocce discursivo* y el *gocce Uno* (caracterizado por la no relación con el Otro) (Miller 1998-1999, pp.221-276). El autor especifica estos paradigmas agrupando distintos momentos de la enseñanza de Lacan, en vistas de la acentuación diferencial de los tres registros R, S, I.

En detalle: reconoce un paradigma en los primeros seminarios donde Lacan articula la libido en el registro imaginario. Allí, las relaciones al goce se revelan a partir del investimento libidinal de la imagen, caracterizado por la permanencia, estancamiento e inercia. Como se ha visto, en el estadio del espejo la satisfacción remite a la identificación del sujeto: produce júbilo frente a la discordancia y el desajuste originario de su cuerpo. Dicho goce emerge en el análisis cuando se ve debilitado o roto la cadena simbólica (como en el caso del *Acting out*, por ejemplo).

Por su parte, identifica el segundo paradigma en los seminarios 5-6, a partir de la primacía de la articulación significante que incluye sus reelaboraciones de la perspectiva del lenguaje estructuralista, tal y como se ha desarrollado en el apartado anterior. En este contexto, este autor destaca que Lacan pasa de la acentuación del valor imaginario del falo, al de su función simbólica, especialmente en consideración de esta especificación:

Así como les dije que, en el interior del sistema significante, el Nombre del Padre tiene la función de significar el conjunto del sistema significante, de autorizarlo a existir, de dictar su ley, le diré que frecuentemente hemos de considerar

que el falo entra en juego en el sistema significante a partir del momento en que el sujeto tiene que simbolizar, en oposición al significante, el significado en cuanto tal, quiero decir la significación (Lacan [1957-58](2005) p.248).

Precisamente en este desplazamiento de significantización, Miller subraya el momento en que Lacan reconoce el límite a esta perspectiva, allí donde destaca que *no hay Otro del Otro*. Específicamente subraya del seminario 6 lo que entiende como el...*gran secreto del psicoanálisis: no hay Otro del Otro* (Lacan, 1958-59, p.331). En tal contexto, el significante del Nombre del padre empieza a ceder su prevalencia como garante del orden simbólico para poner de manifiesto su límite propio, un efecto de lenguaje inasible por la misma estructura significante.

Por su parte, el paradigma del goce imposible se inscribe en el contexto de la cura orientada a la caída de las identificaciones, aquellas que traban el rumbo del deseo pues, si se halla articulado como el significado bajo el significante, entonces una detención por una identificación primaria, o *inverosímil* (Miller, 1986-7, pp.128ss), obstruye la posibilidad del deslizamiento, con el consecuente estancamiento del deseo. De modo correlativo, la satisfacción pulsional se abre camino por fuera de lo simbolizado, en un campo que se reviste con cierto carácter absoluto y masivo. Se encuentra aquí una consideración de externalidad del goce, es decir, una modalidad de relación por fuera de la cadena significante.

Desde el seminario 7, Miller distingue luego un paradigma de goce del orden de lo real, que va tomando distintas formas hacia el final de la enseñanza de Lacan. Así lo especifica:

(...) el goce real [...] ¿Qué significa das Ding, la Cosa? Significa que la satisfacción, la verdadera, la pulsional, la Befriedigung, no se encuentra ni en lo imaginario ni en lo simbólico, está fuera de lo simbolizado y es del orden de lo real (Miller, 1998-99, p. 230).

En cursos posteriores el autor especifica tal conexión distinguiendo el Uno del goce, un punto de fijación que *siempre vuelve al mismo lugar* (Miller 2011, clase 30/3), hacia aquella dimensión de la libido que no se desplaza, cambia o transforma.

Con estas especificaciones millerianas se pone de manifiesto un hiato entre goce y deseo a lo largo de la enseñanza de Lacan: mientras el goce tiene sede en el cuerpo propio, el deseo se relaciona con el Otro. Precisamente aquí, elabora sus consideraciones desde el

supuesto de aquello que Miller destaca como la *mónada primitiva de goce* (Miller 1996-1997, p.411). Este supuesto o “plus de mito” se articula desde la dinámica totalidad-falta, no ya en el marco imaginario-simbólico del deseo del Otro, sino en el ámbito real del goce. El planteamiento de una monada mítica, que establece una correlación entre el goce y una totalidad unitaria, no solo supone que el Otro es secundario o bien posterior, sino también que la pérdida de goce es constitutiva de los cuerpos, con su carácter propio e irreductible. Desde estas elaboraciones, la degradación propia del goce y las separaciones anatómicas del cuerpo no requieren la intervención de un agente, lo cual permite comprenderlas más allá de la mitología edípica.

Aquella distinción del goce del Uno tiene varias especificaciones en los cursos posteriores de Miller. Por ejemplo, en su establecimiento del seminario 23 diferencia el *inconsciente real* y el *transferencial o simbólico* (Miller, 2006, Clase 15/11). Aquél se encuentra del lado del goce del Uno, que no es ni el goce ni el deseo del Otro. En este sentido, la experiencia clínica demuestra que cada uno está solo con su goce. Más aún, las marcas de goce en el cuerpo que constituyen el fantasma y los síntomas son propias y singulares. Así, el goce del Uno se vincula al *sinthoma* singular, mientras que el inconsciente transferencial es del orden de los síntomas en plural, en la dimensión del Otro. Con ello es posible diferenciar aquí la dimensión de destino, ligada a lo simbólico en el vínculo sujeto-Otro; y la dimensión del azar vinculada al *sinthome*, al goce del Uno propia del *parlêtre*.

No obstante, el autor insiste en que el goce no es pensable sin referencia al cuerpo. Desde el seminario 20 queda subrayado que para gozar hace falta un cuerpo y solo con él es posible. Ello se diferencia de la articulación significativa que es independiente de la referencia corporal. Como ha sido desarrollado en el tercer capítulo, en la perspectiva de Lacan es necesario que el significante amo incida en el cuerpo de goce mediante la producción de un menos, de una negativización en el cuerpo subsidiaria de una pérdida de goce, lo cual deja algo de goce vivo irreductible a este proceso. Así lo especifica:

(...) *el significante afecta el cuerpo del parlêtre porque fragmenta el goce del cuerpo y esos pedazos son los objetos a. Luego, si nos detenemos en esta fórmula, se supone que hay un primer estatuto del goce que yo llamaba goce de la vida y que por el hecho de que este cuerpo en la especie humana es hablante, su goce se ve modificado en forma de fragmentación y de condensaciones en lo que son las zonas erógenas según Freud, cada una relativa a un tipo de objeto* (Miller, 2008-2009, p.278).

En suma, el pasaje del goce a la lógica significante, allí donde *una parte del goce pasa a la lógica de la contabilidad*, *pasa a la lógica del significante* y, *por ende, a la posibilidad de ser medido* (Llaneza, 2015, p.208), deja un resto no significantizable que insiste en/desde el cuerpo. Precisamente este goce imposible de negativizar es el goce del Uno. Junto a ello es posible situar una dinámica de falta que da lugar a la dimensión del Otro y el deseo, allí donde el sujeto busca algo de su goce perdido.

Esta relación con el menos en los neuróticos es ilustrada por este autor con la versión tradicional del *patito feo* (Miller 1986-1987, pp.29-31): aquél que en la fila se cuenta como el más feo, que no se cuenta en el conjunto de patos, en un movimiento que supone (y encubre) al cisne. Este modo neurótico de diferenciarse de los otros, y comprenderse como único, proyecta en el horizonte la dimensión de la excepción (cisne), en las antípodas de la comprensión de la singularidad en estas lecturas de Miller.

5.2. b.- Orientaciones de la cura y finales de análisis.

Con estas distinciones Miller desarrolla las especificaciones de la última enseñanza de Lacan respecto del psicoanálisis orientado hacia/por lo real. Tal como señala Laurent, esto implica distinguir una práctica clínica que elige *no orientarse por completo en lo simbólico* (Laurent 2014), esto es, una clínica que no se limita a la función del Nombre del Padre, sino en la singularidad del goce y la particularidad del fantasma, más acá de una garantía primaria puesta en el supuesto del Otro del Otro. Con ello la práctica se circunscribe a sus propios resultados más que a la introducción de hipótesis previas. El hueso irreductible de goce en esta orientación clínica permitió a Lacan delinear el pase como salida del atravesamiento del fantasma, así como también la separación del sujeto barrado y el *objeto a*, hacia el final del análisis.

Con esta orientación, Miller especifica una clínica que se orienta por un real fuera de la lógica significante. En este marco el analizante se articula en un dispositivo que favorece un saber arreglárselas con ello, darle uso, función y utilidad a esta *pieza suelta* irreductible, de un modo diferencial respecto de los objetos articulados en su fantasma, así como también que facilite distinguir un imposible ligado a los restos del síntoma, lo incurable del síntoma

que no remite a ninguna pragmática ni saber hacer. Desde este enfoque, un analista entiende que al final del análisis:

(...) se consigue un remedio no tan neurótico para enfrentar el hecho de que no hay relación sexual –y eso es el sinthome post-analítico–, pero además, hay lo incurable del síntoma que convive con las eventuales invenciones sintomáticas. (Schejtman, 2013, p. 163).

Ello implica posicionamientos éticos y políticos: por un lado, el pasaje de una ética del deseo al goce; por el otro, la distinción del carácter de semblante de todo aquello que remite a la dimensión del Otro. Al respecto, Miller sostiene: *En la ultimísima enseñanza de Lacan se trata de volver atrás, antes del Otro, es decir operar una introducción del Uno* (Miller, 2006-2007, p. 135). Se trata ahora de una práctica que remite al agujero en el campo del Otro, favoreciendo que el sujeto logre extraer algo de lo real que le es (singularmente) propio.

En el marco de estas consideraciones, Miller desarrolla diversas especificaciones en torno al dispositivo de pase y los testimonios respectivos. Con ello retoma la referencia de una instancia institucional propuesta por Lacan desde la cual es posible dar cuenta de la propia experiencia de análisis y su final.

En especial se distinguen las *versiones de pase* que este autor realiza en su curso respectivo (Miller 2000-2001, pp.361-380) , desde las cuales se expone el alcance de este dispositivo para la Escuela de psicoanálisis , como modalidad de fin de análisis donde un conjunto de analizantes devienen *psicoanalistas de su propia experiencia* (Lacan [1967b](2012) p.261) : los analistas de la escuela (AE) y miembros de la misma (AME). Desde esta propuesta se inició un debate que, en parte, dura hasta la actualidad.

Específicamente, este dispositivo remite al momento de desinvestidura libidinal articulada en el fantasma, tal y como se manifiesta en el fin de análisis. Así, en los testimonios respectivos se distinguen discursos en torno a un goce que no puede justificarse ni articularse en forma significativa, como una tentativa por *hacer avanzar al psicoanálisis* y su transmisión en la Escuela (Aromí, 2014, p.1). Aquí, Miller establece un conjunto de distinciones para inscribir una tercera versión del pase en la enseñanza de Lacan a partir de su *Nota italiana* de 1973.

La primera versión del pase puede situarse en el escrito de Lacan *Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la Escuela* (1967b) .Miller destaca que en dicho texto ,

tomando distancia de la terapéutica y su carácter distorsivo del psicoanálisis, Lacan destaca un fin de análisis donde no se restituye el estado inicial del analizante. En línea con la tradición freudiana ligada al concepto de lo reprimido, el fin de análisis se vincula aquí con un acceso al saber rechazado del sujeto.

Precisamente en este sentido se inscribe el saber del fin de análisis en la *Proposición* de 1967. Como señala Miller en un curso posterior, la doctrina clásica del pase que puede distinguirse allí se caracteriza por presentar *el deseo del psicoanalista que aparece como pivote de un análisis y de su final* (Miller 2008-2009, p.124). En este marco, el deseo es definido e inscripto a partir del par problema-solución, sobre la base de una dinámica donde la pregunta inicial del análisis se desplaza desde la identificación (*¿quién soy?*) a la dimensión del deseo (*¿qué quieres?*): un viraje que va del deseo de saber al deseo del Otro. Tal viraje supone el franqueamiento de la estructura fantasmática para acceder a la verdad del deseo (y su consecuente deflación), lo cual co-implica una transformación del ser del sujeto, articulado en el paso de un ser que no sabe la causa, a uno que la sabe. Tal como especifica Miller: *el sujeto analizado sabe lo que él es, pero precisamente sabe que ya no es* (Miller 2000-2001, p.373) O bien, respecto de su afirmación en un seminario anterior respecto a este primer tiempo en la enseñanza de Lacan: *Hace falta morir en lo imaginario para asumir su ser, su falta-en-ser a nivel de lo simbólico* (Miller 1997-1998a, p.332). En este sentido se dificulta distinguir un marco para la contingencia, pues aquí se pone de manifiesto una falta de determinación constitutiva de la posición del sujeto.

Ahora bien, en este final de análisis un sujeto se vuelve *el sabio de su deseo: sabe lo que causa su deseo, conoce la falta en que se enraiza su deseo y conoce el plus de gozar que obtura esta falta* (Miller 2008-2009, p.127), a partir de lo cual el autor distingue dos soluciones al problema del deseo, una negativa y otra positiva. La primera, en referencia a la negatividad castradora del falo (se revela que el deseo solo recubre un *deser*³⁰). La segunda solución, en cambio, remite a la positividad de la causa del deseo (que se presenta anterior y no como horizonte del deseo). Ambas soluciones implican una destitución subjetiva: con este devenir sujeto-sabio, el analizante deja de esperar de una mirada y se *ve devenir una voz* (Lacan [1967b] (2012) p.273). En este sentido el pase se propone extraer este saber del sujeto compartiéndolo con la comunidad de la Escuela.

³⁰ Este término hace referencia a lo que queda de ser en relación al goce sustraído en el final del análisis. Con el término *deser* Lacan alude también al fantasma como ventana sobre lo real, en cuya puesta de manifiesto revela lo inesencial del sujeto supuesto saber, véase Lacan [1967b] (2012), p.272.

Por otra parte, Miller reconoce que una segunda versión del pase es introducida por Lacan en la *Nota* de 1973. Allí, en términos de existencia del *objeto a*, así como de inexistencia de la relación sexual, se desplazan las dos soluciones al problema del deseo de la versión anterior : el fin de análisis es planteado en relación a un saber de lo real, o mejor, un *saber de que no hay relación sexual, es decir, un saber que llega mucho más allá de la verdad del ser del deseo* (Miller 2000-2001, p.374. Cfr. Lacan [1973b] (2012), p.329). En esta orientación de la enseñanza de Lacan, el saber en relación con la verdad consiste más bien en dejarla atrás, en desembarazarse de ella. En tal contexto es de la dimensión del no-todo de donde surge el analista de la Escuela: una dimensión donde lo pulsional y el goce adquieren un énfasis mayor para la orientación de la cura y los finales de análisis.

Finalmente, este autor entiende que aquella orientación se radicaliza en el *Prefacio* de 1976, donde sitúa una tercera versión, al modo de un pase del pase. En las breves páginas de este texto identifica que el fin de análisis ya no se dirime en términos de verdad, sino de satisfacción y en relación al goce. Con un énfasis en la dimensión más allá del sentido y en el paso del Otro al Uno, la verdad es principalmente caracterizada como espejismo, una verdad-mentirosa, en cierta continuidad con el sí mismo del sujeto, tal como ya lo sugiere Lacan: *cuando el espacio de un lapsus, ya no tienen ningún alcance de sentido (o interpretación), sólo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente. Uno lo sabe, uno mismo* (Lacan [1976] (2012), p.599).

Miller subraya allí que la fórmula del pase consiste en *hystorizarse a sí mismo*, En el marco de una dinámica específica: *Por un lado la novela de los amores del sujeto con la verdad y al mismo tiempo “Cómo dejé de amar la verdad, cómo terminé mis embrollos con ella, cómo dejé de ser atormentado por ella”* (Miller 2000-2001, p.377). Esto se presenta como un desarrollo de las distinciones de Lacan, quien reconoce allí una *puesta a prueba de la hystorización del análisis* (Lacan [1976] (2012), p.601), donde la satisfacción es la marca de este final³¹.

De esta manera se puede leer en el texto del 76 la consideración de finales de análisis signados por el no-todo, en el cual se articulan los que Lacan denomina como *dispersos descabalados* (Lacan 1976, p.601), es decir, aquellos que han ganado distancia con la verdad en análisis y pueden testimoniarlo. Más que en términos de deseo, la cuestión aquí se dirime en relación a los arreglos respecto al núcleo irreductible de goce, de tal modo que permitan *disminuir el displacer que este causa y aumentar el placer del que es capaz* (Miller 2008-

³¹ Con dicho neologismo, Lacan condensa los términos *histeria* (*hystérie*) e *historia* (*hystoire*) para dar cuenta de una relación con el Otro y la insistencia del deseo, así como también con la propia narrativa en análisis.

2009, p.179) Para Miller tal desplazamiento supone ya no quedar cautivo de los amores con la verdad, ganando así una distancia que permite historizarla y desde donde el sujeto pueda dar cuenta de cómo ello ya no lo atormenta.

De esta manera, el autor vincula la satisfacción del fin de análisis con un cierto equilibrio entre la verdad y la mentira, a partir de una dinámica que requiere construir una ficción para luego deshacerla, de tal modo que: *...el psicoanálisis no es el triunfo de la ficción, la cual es más bien puesta a prueba en relación con su impotencia para resolver la opacidad de lo real* (Miller 2008-2009, p.135). En definitiva, el análisis se articula en una disyunción entre saber y goce, no superable de manera lineal, progresiva o definitiva.

5.2. c.- Clínica de la singularidad.

En el marco de estas cuestiones, Miller distingue *la exclusión como el estatuto original del sujeto* neurótico (Miller, 1998, pp.5 ss.), lo cual dista ampliamente de una singularidad en sentido propio.

Específicamente, como efecto entre significantes, el sujeto es inicialmente excluido de la cadena significante: se inscribe en significantes positivos, para nuevamente desaparecer de la cadena. Este estatuto lógico de exclusión, de menos-uno, se manifiesta con claridad en la clínica de la neurosis.

En el caso de la histeria, el sujeto busca verificar el rechazo, los momentos en que se lo separa, se lo sustrae del lugar, lo cual puede figurar clínicamente en el desvanecimiento y el vértigo. En el caso de la obsesión, la exclusión se articula en una auto-supresión del sujeto, una sustracción respecto a los otros que le permite totalizarlos. El autor destaca que ello confluye en un auto-encierro sobreinvestido, una fortaleza que lo protege de la incidencia del Otro. Al igual que en la figura del patito feo, esta significación del menos-uno se articula en cada caso como modalidades del ser excepcional respecto al conjunto (supuesto) de todos los otros, que bien pueden entenderse como modalidades impropias de mismidad o singularidad.

Frente a este sentido, la singularidad irreductible del sujeto remite al resto no simbolizable que lo constituye, un vacío y un resto inasimilable que se materializa en el *objeto a*, que no permite cerrar y totalizar el conjunto. Así esta modalidad de mismidad no puede ser pensada como estado de excepción. Más bien se inscribe en el desarrollo de un *estilo propio* en el fin de análisis, una modalidad pragmática de contornear/ bordear lo real,

de un modo correlativo con una economía de goce, una modificación de los modos de gozar. Aquí una intérprete distingue esta comprensión de la singularidad como estilo propio en el fin de análisis, a partir de una diferenciación entre:

(...) la singularidad correspondiente a esa posición o deseos inéditos de fin de análisis, de la otra singularidad, no menos cierta, que es la del síntoma. Dos singularidades que son contrapuestas, la de la fijeza de lo repetido y la de lo nuevo e indeterminado (Altman, 2005, pp.25s.).

Se trata, entonces, de una singularidad desplegada y emplazada como resultado del recorrido de un análisis lo cual, en línea con las elaboraciones heideggerianas, supone una singularidad ausente al comienzo de esta experiencia. En este sentido, Miller equipara al analizante con el loco y delirante respecto de su soliloquio de goce, en sintonía con la tendencia de época a la despatologización y la diferenciación de formas de ser relativas a las relaciones del sujeto con los síntomas. Así lo subraya:

(...)estamos frente a un efecto general que es la reivindicación de la despatologización, la reivindicación que todos los enfermos mentales sean despatologizados, que lo que llamábamos los enfermos mentales no son enfermos, sino formas de ser, y eso es un punto de vista consecuencia del psicoanálisis (Miller, 2021b).

Si el goce se impone y se siente pero no puede ser completamente articulado, entonces es necesario desplazarse de las tradicionales perspectivas clasificatorias y evaluatorias de conductas. Ello es posible si se recuerda que la noción de sujeto toma distancia no solo de las categorías metafísicas filosóficas, sino también sociológicas. Como señala Laurent, esta noción permite subvertir la idea de *subjetividad de la época* (Lacan, [1953] (2013), p.309), al dar cuenta de que todo el mundo delira, allí donde sostiene: *Todo el mundo es loco, es decir delirante* (Lacan [1978] (2011), p.7).

Asimismo, Laurent distingue allí el modo singular de delirio de cada uno en el espacio de análisis. Esto revela un modo diferencial de comprender el sujeto en el marco de la época contemporánea: la caída de grandes relatos y los límites que fijaban al sujeto a marcos identificatorios sólidos se traduce no solo en posiciones subjetivas más proclives a ceder ante los imperativos de goce, aquellos que ordenan un *siempre más* ilimitado, sino

también en la búsqueda de significantes amo que organicen y establezcan el mundo entorno. Este doble movimiento, entre caída de identificaciones fuertes y búsqueda de marcos para cifrar-ordenar las vidas, se refleja en el incremento de las categorías del DSM, los modelos de finanzas, la multiplicación de instancias evaluativas para actividades y prácticas, etc., es decir, en figuras sociales de una creciente *superyoización del mundo* en el despliegue del siglo XXI (Laurent, 2014).

En línea con ello, la extensión de los tratamientos terapéuticos conductuales avanza en pos de un incremento de alienación, identificación y regulación por los ideales e imperativos de las sociedades de consumo contemporáneas, sin desplazar el lugar del sujeto en su relación primaria con el Otro, ni sus síntomas y fantasmas, aquellas formas defensivas y estratégicas que el sujeto constituye ante la pregunta por el deseo del Otro y su lugar respectivo³².

Como se ha visto, aquella comprensión del sujeto es coextensiva a la importancia clínica de distinguir la singularidad del caso, allí donde se destaca la particularidad del discurso, la reconstrucción histórica de su mismidad, frente a la patologización y el diagnóstico que apuntan a una muestra cuantificable, a la consolidación de datos estructurados para organizar conjuntos cerrados y acabados en un horizonte de científicidad calculable.

En efecto, de Freud a Lacan (y Miller), el psicoanálisis constituye y desarrolla su clínica y teoría a partir de *cada caso* (Freud [1884] (1992), p. 230. Cfr. Lacan [1954-1955] (2012), p.26): por medio de lo particular del síntoma se reelabora y adquiere validez lo universal de la teoría, en un desplazamiento que va de la relevancia de las estructuras clínicas, a la de la singularidad del caso³³. Aquí queda en evidencia que el neurótico sufre no de la singularidad de su síntoma, sino de la particularidad que le da pertenencia a cierta clase. Ello implica una clínica en vaivén entre lo identitario y subjetivo, entre lo particular y singular. En este marco la identificación al significante amo puede redundar en padecimiento, así como

³² En la experiencia analítica el debilitamiento de esta estrategia subjetiva es correlativo con la puesta en evidencia de la falta en el Otro, con lo cual se debilita de más en más la tendencia infructuosa a buscar completarlo, satisfacerlo y totalizarlo.

³³ Respecto de la axiomática y teoría de los conjuntos (categorías lógicas que abrevan de la tradición aristotélica) que diferencia universal, particular y singular en el marco de la clínica psicoanalítica y la enseñanza lacaniana, aquí se especifica: A diferencia de lo particular que se encuentra alojado, de modo diferencial, dentro de un conjunto determinado, lo singular se encuentra fuera de una clase dada, se sustrae al régimen del uno contable en un conjunto, serie o clase, lo que lo vuelve inédito e incomparable. En psicoanálisis lo universal de la estructura clínica (neurosis, psicosis y perversión) se despliega en lo particular del tipo clínico (histeria, obsesión, fobia, etc.), mientras que lo singular remite al *sinthome* solo reconocible en el caso por caso de la clínica. Es por ello que la clínica psicoanalítica confluye en la última enseñanza de Lacan en la distinción de lo inclasificable. Al respecto, véase Torres, 2013, p.1.

también la pérdida de toda clasificación o inscripción en el campo del Otro produce angustia. En este marco especifica un intérprete:

(...) cuando las propias insignias se hacen indescifrables para el Otro, aparece la angustia. Pero debemos distinguir entre aquella que puede dar lugar a un cambio de posición subjetiva (que siempre es dentro de un marco de estabilidad, el que bien puede ser dentro de la asunción de una identidad), de aquella que arrasa con la subjetividad y deja al sujeto sin un anclaje que le permita posicionarse (Provera, 2016, pp.168).

En este marco, el analista no se ve movilizado por el deseo de curar ni se propone alcanzar el bien para el sujeto. Por su parte, el analizante se inscribe en un dispositivo cuyos efectos se despliegan desde la destitución subjetiva (respecto a su lugar de objeto respecto al Otro) hacia la singularidad inédita del *sinthome*. Precisamente aquí aquello que fue experimentado como destinal y necesario se revela como variable: una singularidad que remite al desarrollo de un saber hacer con esta variabilidad.

Al respecto se destacan los desarrollos de Miller en su conferencia *El ruiseñor de Lacan* (2001b). Allí aborda la distinción entre universal, particular y singular a partir de la afirmación platónica en *Oda a un ruiseñor* de Keats (1819), el cual toma de un análisis de Borges: el ruiseñor que aquél escuchó era el mismo que escucharon tanto Shakespeare como Ovidio. En este contexto, este autor distingue la clase de ruiseñores (el ejemplar-individuo representa la clase porque pertenece al reino animal) para diferenciarlo de los seres hablantes, del sujeto del lenguaje para quien no hay clase, pues no es posible conformar un conjunto cerrado y total, sino solo escuchar al sujeto en su carácter singular.

Más en detalle: la noción de sujeto supone un desplazamiento de la especie, del género. Ello implica una clínica que prioriza lo singular en detrimento de lo universal o lo particular, de las clasificaciones nosográficas de enfermedades mentales (DSM) o las estructuras clínicas (perversiones , neurosis, psicosis) que no son más que artificios ,semblantes cuyo fundamento es la práctica lingüística, la conversación en el dispositivo analítico. En la clínica de la época, subraya el autor, sólo es posible encontrar excepciones a la regla universal, el universal negativo al que le es inherente un agujero que permite abrir a la variación y la contingencia. Y agrega:

Es lo que Lacan llamó la no relación sexual. Este único universal que vale para los sujetos es negativo, significa que hay ausencia de una regla, y traduce por un pasaje al límite el hecho de que, a diferencia de las otras especies animales, el modo de relación entre miembros de la especie humana está especialmente abierto a la variación. Está abierto a la verdad y a la mentira, a la variación y a la contingencia, y al invento. Y eso nos aparta de los ruiseñores, aparta señores y señoras de los ruiseñores (...) El sujeto está siempre obligado a inventar su modo de relación con el sexo, sin estar guiado por una programación natural. Ese modo de relación inventado, siempre particular y peculiar, siempre rengo, es el síntoma y viene al lugar de esa programación natural que no hay. Así, el sujeto humano, el ser hablante, nunca puede simplemente subsumirse a sí mismo como un caso bajo la regla de la especie humana (Miller, 2001, pp.260s.)

Sin embargo, la orientación del análisis *hacia lo singular* recurre al sentido para dar cuenta del goce opaco: *es el goce que no se deja resolver en la significación fálica y que conserva de este modo una opacidad fundamental* (Miller 2008-2008, p.105).

En suma, desde estas elaboraciones y desarrollos, la experiencia analítica se orienta al despliegue de una singularidad luego de recorrer a un conjunto de franqueamientos, atravesamientos (identificaciones, posiciones, fantasmas, etc.) que revelan una suerte de retorno a sí mismo, una vez despejadas las vicisitudes de la relación del sujeto como objeto del deseo de Otro. Así, el periplo imaginario-simbólico confluye en el orden del encuentro, un momento de concluir que retorna al propio sí mismo. En esta orientación, la brújula del análisis es el *sinthome* del analizante, a partir de un respeto por el *modo singular de gozar* (Arenas, 2010, pp.27-29; 285s.) Aquí la comprensión individualista de la excepcionalidad no se vincula con su noción de singularidad. En tal sentido, un analista destaca que la necesidad de la tipología clínica con la atención puesta en la particularidad, la cual:

(...)se aparta del empuje homogeneizante que conlleva el discurso del capitalismo -actualmente globalizado- pero también frente a las diferentes respuestas concomitantes (...)fundando posiciones de excepcionalidad más o menos radicales-a veces histeriformes en su rehusamiento a dejarse etiquetar o clasificar, Jacques Lacan no cedió ni en su orientación hacia lo singular -que no es la individualidad excepcional indicada- ni tampoco en su consideración del tipo clínico -que está lejos

de la clasificación homogeneizante señalada-, propia de los estereotipos sociales que constituyen los discursos contemporáneos(Schejtman ,2013,pp.355) .

5.3.-Posición del psicoanálisis en torno a la subjetividad de época y los debates contemporáneos.

Ahora bien, estas consideraciones en torno a la clínica psicoanalítica y los desarrollos de la enseñanza de Lacan tienen como correlato una serie de elaboraciones en torno a la época y sus discursos hegemónicos, que Miller articula en diversos cursos desde finales del siglo XX. En el marco de sus puntualizaciones en torno a la subjetividad de la época y los lazos comunitarios se torna necesario atender no solo las discursividades terapéuticas, sino también las distintas perspectivas culturales en torno a la subjetividad.

Este último apartado se detendrá en tales consideraciones socio-políticas de Miller, especialmente en el contexto de sus lecturas de la enseñanza y la posición de Lacan respecto a las instituciones psicoanalíticas, con el objeto de cotejar en qué medida estas elaboraciones se hallan vinculadas con una posición e interpretación de los discursos y comprensiones relativas a la civilización y la cultura. En una primera instancia se analizarán un conjunto de puntualizaciones socio-políticas que Miller y Laurent desarrollan en cursos y alocuciones de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Luego se abordarán sus especificaciones de una política lacaniana, tanto en sus referencias a las lecturas y perspectivas de época, como al desarrollo de la posición Lacan, respecto de la formación y autorización de analistas en las instituciones respectivas. Finalmente este recorrido se detendrá en un conjunto de articulaciones entre el psicoanálisis y la tradición filosófica, de tal modo que nos permita terminar de circunscribir con precisión la posición y discurso del psicoanálisis en lo referente a la comprensión y los debates contemporáneos referentes a la singularidad y la contingencia del sujeto.

5.3. a.- El psicoanálisis en su época.

El autor reconoce el actual uso estereotipado de la expresión *la subjetividad de la época* (Miller ,2021a), luego de los desarrollos de Laurent respecto de la raigambre moderna-

hegeliana de esta expresión (*Zeigst*) en sus connotaciones románticas, a lo cual opone la época del *sinthome*, aquella que se basa en la creencia del síntoma (Laurent, 2019).

Con dicha expresión Lacan busca dar cuenta de los modos en que cada época va constituyendo y marcando la subjetividad que a su vez determina las expresiones sintomáticas de los sujetos, tal y como afirma : *Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época* (Lacan , 1953,p.309). Como un modo de actualizar esta comprensión, Miller y Laurent realizan un conjunto de análisis, tanto de finales del siglo XX como de comienzos del XXI.

En efecto, por una aparte, Miller sostiene que el fin de siglo XX en occidente puede caracterizarse como época de la errancia, de los desengaños del Otro, especialmente cuando sostiene que: *La inexistencia del Otro inaugura verdaderamente lo que llamaremos la época lacaniana del psicoanálisis -que es la nuestra- la época de los desengaños, la época de la errancia* (Miller 1996-1997, p.10).

Desde allí se ha extendido la cautivación de los semblantes para la subjetividad contemporánea, en una frenética tentativa de sutura o tapón ante la inconsistencia que ha quedado manifiesta: frente a la inexistencia del Otro, el superyó obliga a gozar como efecto de la pérdida de confianza en el significante amo y la nostalgia por grandes designios.

En este marco , entiende que la variabilidad y provisionalidad de las identificaciones va acompañada de una proliferación de etiquetas y un empuje a devenir imagen, incluso para las propias situaciones de la vida cotidiana, tal y como influye sobre los cuerpos y las maneras individuales de vivir la pulsión , que no son más que figuras de época del discurso del amo, al punto de distinguir que : *una civilización es un modo de goce , incluso un modo común de goce, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar* (Miller 1996-1996, p.18) . Desde esta puntualización queda manifiesto el carácter construido del lazo social y se tematiza críticamente sus implicancias e impacto en los cuerpos, los cuales son constantemente evaluados y normalizados por el mercado con su imperativo superyoico, tal como también ha sido tematizado por Foucault desde mediados de 1970³⁴.

Más aún: para Miller la cultura de fin de siglo es recorrida por una exigencia de lo nuevo, desde el marco paradigmático de lo veloz que rápidamente deviene obsoleto: un culto que hace del sujeto un objeto, incluso:

³⁴ En especial se destacan los análisis de Foucault respecto a las relaciones entre subjetividad, corporeidad, poder y sociedad, en el marco de las tecnologías de disciplinamiento y regulación de los cuerpos (entendidos por el bio-poder como máquinas y como especies), lo cual deriva en aquello que denomina *anatomopolítica de los cuerpos y biopolítica de la población*, como características propias de los dispositivos de poder de fin de siglo. En este marco comprensivo distingue modalidades de control, regulación, normalización, disciplinamiento y corrección de los cuerpos (Foucault, 2005, pp.176-94).

(...) *el sujeto de la civilización contemporánea alimenta la inquietud de cada uno de quizá no ser tan nuevo para el partenaire, para los alumnos, para los otros, para los empleadores. El culto de lo nuevo inexorablemente hace del sujeto mismo un objeto obsoleto, un deshecho* (Miller 1996-1997, p.330 s.).

Si en épocas anteriores el significante amo respondía por la identidad del sujeto, ahora el autor distingue que el enjambre de significantes se desplaza y multiplica frenéticamente: ya no se sostiene una identificación, sino varias, sin soportes ni garantías en ideologías consistentes. Ello se ve reflejado en la proliferación de los comités de ética como una suerte de conversación entre los desconectados del discurso del amo, que se ven obligados a evaluar, deliberar y discutir, ante una falta de clausura del discurso.

En este contexto social, el goce contemporáneo se liga al plus de gozar: ante la desaparición del *punto de basta* del Otro, el lazo social toma su función. Con la referencia al *punto de basta* el autor remite a la generalización del Nombre del Padre en las neurosis, al modo de un aparato que engancha e hilvana. En la clínica de la última enseñanza se trata solo de un sí o un no al *punto de basta*, lo cual no descuida las consecuencias que tiene la operación significativa sobre el goce (Miller 1999, pp.319 ss.).

En este marco socio-histórico, el empuje al goce subyacente va acompañado con la *democracia del decir del goce* (Miller 1996-1997, p.343) y el orgullo del goce propio, al punto que la perversión ocupa la función de ideal y deviene la nueva norma social.

Este panorama del discurso y subjetividad de fin de siglo tiene como correlato una específica manifestación del Otro en el plano social. Por un lado, la idea vertiginosa de progreso se acompaña con un renacimiento del *discurso de la homeostasis*, la impaciencia y la inmediatez (Miller, 2002-3, pp. 46ss.). Aquí los sujetos contemporáneos no convalidan la evaluación representativa realizada por el Otro, componiendo y auto-atribuyéndose sus propios significantes, lo cual coloca al analista en una disyuntiva: elegir entre invalidar el significante amo que eligieron para sí mismos (y optar por los significantes de la tradición), o bien someterse a esta invención del sujeto en la experiencia clínica. Por otro lado, Miller reconoce que *asistimos a un retorno sensacional del discurso del amo* (Miller 2002-2003, p. 204), que no parece haber dicho su última palabra en este contexto de época. En línea con ello, la creciente xenofobia y la problemática migratoria actualizan la fórmula del imperialismo que Lacan circunscribe en *Televisión* (1973a): el imperativo por el cual *imponemos al Otro nuestro modo de gozar bajo el nombre de democracia* (Miller 2002-2003,

p. 230) es correlativo con la proyección del subdesarrollo y degradación (constitutivo del goce) al goce del Otro.

Por esta vía, Miller y Laurent desarrollan la perspectiva psicoanalítica en torno a la denominada la *feminización del mundo*, expresión que designa una modalidad que caracteriza esta época (Miller 1996-1997, pp.107-109). En detalle: frente al tradicional sistema político, basado en la excepción paterna que ubicaba al líder como el que funda un marco de todos-iguales, ambos distinguen esta época por la declinación del Padre, el cual deja de funcionar como garante de la excepción, una época cuya característica principal es la tendencia a la lógica del no-todo, allí donde prima lo múltiple, lo ilimitado, lo contingente y lo des-localizado.

5.3. b.- De las terapias cognitivo-comportamentales a las lógicas subjetivas del no-todo.

Ambos autores también destacan la convivencia con diversos abordajes terapéuticos, algunos de fuerte ligazón con los imperativos de la sociedad neoliberal contemporánea. Tomando la frase de Lacan en *Radiofonía* (1970), con la cual prevé el ascenso al *cenit social del objeto a* (Lacan [1970] (2012), p.436), estos autores distinguen una época de producción masiva del significante que conmina a desarrollar la distinción entre psicoanálisis y psicoterapias. En este sentido, Miller retoma las especificaciones que Lacan desarrolla desde el *Seminario 16* (1968-1969) en torno a la noción de discurso enraizada con el goce.

En efecto, ya en su curso *El lugar y el lazo* (2000-2001) retoma las especificaciones críticas de Lacan donde alerta sobre la tendencia del análisis a la elucubración de sentido , en sintonía con la clínica de las psicoterapias y su especulación por el sentido(Lacan [1970](2012),pp.425-470; Lacan [1972](2012),pp.511-519), desde lo cual Miller diferencia un desplazamiento de la semantofilia inicial en su enseñanza , hacia una semantofobia (respecto al sinsentido de lo real) en sus últimos seminarios(Cfr. Lacan [1972](2012),p.519).

Para este autor, las psicoterapias buscan preservar la (supuesta) omnipotencia del Otro , al tiempo que rechazan tematizar la cuestión del goce, en especial , al promover la restitución de la identificación al sujeto que padece su respectiva vacilación(Miller 2000-2001,pp.107-111).Ello representa una figura de la mutación y el paso del discurso del amo

antiguo al moderno , lo cual confluye en el discurso capitalista(Lacan [1969-1970](2012),pp.32ss.).

Dicho discurso remite a una modificación del discurso del amo, tal y como Lacan lo específico desde 1972, al distinguirlo por su inversión del primer término del discurso del amo: en lugar del significante, el agente que comanda pasa a ser el sujeto dividido, el sujeto en falta bajo el imperativo (a gozar) del significante amo, el cual pasa por el saber en dirección al *objeto a*. En líneas generales este discurso representa una *modalidad radical de obturar la falta* (Goldenberg, 2013).

Por otra parte, en cursos posteriores, Miller alienta a los analistas a desplazarse de las coordenadas socio-comprensivas del siglo XX, con el objeto de distinguir la mediación binaria de los discursos de la ciencia y el capitalismo en este nuevo siglo. Con ello desarrolla sus observaciones respecto de la creciente desestabilización e insuficiencia de lo simbólico para ordenar la profusión de las formas imaginarias en las que se articula el goce pulsional en la civilización occidental contemporánea. El nuevo discurso social, en su tendencia a la desorientación y lo desligado, tiene como correlato clínico las bulimias, toxicomanías, depresiones, hiperactividad, etc. En líneas generales ello se vincula con la declinación del Nombre del Padre³⁵.

En este contexto Laurent amplía y especifica el modo en que la clínica actual se inclina hacia la vertiente del no-todo, donde se destacan patologías centradas en el narcisismo correlativas con un *enloquecimiento de las clasificaciones* (Laurent, 2013, pp. 29 ss.): ante la imposible universalización de las singularidades proliferan nombres y categorías para cada uno, sin puntos de referencia. Así, la caída del padre y el declive de lo viril se evidencian como correlatos de la creciente feminización del mundo.

Respecto a ello, un analista distingue los modos novedosos de sostener el no-todo, como excepción de lo universal en las fórmulas de la sexuación, donde aquella tendencia a la feminización se manifiesta por fuera de la regulación del Nombre del Padre que sostenía (como excepción) un marco para todos. Así lo especifica:

³⁵ Desde finales de la década de 1950 Lacan destacó la función operatoria e instrumental del Nombre del Padre, en tanto significante que hace existir la batería significante, como representante de la ley en el Otro. Posteriormente en su seminario 22 (clase de 21/01/1975) introduce otra modalidad de la función del Nombre del Padre, más allá del complejo de Edipo, cuya garantía es tomar a una mujer como causa de deseo, esto es, representa una función fundada a partir de la posición de una mujer. Se trata aquí de Un padre, que no es igual a todos, que trasmite a los hijos cómo arreglárselas con el goce femenino (que no es fálico), lo cual no es más que la transmisión de su propia solución. Esta especificación permite a Lacan circunscribir una dinámica más allá del universal, en una relación con el goce que permite el encuentro con Una mujer (de la que no hay fórmulas definitivas, sólo un posible arreglo una por una) una vez que se franquean las versiones fantasmáticas del padre en análisis (en tanto imaginario, muerto, etc.).

(...) es el No-Todo, entonces, el modo lógico de organización que comanda actualmente la subjetividad. Denominarlo feminización del mundo, no es sino a partir de leer a la letra esta sustracción de la excepción, encarnada hasta ayer en la autoridad del padre. (Sinatra 2013, p.28).

En tal sentido, ante la caída del Otro, la excepción que sostiene el universal es ocupada por el mercado. Ello repercute en la instauración de lo ilimitado que impone a los sujetos el imperativo al goce, en detrimento de la dimensión del deseo que articula las dinámicas del sujeto. Esto confluye en un marcado rechazo por lo singular y diferente, frente a una totalidad de iguales ante el mercado, de una subjetividad de consumidores más afín a la noción de excepcionalidad. Como resultado, la clínica evidencia una notoria *soledad globalizada* (Sinatra 2013, p.14), esto es, con sujetos solo acompañados por innumerables objetos tecnológicos (Lacan [1974b] (2012), pp.107s.).

En el marco de la recepción de estas especificaciones, Soler distingue que los discursos actuales operan sobre las modalidades de goce, pero ninguno logra ordenarlo en su totalidad. Ello deja un resto de goce en cada sujeto que no logra ser encadenado con nada de la discursividad contemporánea. Aquí, el discurso del capitalismo se plasma sobre el goce maximizable como plus de goce, lo que implica una cuantificación respecto de la posibilidad de gozar poco, suficiente, de poder acumularlo, gestionarlo, compararlo, etc., *ahora hablamos de nuestro goce en términos de acumulación, de concurrencia, de comparación y de gestión* (Soler, 2004, pp.207s.).

Estas observaciones y análisis de época impactan en las modalidades de dirección de la cura en la clínica psicoanalítica. Tal como advirtió Lacan, en la clínica la relación con la caída del Nombre del Padre debe articularse en el orden pragmático de la estrategia. Así lo especifica:

La hipótesis del inconsciente, como subraya Freud, sólo puede sostenerse si se supone el Nombre del Padre. Suponer el Nombre del Padre, ciertamente, es Dios. Por eso si el psicoanálisis prospera, prueba además que se puede prescindir del Nombre del Padre. Se puede prescindir de él con la condición de utilizarlo (Lacan, 1975-1976, p.133).

En este sentido se destacan aquí los análisis en la alocución *Fantasía* (2004) y en *El inconsciente y el cuerpo hablante* (2014), allí donde Miller reconoce que en la época del Otro que no existe ya no es posible comprender al psicoanálisis como el revés del discurso del amo, tal y como lo especificó Lacan en la década de 1970.

En esta línea, Laurent en *El reverso de la biopolítica* (2016) distingue que la caída de los ideales confluye en un nuevo hedonismo que condiciona la alegría de vivir a las exigencias superyoicas sobre el cuerpo y el goce (Laurent, 2016, pp.10 ss.; Cfr. Brodsky, 2006, p.67). Aquí proliferan discursos que perseveran en la tentativa por *desunir el síntoma del inconsciente*, en el rechazo de aquello que no marcha en el sujeto, en vistas de un horizonte de salud mental pleno y consistente (Laurent, 2008, pp. 57 ss.). Junto a ello, el uso extendido de medios tecnológicos impacta también en esta modificación de época, lo cual requiere de una articulación de intereses entre el discurso analítico y la democracia, donde el analista, como ciudadano, favorece la interrogación y la evaluación de prácticas y sentidos sociales. Así lo distingue este autor:

(...) el campo de la cultura ha desaparecido con los nuevos medios de información, se ha transformado. (...) El tiempo de Sartre, el tiempo de Lacan, ya no es nuestro tiempo. Ahora un intelectual, un profesor, puede decir cualquier cosa y... jentra en el sistema de los mass media como opinión y sale convertida en basura! (Laurent, 1996, p. 125).

En este marco, Miller propone *una clínica de cara al siglo XXI* que, en lugar del inconsciente freudiano, tome como punto de partida el *parlêtre* y el desplazamiento del síntoma al *sinthome*, teniendo en cuenta un nuevo orden simbólico y real (Miller 2014, pp.27s.). Como se vio, ello supone una clínica despatologizante en donde prevalecen las categorías de embaucamiento, delirio y debilidad para su despliegue, con sus respectivas resonancias en los nudos de lo imaginario, simbólico y real. Así lo destaca en este fragmento:

Ahora el orden simbólico es reconocido como un sistema de semblantes que no manda sobre lo real sino que le está subordinado. Un sistema que responde a lo real de la relación sexual que no hay. De ello se sigue, si puedo decirlo así, una declaración de igualdad clínica entre los parlêtres (Miller 2014, pp.31s.).

En pocas palabras, dicha clínica apunta a: *su saber hacer con lo real, su saber hacer con él un objeto de arte, su saber decir, su saber decirlo bien* (Miller 2014, p.29).

5.3. c. - Una política lacaniana.

Estos análisis le permiten al autor situar un horizonte para lo que distingue como la política lacaniana, a partir del reconocimiento de la dimensión política del acto analítico. Ello remite a la posibilidad de acotar aquél empuje al goce característico del discurso capitalista , tal como especifica: *Sólo es factible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no sólo analítico, que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad*(Lacan [1969-1970](2012), p. 83).

Aquí Miller destaca el acto analítico como la apertura de un acontecimiento singular que subvierte la posición del sujeto, lo cual repercute en la *instauración de nuevos lazos comunitarios* al transformar el espacio simbólico previo (Tudanca 2006, pp.69-72). A diferencia de los discursos políticos que prometen goce (y en algunos casos la totalidad del mismo), la política lacaniana parte del eje deseo-goce.

En detalle: el autor distingue en la primera clase de su seminario *Política lacaniana* (1997-1998) entre *política de Lacan* y *política lacaniana*, con el objeto de especificar el carácter abierto del campo lacaniano y sus debates. El primer caso se destaca por la narrativa de aquellos eventos históricos que han impactado en la enseñanza de Lacan, mientras el segundo remite a los acontecimientos históricos susceptibles de convertirse en principios para la orientación lacaniana del psicoanálisis y su aplicabilidad en la época (Miller 1997-1998b, pp.11s.).

En línea con esta diferenciación , Miller especifica tres registros o sentidos respectivos en la enseñanza de Lacan : la política en general (en referencia a las construcciones y observaciones de Lacan del campo político, en especial, en los modos de ejercicio del poder y las relaciones de gobierno); la política en psicoanálisis (en la que engloba la posición de Lacan respecto de la organización internacional freudiana de la IPA- como institución hegemónica que sanciona y regula la práctica- y de las relaciones con analistas, analizantes , etc.) y la política en la cura (relativa a las referencias de Lacan sobre

estrategia, táctica y política en *La dirección de la cura-1958-* , así como también a las discusiones en torno a la finalidad de la cura analítica)(Miller 1997-1998b, pp.12ss.).

Asimismo , reconoce que la política lacaniana se especifica a partir de un conjunto de hitos/acontecimientos durante la enseñanza de Lacan : la escisión de la Sociedad Psicoanalítica de París en 1953; la excomuni3n a Lacan de 1963 (donde se le quita la posibilidad institucional de formar analistas) y la partida de analistas de referencia en 1968 , sus alumnos en la Escuela freudiana de París , al establecer el dispositivo del Pase como desplazamiento del modo tradicional en que se logra ser un analista de la Escuela. Esta modalidad tradicional estaba regulada y normada por la IPA, en lo que respecta a la autorizaci3n de la pr3ctica del psicoanálisis (Miller, 1979)

Desde la base de estas distinciones este autor destaca la experiencia de ruptura de Lacan con la continuidad institucional desde Freud, a partir de su creaci3n de la Escuela, una instituci3n con estatuto y modo de formaci3n propio de analistas, por las vías de *transferencia de trabajo* y el *dispositivo de Pase* (Miller 1997-1998b, pp.25-30).

En este marco institucional, Miller articula aqu3l segundo registro con la política lacaniana, especificando así una perspectiva atinente a los analistas en sus relaciones e inscripciones institucionales. No obstante, recientemente el autor también se articula con los debates de psicoanalistas franceses respecto de la presencia de partidos de derecha en las elecciones presidenciales de 2017. En este contexto ratifica y promueve el movimiento Zadig (*Zero Abjection Democratic International Group*) en su texto del mismo a3o *Campo freudiano. A3o cero* (Miller, 2017), desde lo cual propone un ámbito para desarrollar una defensa de causas nacionales y trasnacionales.

De esta manera estas distinciones y propuestas dan cuenta del despliegue del campo lacaniano a partir de la conjunci3n entre lo político, lo clínico y lo epistémico. Precisamente en el marco de este despliegue, Miller se inscribe en diversos debates contemporáneos concernientes al ámbito científico o a las perspectivas de género, entre otros, entre los cuales se destacan sus lecturas de la tradici3n filos3fica y las relaciones con el psicoanálisis.

5.3. d.- Psicoanálisis y filosofía.

En efecto, estas consideraciones sobre la época y la política lacaniana bien pueden entenderse como posiciones del psicoanálisis en el marco de las comprensiones

contemporáneas, tal y como se ponen de manifiesto en las lecturas respectivas que especifica Miller en *Filosofía y psicoanálisis* (2001a). Allí, este autor analiza las relaciones con las principales perspectivas de la filosofía antigua, moderna y contemporánea. Por un lado, destaca el lugar que ha ocupado el psicoanálisis en el marco de la enseñanza no universitaria propia de la antigüedad, en los ámbitos de formación donde se transmitió un arte de vivir. Por otro lado, destaca su función respecto a la constitución del sujeto moderno. Finalmente, da cuenta del modo en que la filosofía ha sido modificada por el psicoanálisis, al punto de abrirla hacia un más allá de sus fronteras discursivo-comprensivas. En este marco es posible situar un conjunto de distinciones que pueden permitir establecer contrastes y relaciones específicas con los recorridos planteados en el capítulo 1.

Específicamente, Miller distingue en la modernidad un desplazamiento por el cual la Universidad se desplegó y desarrolló con el objeto de destruir aquellos ámbitos privilegiados de enseñanza de la antigüedad, lo cual ha permitido el desarrollo de la ciencia, condición primaria para la emergencia del psicoanálisis. En este marco, sostiene, el psicoanálisis realiza la función irónica de puesta en cuestión de las creencias del otro, de vacilación de los semblantes de la civilización, en línea con el modelo de Sócrates y del diálogo platónico en tanto tal y, con ello, puso en primer plano la cuestión de la intersubjetividad para desplazar el modelo de psicoanálisis yoico de raigambre freudiana, con lo cual Lacan se pone en sintonía con Sartre. Así lo especifica Miller:

En esta época, Lacan tuvo que recurrir al diálogo platónico, a la noción de dialéctica, así como a la noción de intersubjetividad y a la problemática de la relación al otro articulados por Sartre, para hacer entender que el encuentro de la verdad surgía más del diálogo y del intercambio que de la soledad(Miller, 2001a,p.4)

En este sentido, el autor destaca que el psicoanálisis promueve la disolución de las identificaciones que toman de la arena del otro sus elementos constitutivos, para poner de manifiesto la existencia y naturaleza de los semblantes. Con ello, subraya el camino a la autenticidad que se inicia con esta práctica, un camino que presenta ciertas similitudes con la tradición heideggeriana analizada anteriormente.

En tal sentido, Miller retoma los relevos y debates con la tradición estructuralista saussuriana para destacar la influencia heideggeriana de la noción de proyecto (en su significación siempre a posteriori) en lo referente al énfasis relacional que Lacan dio a las experiencias narradas en análisis: un acontecimiento pasado puede ser significado y

resignificado posteriormente, o bien, en línea sartreana, un hecho invariable puede adquirir un nuevo sentido desde un enfoque propio. Estas elaboraciones no fueron bien recibidas en ámbitos universitarios donde ha primado la creencia en verdades eternas, que el autor identifica como formas de espiritualismo de la tradición filosófica francesa.

Frente a ello distingue la deconstrucción de J. Derrida, al que reconoce como un *hijo de Lacan* (Miller, 2001a, p.5), como un heredero de sus elaboraciones. Con ello sitúa un tiempo de declinación de la verdad universal, lo cual representa el desvío del trayecto occidental de la filosofía. Frente a ello la práctica analítica no ofrece más que verdades que se suceden, en una apertura y dinámica que rechaza toda pretensión de trascendentalidad y universalidad, al tiempo que permite reconocer el menor *pathos posible*, aquél situable en la modalidad de goce de cada cual (Miller, 2001a, Op.Cit.). En este marco, este autor resalta que Lacan consideró mentirosos a los filósofos, respecto a las relaciones entre goce, pensamiento y discurso. Más aún: reconoce que Lacan, si en un primer momento se preocupó por unir lo particular y lo universal, en línea con la ontología de Heidegger en SuZ, luego abandonó esta tentativa vana. En este sentido las relaciones entre filosofía y psicoanálisis parecen carecer de reciprocidad.

No obstante, Miller sugiere que la filosofía contemporánea ha sido traumatizada por el psicoanálisis, tal y como se evidencia en la postulación de la caída de los grandes relatos o la desconfianza a las verdades finales. Ello se pone de manifiesto en la pérdida del auge y hegemonía que va teniendo la filosofía analítica en los ámbitos universitarios. Con todo, la filosofía ha perdido su lugar tradicional de transmitir una fe al común de la civilización y ha derivado en una corriente estetizante. Su espacio tradicional, su topografía histórica ha perdido sustento, para dar cuenta de un sujeto que es *deportado fuera de lugar* (Miller, 2001a, p.7), en un universo infinito de goces individuales y mutuamente incompatibles. En suma, la declinación de la tradición, el fin de la autoridad, de las orientaciones definitivas y la pluralización de los ideales civilizatorios caracterizan una época en la que ya no hay lugar asegurado para los sueños dogmáticos y universales de la filosofía.

Y precisamente esta dislocación del sujeto caracteriza la comprensión de la singularidad en la clínica del *sinthome* que desarrolla Miller, en una radicalización y actualización de la perspectiva de Lacan hacia la década de 1980.

En suma, es posible reconocer en estos tramos de cursos y alocuciones de Miller un conjunto de figuraciones de la singularidad que orbitan en torno al *átopos* socrático, a un *fuera de los goznes* de la ventana fija del fantasma y la subjetividad, que toma distancia de la espacialidad tradicional freudiana. Si el lugar se vincula al campo del Otro, en la dimensión

del Uno lo importante es el retorno en el horizonte de una clínica de lo éxtimo, de las piezas sueltas que dan por tierra con las ilusiones del buen funcionamiento, para poner el acento en aquella dimensión del sí mismo propio que insiste con sus signos sin locación, insituables y dirigidos a nadie.

Capítulo 6. Diversidades clínicas de la singularidad.

Como hemos visto en nuestros análisis anteriores, la comprensión de la singularidad se distingue de aquella implícita en las clínicas terapéuticas o las tentativas explicativas de perspectivas filosóficas fundamentales del siglo XX, en especial, respecto a sus consideraciones o perspectivas del lenguaje. Hacia el final de la enseñanza de Lacan, la singularidad remite a la puesta de manifiesto en análisis de ese Uno propio que mantiene sustancia fónica, y por tanto puede expresarse, pero carece de la posibilidad de relación o articulación con atributos. Por ello, se trata del Uno que ya no se rige por la lógica relacional del significante.

Esta distinción puede incluso inscribirse en el recorrido teórico de Freud y en los distintos momentos de la enseñanza de Lacan, en especial, si consideramos las relaciones

irreductibles entre lenguaje y teoría pulsional en Freud o la preponderancia de lo simbólico en la primera enseñanza de Lacan. Así, este desplazamiento comprensivo no solo implica una consideración irreductible del cuerpo en las dinámicas de la mismidad del existente humano, sino también una perspectiva en torno al lenguaje que es correlativa a una posición respecto a los discursos y las comprensiones epocales de la civilización.

En el siguiente capítulo desarrollaremos una articulación clínica de nuestros recorridos anteriores. En especial, nos detendremos en torno a 6 testimonios de pases de AE de la Escuela desde el año 2006, los cuales se articulan en línea con la última enseñanza de Lacan. Por medio de ello abordaremos diversas articulaciones de esta perspectiva en torno a la singularidad y la contingencia en la clínica de la neurosis del psicoanálisis de orientación lacaniana.

Asimismo, nos proponemos dar cuenta clínicamente de las respectivas comprensiones teniendo en cuenta las interpretaciones o tratamientos subjetivos en los discursos filosóficos que hemos abordado en el primer capítulo. Por esta vía podremos cotejar, en particular, las diferencias respecto de la concepción del sujeto, el cuerpo y del lenguaje entre estas perspectivas y, en general, el marco comprensivo de la singularidad que caracteriza estas primeras décadas del siglo XXI en la sociedad occidental.

6.1.- Leonardo: todos los nombres, el nombre.

En este primer apartado analizaremos un conjunto de testimonios de Pase de Leonardo Gorostiza, quien fue nominado AE de la Escuela en Argentina entre los años 2009 y 2012. En el marco de estos desarrollos nos proponemos dar cuenta del proceso de singularización que se da en su análisis y los marcos de contingencia que le son correlativos, en especial, a partir de una relación con el significante que pone de manifiesto el pasaje de una remisión atributiva en la cadena significante a una manifestación fónica no atributiva del nombre, como representante del Uno que logra despejarse en su experiencia de análisis.

En efecto, en su testimonio de Lacaniana N. 12, Leonardo titula y orienta su texto a partir del sintagma de la *nominación imposible*, lo cual permite articular este carácter singular e intersticial de la relación con el sentido en el pasaje a la última enseñanza de Lacan. Allí destaca que en su primer análisis logró despejar su tendencia a hacerse imprescindible para el Otro, a partir de la nominación paterna *correo del zar*, la cual refiere a una función de mensajero en el intercambio epistolar, asumiendo así un rol imaginario de encargado en el restablecimiento de la cópula entre padre y madre. Este despejamiento le permite salir del

anonimato de la identificación fálica, identificación neurótica orientada a la excepcionalidad a costa del abandono de la singularidad. Frente a dicho anonimato, Leonardo se presenta ante el Otro con un nombre: *El correo del campo freudiano*. Con esta modalidad de inscripción en la Escuela, articula cierto uso del significante, al tiempo que logra poner de manifiesto la nominación del síntoma que aquella posición encubre.

Específicamente, el significante del síntoma que logra aislar es *Calzador*, el cual no solo responde al síntoma de bregar por la cópula entre significante-significado, sino que también remite a su identificación al falo materno. Ello se encuadra en lo que Lacan entiende como la locura masculina de *creer en el todo* (Gorostiza, 2012, p.93). Con ello tenemos, en una primera instancia, la relación con un significante que da cuenta de una modalidad de relación en el campo simbólico. No obstante, a partir del resto libidinal del *calzador*, de aquello que no encaja, tal como se pone de manifiesto en un sueño, continúa despejando lo que denomina como la nominación–chifladura del fantasma (Gorostiza, 2012, p.91).

Posteriormente, el *objeto a* en transferencia es localizado como ojo que calza en la hendidura del Otro, un axioma general en el que se sostiene el fantasma y que le permite mantener la ilusión de un lugar para la representación total del mundo. Pero Leonardo desplaza hacia una nominación particular aquél axioma impersonal: *ser el ojo del Otro*. Esta articulación le permite abandonar el anonimato del goce en el fantasma, es decir, se conmueve el goce clandestino que se satisfacía en el fantasma. Una vez despejada la tentativa de obturar esta hendidura irreductible en el Otro, Leonardo se encuentra también con una nueva relación con lo femenino. En este marco retoma la afirmación de Lacan sobre que *las mujeres no son locas del todo*, desde lo cual circunscribe la diferencia absoluta respecto de la locura masculina del todo: entiende ahora lo femenino como aquello que escapa a toda medición posible, que jamás puede ser completamente nombrado (Gorostiza, 2012, p.95).

Aquí Leonardo despeja el neologismo singular del *sinthome calzador sin medida*, ya no bajo el influjo imaginario del taponamiento del Otro, sino orientado a una relación con el goce sin medida. Ello se ve despejado a partir de un sueño transferencial que tuvo en el final de su segundo análisis (aquél donde contesta *¡yo soy lo real!*, ante un enfático *¡yo soy la verdad!*, de su analista de entonces), donde se manifiesta el duelo de sus amores con la verdad.

Así, la desinvertidura del fantasma y la desidentificación fálica implican la liberación y un nuevo destino de la exigencia pulsional antes ligada al goce clandestino. Ello se le presenta con un doble efecto sobre el cuerpo: alivio para el frenético calzador y mensajero, junto a un singular e íntimo sentimiento de vivificación, que distingue en un lazo con la

contingencia y la temporalidad. Precisamente aquí aparece una invención inclasificable, el Uno fónico sin atributos: una experiencia de análisis donde podemos identificar una recepción y elección del significante *calzador*, y un desplazamiento del significante *sin medida*, el cual que no estaba en la memoria del Otro (en el campo simbólico que se hallaba inscripto), aunque sí vinculado a una nominación materna respecto de sus excesos (*¡no tienes medida!*).

Aquella distinción de no estar en la memoria del Otro nos permite circunscribir un índice de su inconsistencia que este despejamiento y nominación permite ceñir, y que el nombre reelaborado permite localizar e indicar. Así, habitando así en la hiancia entre la nominación imposible del goce y el nombre del *sinthome*, se abre el deseo del analista que conmina a mantenerlo en la práctica del análisis: *como “descalzador” que sirva de instrumento para que otro sujeto pueda hacer la experiencia del calce imposible entre lo verdadero y lo real* (Gorostiza, 2010, p.116). El camino para ello es el significante que indica el agujero en el Otro, esto es, la relación entre el sentido y su más acá, tal y como se articula en su primer y segundo análisis.

En suma, la relación con el sentido en estas construcciones (Leonardo no deja de llamarlas *chifladuras*) implican agregados estratégicos, tomas de distancia (con los sentidos, con el falo), desplazamiento de énfasis y subversiones, no para poder dar con un significante superior o más pleno, sino uno sin remisión ni relación. Esta experiencia pone de manifiesto el resultado de un recorrido y experiencia que va ciñendo un innombrable, a partir de la singular fidelidad a la envoltura formal del síntoma en un saber hacer que llega, como comenta Laurent, *a utilizar esta lengua sin hacerse devorar por ella* (Gorostiza, 2010, p.118).

6.2- Silvia: de las resonancias del significante a la construcción de un cuerpo.

En este segundo apartado realizaremos un abordaje de testimonios de Silvia Salman, AE de la Escuela entre los años 2009-2012. Con este recorrido abordaremos otros arreglos en la clínica de la neurosis que den cuenta de una posición femenina y una relación con el cuerpo, en el marco de una clínica de la singularidad y la contingencia que apunte al *sinthome* y al desplazamiento de la relación atributiva del significante.

En efecto, destacamos dos testimonios de pase de Silvia titulados *Ánimo de amar* (2010) y *Sutilezas de lo femenino* (2013). En tales títulos reconocemos una alusión al cine de

Wong Kar Wai, cuya obra se caracteriza por narrar la imposibilidad de acceso al *partenaire* sexual , a partir de ciertas figuraciones de la relación con lo femenino: las distancias, los roces entre cuerpos que no logran el asimiento , ciertas lógicas que remiten a la imposibilidad de amar de la posición masculina frente al carácter esquivo de la posición femenina, las partidas reiteradas y circulares, la sutileza de movimientos y diálogos, etc. Es decir, una obra cinematográfica que bien puede inscribirse en las manifestaciones que buscan dar cuenta de las resonancias y encarnaciones de la imposibilidad de la relación sexual. Es precisamente un empuje de lo imposible de nombrar en la no relación sexual, su respectiva resonancia y encarnación, aquello que se articula en los testimonios de Silvia y que nos permite dar cuenta del despejamiento de un Uno singular relacionado con el cuerpo, la posición femenina y la relación con lo imposible.

Aquél imposible, relata Silvia en su testimonio , fue causa de *una escritura cada vez más decantada de ese resto que por no poder nombrarse no cesa de nombrarse en la recta infinita de los nombres que no son* (Salman,2013,p.115) . Encontramos aquí una relación con el decir y la escritura que se inicialmente inscribe en la dinámica de la articulación significativa, una relación advertida tanto de su limitación e insuficiencia en relación a lo real, como del carácter propicio del lenguaje para ceñir el vacío que lo empuja a su despliegue y devenir. En este sentido, Silvia da cuenta de un goce de silencio donde todas las palabras desfallecen para nombrar lo que es una mujer, esto es, lo imposible de decir de lo femenino que se conecta con la dimensión pulsional del silencio mismo, aquél que también limita y habita la interpretación en análisis. En este marco, relata el inicio de su último análisis con la mira puesta en su anterior análisis a partir del significante *exclusiva* (en referencia a su posición de única y a la exclusividad de la relación con su analista) e inicia un recorrido en el que logra situar su singular relación entre el significante provisto por el padre y sus correlaciones corporales.

En detalle: Silvia comienza este análisis por el lado del padre, de un modo correlativo a una interpretación silenciosa del lado de la madre. Ello implica la experiencia de caída del complejo materno que anudaba objeto oral, anorexia y demanda, tal y como logró despejar en su análisis anterior. En ese contexto, las relaciones con el cuerpo y el rechazo a los alimentos en sus años de infancia se articularon con la nominación clínica que tomó del ámbito médico, a partir del significante *anorexia*. Por esta vía exploró las dinámicas entre el significante y el cuerpo en su infancia, a partir de un conjunto de sueños que interpreta como *sueños de separación del lugar de niña*. Con ello logra modificar el modo de lazo y padecimiento con el Otro materno, cuya consistencia excluía la implicación del deseo del padre.

Este desplazamiento marca el comienzo de una experiencia que llama *la cura por el padre* (Salman, 2010, p.93). En esta experiencia caracteriza como inanimado su cuerpo infantil, a partir del significante *dibujo animado*, aquél con el cual el padre la nombró, al ver la fotografía de una escena junto a ella en las ramblas de Mar del Plata. Tal significante da vida al fantasma y al síntoma de Silvia, poniendo de manifiesto implicancias en relación al cuerpo: una mejoría respecto a la anorexia que vincula a los *efectos impresionantes de la potencia de la palabra del padre* (Salman, 2010, p.94).

En esta línea recuerda una referencia del padre que la distingue en su adolescencia como *una mujer sola e independiente*, un sintagma significativo bajo el signo del falo que torna difícil establecerse en una relación de pareja. Si la relación boca-anorexia caracterizó su experiencia infantil, en su adolescencia, Silvia sitúa la relación boca-reivindicación como una nueva relación con el Otro materno, que luego se desplaza al deseo de estudiar abogacía, en el marco de su militancia en la época de la dictadura militar argentina.

En su último testimonio, Silvia analiza la relación del padre con lo femenino, a partir de la perplejidad ante la mención de *Chancleta* por parte de la partera que utiliza para indicar el sexo de la hija recién nacida (y una rectificación posterior que éste lee con un tono sobrador). Aquí destaca: *el fragmento de la novela muestra que el sexo biológico no alcanza para nombrar al ser que viene al mundo. Y especialmente si se trata de una mujer*. El enigma de la mujer y el goce del padre relativo a éste ponen en evidencia *de qué modo las palabras le faltaban para nombrar a lo femenino* (Salman, 2013, p.113). Con esta revelación de la imposibilidad estructural del lenguaje para nombrar el ser de una mujer, Silvia logra articular cierta relación de huida y desapego en la relación y puntuación significativa.

Posteriormente, Silvia anuda tres términos de su trayecto pulsional: el sujeto, la mirada y el Otro, que le permiten poner en evidencia una modalidad de goce que condiciona sus lazos amorosos y que luego precisa en la fórmula que anuda síntoma y fantasma: *hacerme agarrar para huir*, lo cual nombra una posición subjetiva de querer estar siempre en otra parte como modo de establecer los lazos (Salman, 2013, p.114). A diferencia de su análisis anterior, el analista se manifiesta como aquél que no la dejaba ir, lo cual le permite circunscribir una nueva versión del *agarrar*.

Con este esclarecimiento de su gramática pulsional, el desciframiento de las cadenas de goce sentido atrapadas en el fantasma y la conmoción libidinal correlativa, Silvia reconoce una nueva manera de articular sus lazos (en relación a su partenaire, a la Escuela, entre otras). Junto a ello sitúa el fundamento pulsional del amor, a partir de un empuje que no cesa de escribirse. Con el significante propuesto por el analista *borderlove* se propone nombrar y

dibujar un borde en el amor a partir del cual ceñir ese empuje que ya no necesita pasar por el objeto para obtener su satisfacción, al darse por fuera del montaje fantasmático.

Este trayecto de su recorrido es puntuado por el analista como *esclarecimiento absoluto del fantasma, disponibilidad de la libido, gusto por el trabajo y salida del impasse sexual, ¿qué más?* El impacto subjetivo de tal puntuación remite a la referencia de un horizonte que Silvia ubica en aquél *¿qué más?* En este punto el análisis se orienta hacia su final a partir de la interpretación del analista que destaca: *usted aún no encontró el significante desanimado* (Salman, 2010, p.96).

Ahora bien, ¿en qué sentido esta experiencia impacta en la cuestión del cuerpo? Es a partir de una enfermedad de su padre y su *mirada perdida* que le resuena en el cuerpo donde Silvia logra acentuar de modo diferente aquella pérdida de la mirada que había articulado en su trabajo analítico. El encuentro con esta contingencia concluye en un *no hacer existir más la mirada del Otro que me agarra* (Salman, 2010, p.97). Ello le permite un desinvertimiento absoluto de la mirada como objeto, que se ve conminada con la interpretación *la dejo ir* por parte de su analista. Así, ante el corrimiento del sostén de la mirada articulado en transferencia, Silvia verifica que pudo agarrar su cuerpo en el espacio analítico para después dejarlo ir, lo que interpreta como un redoblamiento de la operación paterna que suma la dimensión libidinal. Ello le permite dar cuenta de la construcción de un cuerpo en el que puede alojar una satisfacción.

En esta línea, el último tramo de análisis se inicia en el diván a partir del significante *encarnada* que se manifiesta en un sueño. Allí comprende que aquel significante desanimado puntuado por su analista no se inscribe en el orden de la búsqueda y el encuentro, sino en el orden del ser: la evidencia de que el significante estaba por fin desanimado. Y es en este hueco revelado a partir de las desidentificaciones a los significantes del Otro donde logra ubicar el significante *encarnada*.

De esta manera, el recorrido en análisis le permite reconocer un vacío que resulta de la separación de la cadena significativa y el límite en el que se topa la repetición. Esta *historysación* de su relación con los significantes del padre, desde las resonancias que resultan a partir del empuje del lenguaje por nombrar lo inefable de lo femenino, nos permite distinguir una serie de desplazamientos que confluyen en la señalización de un real: *anorexia, dibujo animado; mujer sola e independiente*. Allí articula el término *encarnada* como reverso del *dibujo animado* en la nominación paterna. Es decir, un significante nuevo que se agrega, sin formar parte de la serie pero en consonancia-resonancia fónica, como un resto de ella: nombres y usos diferentes de un mismo funcionamiento (*sentirse agarrada por la mirada del*

Otro; hacerse agarrar; agarrar y dejarse agarrar y la nueva versión del hacerse agarrar que impacta en la relación con su cuerpo en el fin de análisis).

Ahora bien, aquí destacamos los comentarios que Laurent desarrolla luego de la respectiva presentación. Por un lado, Eric puntúa en el primer testimonio de Silvia el hacer hablar al Otro y la vibración /tono que necesita extraer de ello, desde lo cual se pone de manifiesto como un síntoma (relativo a la serie alimentaria) es tratado por la interpretación del padre y desplazado en análisis: el partenaire analista repite este proceso en el que no se dan solo palabras, sino que articula el acto de atrapar al sujeto y darle un cuerpo, esto es, un analista que rehace la operación de don del cuerpo por el Otro en el espacio analítico.

Por otro lado, en el último testimonio distingue la palabra y el ámbito de resonancia, así como también la necesidad de un punto de capitón/basta, ante la incesante huida de las palabras en su tentativa por nombrar lo femenino. En tal sentido, el testimonio de Silvia se revela como un esfuerzo por transmitir la relación de la posición femenina en una experiencia de la resonancia de la palabra que se articula en la huida: *como hacerse agarrar por el decir*, subraya Eric, lo cual figura la modalidad de agarre de la palabra en la posición femenina. En el caso de Silvia tales resonancias buscan al mismo tiempo un punto de basta: *tentativas, experimentos, experiencias de cómo uno puede hacer para ir más allá del Nombre del Padre, pero utilizándolo* (Salman, 2013, p.119).

Eric sostiene que con ello se evidencia la sutileza de la posición femenina, la cual no se encuentra del otro lado de las fórmulas de la sexuación. Precisamente en este sentido contrapone la relación con el significante testimoniada en el cese temporal de la escritura de Jean Genet, una vez finalizada su lectura del psicoanálisis existencial que Sartre desarrolla en la obra *San Genet*. Laurent distingue que esta lectura produjo en Genet una resonancia particular que liga a la muerte subjetiva, es decir, un efecto de resonancia que lo pegó a esa significación y que confluye en una ausencia anulante para sí mismo, diferente a la ausencia que presentan los testimonios de Silvia. Como vimos en el primer capítulo, Genet comienza una carrera frenética por sumergirse en lo más profundo de los significantes que lo asedian, pero con un resultado decepcionante: una y otra vez se topa con la imposibilidad de ser del todo aquel resto de la operación burguesa bajo los distintos nombres. Es el carácter ingenuo de la relación con el significante y la puesta en evidencia de la imposibilidad de un cierre ontológico en la nominación, lo que impacta en la experiencia de Genet y confluye en su inhibición como escritor.

El contrapunto propuesto por Laurent puede entenderse como la circunscripción de una dinámica relacional con el significante que carece de un espacio impreciso e intersticial

entre la palabra y su resonancia, esto es, en una relación directa con la posición subjetiva articulada en el significante, la cual se anula al quedar expuesta su imposibilidad nominal. Esta relación precaria y limitada es la que distingue de las sutilezas de lo femenino en los testimonios de Silvia: aquellas que no parten de una fe en los significantes para nombrar al sujeto, sino de una relación que permite ir más allá de ellos, a través de ellos, desde la inmaterialidad de sus resonancias en el cuerpo, para dar cuenta del Uno singular que ya no puede ser vestido por ningún atributo.

6.3.- Mauricio: la singularidad de un soplo.

A continuación abordaremos un conjunto de testimonios de Pase de Mauricio Tarrab, quien fue AE de la Escuela en Argentina entre los años 2006 y 2009. En el marco de estos desarrollos continuaremos con nuestras puntualizaciones que aquí figuran en las relaciones entre su posición subjetiva, la falta del Otro y los enredos con el sentido.

Efectivamente, en sus testimonios *Y el soplo se vuelve signo* (2006) y *Entre relámpago y escritura* (2007) podemos encontrar una especificación de un recorrido de análisis hacia la singularidad del *sinthome*. En su primer testimonio circunscribe su comienzo de análisis desde la angustia y temor a morir de un ataque al corazón y, con ello, dejar sola a su hija. Esta angustia y sensación de fatalidad confluyen en un pasaje al acto: Mauricio *habló de más*, pues dictó un curso en el contexto de la dictadura militar en Argentina. Esta precipitación lo empuja a su primer análisis e interpreta dicho pasaje como salto dado por *la caída sucesiva de figuras identificatorias en la vía paterna* (Tarrab, 2006), lo cual se articula como un forzamiento que ponga a un Otro que se pueda respetar. Con ello se produce un detenimiento frente a la caída del Padre y una pacificación de sus síntomas.

No obstante, continúa su análisis para ir más allá de este efecto terapéutico: busca un saldo suficiente de saber, circunscribir su modalidad de goce y dar cuenta de aquello que sostiene los semblantes. Por esta vía sitúa el origen de sus síntomas en una fobia infantil, a partir de un significante que marcó su cuerpo, fue causa de goce y que le permite dar cuenta de su lectura fantasmática del deseo materno: *ella me quiere enfermo*.

En efecto, en el escenario edípico de su infancia, Mauricio distingue un recuerdo de excitación sexual en el cuerpo, seguido por un desmayo, en una escena de su vida escolar. Aquél desmayo es interpretado por su madre como producto de *un soplo al corazón*. Esta expresión significativa se articula luego en la serie *excitación-fading subjetivo-amenaza* como destino para cualquier exceso o esfuerzo. En el mismo sentido, esta serie marca la

vulnerabilidad del cuerpo que Mauricio compensa luego con esfuerzos obsesivos de diversa índole.

Ahora bien, más adelante logra articular en análisis aquella sensación de amenaza y los augurios fantasmáticos de fatalidad a través de la transferencia: se trata de expresiones sintomáticas de amor al Padre y de goce del Padre correlativos a la castración, el sacrificio y el sufrimiento como constantes de su posición subjetiva. Asimismo, aquí se pone en evidencia el horizonte del ideal en el que se inscribe el empuje a cuidar al Otro, tal y como caracteriza su vida profesional y el lazo con su partenaire. De esta manera despeja el fantasma y el goce que articula como el *cuento altruista*, en el marco de un goce de derrumbe en el que se pone en juego la identificación con su padre: *reconozco entonces que mi padre en su derrumbe era un necio que se arruinaba la vida con su auto-tortura* (Tarrab, 2006). En su caso, este derrumbe se evidencia en su posición gozosa vinculada a la fatalidad, allí donde articula el soplo y sus efectos de goce en el cuerpo.

Desde aquí reconoce el valor simbólico del sobrenombre infantil otorgado por su entorno de pares, que implica un desplazamiento homofónico de la pronunciación en francés de Maurice, por parte de su madre: *Moris*. Mediante su acentuación queda ligado en la memoria a la fatalidad de la muerte que asedia en su fantasma.

A partir de una interpretación de su analista localiza que su gramática del fantasma atribuye al Otro un deseo mortificante: mediante una separación en análisis de lo escrito en el Otro y la responsabilidad de su propia lectura, Mauricio logra despejar del goce que extrae de ello, lo que repercute en un alivio notorio de sus síntomas. Por esta vía, Mauricio avanza en la evidencia de que el Otro no es más que un agujero, lo cual encamina su análisis a la búsqueda de una salida del mismo. Una salida de esa relación con el agujero del Otro.

En este sentido, la figura del analista se articula en la ilusión estructural del sujeto supuesto saber, allí donde Mauricio busca efectivizar esa búsqueda. Sin embargo tan solo encuentra una intervención que deja a la espera (mutua) del acontecimiento imprevisto, es decir, lo conmina a la dimensión de la contingencia (que el analista puntúa como *un relámpago, un trueno*). Esta dimensión también se evidencia como un agujero del Otro, pues no hay nada en el campo simbólico a lo que pueda acceder por la vía del saber. Con ello se inicia el tiempo de concluir de su análisis, en un trayecto donde no hay certezas. Pero en su obstinación por la búsqueda de una salida da con un libro chino cuya traducción le ofrecen una nueva versión de su significante inaugural: *Y el soplo deviene signo*. Aquí el signo remite a la dimensión de lo innombrable, al ámbito del significante que falta en el Otro.

Dicha versión le permite retomar en análisis un recuerdo infantil íntimamente ligado con aquella relación con el Otro: a partir de los problemas respiratorios del padre, que requieren de la práctica cotidiana de inflar una pelota para lograr una mejoría pulmonar, Mauricio sitúa la gramática fundamental de su fantasma: *ser el soplo que le falta al Padre*, o bien, *soplar en el agujero del Otro*. Con ello logra atravesar la máscara del fantasma y dar cuenta del circuito pulsional puesto en juego, al evidenciar su tendencia a retener y hacer del Otro un agujero donde soplar, lo cual co-implica castración, sufrimiento y falta. A partir de esta puntuación: *La miel del fantasma se vuelve entonces repugnante. Eso dreña ese goce, lo vacía, deja solo la significación, que entonces cae* (Tarrab, 2006). Ello repercute en la reducción del síntoma y en una modificación en sus relaciones con mujeres, pues la experiencia en análisis le permite también dar cuenta de su separación/rechazo respecto de lo heterogéneo femenino, tal y como lo articula en su tendencia al sacrificio y la auto-mortificación en la lógica de su fantasma.

En este contexto, Mauricio relata una experiencia de lazo colectivo donde experimenta un temple emocional neutro, desprendido y desplazado del entorno socio-simbólico, un temple anímico inédito que lo conmina a recorrer el último tramo de su análisis. Así interpreta un episodio de ahogo posterior como pausa, intervalo, silencio e inspiración, es decir, como contrafigura a su fantasma de ser el aliento del Otro, lo cual *deja abierta otra relación con la contingencia* (Tarrab, 2006).

Precisamente en este punto de su final de análisis Mauricio da cuenta de la singularidad de su *sinthome*. Con la comprobación que, más que al Otro, es a él a quien puede faltarle el aire, Mauricio efectiviza un pasaje del síntoma al *sinthome*, a lo más propio de su mismidad. A partir de aquí experimenta el alivio resultante de posicionarse más desprendido del Otro, una posición que le proporciona una disponibilidad libidinal hasta el momento inédita en su existencia. Con este desprendimiento entiende el Pase como una modalidad de nueva relación con el Otro, una ligazón que le permite constatar el recorrido por el cual deja de soplar e inflar *el globo del nombre del padre* (Tarrab, 2006).

Esta especificación en su experiencia de análisis es desarrollada en su testimonio del 2007. Allí pone el acento en la vertiente del fantasma y el *objeto a*, retomando las figuras del relámpago y la escritura que toma de Lacan en su escrito de 1957: con la primera refiere a la iluminación del fantasma; con la segunda remite al carácter de semblante de la narración en análisis, para dar cuenta de la brecha entre historia y satisfacción pulsional. En este marco entiende que el Pase: *Es estar entre la fugacidad del relámpago que ya ha pasado, lo que ya*

se ha escrito y lo imprevisible que aún debe escribirse (Tarrab, 2007), es decir, como la apertura de un ámbito de contingencia.

Junto a ello Mauricio distingue la particularidad que se despeja en el análisis, sin comprenderla como excepción o inscribir dicha particularidad en el caso clínico general. Se trata del ejemplo milleriano *de alguien que quería ser un puerro para estar en la ristra de las cebollas* (Ibid.): el recorrido de un análisis no se propone destacar la diferencia, ni tampoco rechazar la contabilidad en una serie. En lugar de esta diferencia subjetiva del orden de lo particular, en el análisis se obtiene la singularidad del *sinthome*, de una serie sin ley. Como da cuenta en sus propios testimonios, hacia el final de análisis el sujeto corrobora que no está representado en el Otro, lo cual conlleva reconocer allí su propio vacío, una vez que atraviesa su fantasma. En ese momento en que deja caer su ser de sentido, se revelan los semblantes contruidos y sostenidos para responder a la falta en el Otro.

En suma, en su testimonio Mauricio corrobora un nuevo régimen de satisfacción fuera del fantasma, donde anuda un nuevo objeto de satisfacción y el real aislado en análisis. El *sinthome* es precisamente otro uso del significante *soplo* que permite circunscribir una serie que ha quedado abierta, sin punto de basta/capitón. Una serie en la que el síntoma ya no requiere desciframiento, como un signo que ya no se dirige a nadie.

6.4.- Graciela: más acá del ser.

En este apartado realizaremos algunas puntualizaciones en torno a la singularidad en un testimonio de Pase de Graciela Brodsky, quien fue nominada AE de la Escuela entre los años 2012 y 2015. En continuidad con nuestros desarrollos anteriores, nos interesa aquí poner de relieve el modo en que Graciela testimonia su experiencia de singularización a partir de una relación con el tipo o la estructura clínica, en el contexto de la búsqueda de un significante que nombre y ordene su posición subjetiva.

En efecto, en su testimonio de *La estructura clínica* (2013), Graciela retoma sus significantes vinculados con aquello que define como la solución neurótica de la falta o agujero en el Otro: *por un lado un complemento de ser a través del SI: ser la única, por el otro, un complemento de ser gracias al objeto: 'ser la voz que- se hace oír y vivifica al Otro* (Brodsky,2013,p.103).Desde allí presenta su recorrido de análisis donde puede testimoniar no sólo su acceso al límite de lo simbólico a partir del uso de una palabra inexistente representante de lo imposible de decir, sino también de un modo de satisfacción que ella sitúa en el hacerse oír.

En detalle: la pregunta que la conduce a su primer análisis está en el orden del ser y en el marco de la clínica de la neurosis: en su caso ¿se trata de una estructura histérica u obsesiva? Sin poder reconocerse en las distintas estructuras clínicas aprendidas en la Universidad, Graciela se inscribe en esta experiencia movilizadora por la curiosidad respecto de su inconsciente.

En primer lugar se reconoce en parte de las elaboraciones freudianas en torno a la fobia al momento de articular y comprender sus propios padecimientos y síntomas infantiles hasta los seis años. En línea con ello identifica una contrafobia en su adolescencia como trasposición de su fobia infantil, lo que experimenta como una categorización que la tranquiliza en un mero rodeo por sus síntomas sin configuración clínica definida, hasta su paso al segundo análisis. En este pasaje sitúa aquello que Miller definió como el *estatuto clínico del síntoma*, esto es, el momento en que el síntoma se liga a lo real como imposible de soportar. En su caso, Graciela distingue lo real imposible emergente de los impasses simbólicos y su impacto en padecimientos y síntomas.

Desde allí, en un segundo análisis, distingue la transferencia de un Otro caprichoso y cruel con el cual ella actualiza su pregunta por la estructura clínica en el orden ontológico. Esto confluye en un encuentro con aquella clasificación nosológica buscada, a partir de un sueño que relata en su tercer análisis: Otra mujer amenaza un momento de encuentro con un hombre, para descubrir luego que dicha mujer lleva su impermeable. Graciela reconoce allí la reducción del Otro al otro especular, lo que le permite reconocerse como obsesiva. Al momento de transmitir a su analista su hallazgo, se encuentra con una intervención que acompaña el encuentro sin ocultar la frontera imprecisa de toda clasificación: (...) *aunque siempre detrás de la obsesión está la histeria* (Brodsky, 2013, p.105). Con ello la pregunta ontológica no logra dar con un punto de basta definitivo.

En el marco de sus respectivas investigaciones experimenta un desplazamiento de la pregunta inicial de su análisis. Por esa época Graciela destaca una polémica suscitada en unas jornadas dedicadas a la clínica psicoanalítica actual en París en torno a la importancia de la estructura para la dirección de la cura. En el contexto de la pregunta por la clarificación de la distinción nosográfica para la clínica de la neurosis, destaca la intervención de Lemoine, quien subraya: *Nos contentamos con captar una coloración susceptible de cambiar e incluso, más precisamente, de virar. Registramos vueltas o giros, no nos detenemos en ellos* (Brodsky, 2013, p.105). Junto a ello Miller recuerda la importancia de la histeria para Lacan, pues al implicar al Otro en sus síntomas, le permitió construir un matema y, con ello, viabilizar una clínica respectiva, y subraya en este debate: *tal vez habría que pensar que toda*

clínica psicoanalítica era, finalmente, una clínica de la histeria (Brodsky, 2013, p.105). Estas puntualizaciones impactan en el análisis y la búsqueda de Graciela, al punto que repercuten en un desplazamiento que va del orden ontológico al pragmático: ahora su pregunta se orienta al para qué, a la utilidad que puede tener una estructura clínica para la dirección de la cura. Posteriormente abre un trayecto de investigación sobre la obsesión femenina y el uso de las estructuras clínicas en los testimonios de pasantes.

No obstante aquellos marcos clasificatorios le permiten establecer una suerte de mojones en el marco de su experiencia analítica. Desde este reconocimiento en la estructura de la obsesión retoma un recuerdo infantil donde se pone de manifiesto la angustia ante el goce del Otro (el juego de unos niños en la vereda mientras ella puntea un papel con un alfiler) en línea con su primer *troumatisme* ante el goce enigmático del Otro. Graciela reconoce que estas primeras marcas infantiles repercuten en el despliegue de acciones que buscan interrumpir el goce del Otro e incluso *arruinarle la fiesta* (Brodsky, 2013, p.106). Esta lógica de su fantasma la identifica también en el recuerdo de una fantasía adolescente donde se acuesta junto al cuerpo muerto de su amado, para luego guardar su pene erecto en formol: una figura que representa la escisión de su vida amorosa entre el goce perdido (cuerpo muerto) y el falo imposible de negativizar (pene en formol), así como también su programa de goce que luego se actualiza con sus diferentes partenaires.

Finalmente, Graciela testimonia que el tramo de su fin de análisis se abre a partir de una fiesta que desencadena angustia a partir de su relación transferencial: allí el analista aparece vivo, no solo habitado por un saber, sino también animado por un goce que la divide, tal y como lo especifica: *El analista no encarna ahí el cuerpo muerto del significante sino el cuerpo vivo, deseante, gozoso, en el que se reúne finalmente lo que la estrategia neurótica se encargó de aislar y que la fantasía escenifica* (Brodsky, 2013, p.107). Desde aquí Graciela corrobora que ya no puede extraer del Otro lo que lo hace Otro, esto es, el goce sin común medida con el goce propio.

De esta manera, la estructura clínica se revela como un artificio necesario que le permite visibilizar los laberintos de su neurosis. Una brújula que orienta su análisis hasta que accede a la pregunta por lo innombrable, más acá del ser: *¿qué quiere, qué sabe una mujer, por muy obsesiva que sea?* (Brodsky, 2013, p.107). Estos desplazamientos testimoniados por Graciela son clarificados en un conjunto de comentarios de Laurent, posteriores a su presentación.

Laurent circunscribe la curiosidad inicial de Graciela en el umbral de pasaje al Otro, como una pregunta al Otro que lleva a la búsqueda de respuesta (en la modalidad del

tormento) y que se va desplazando a partir de la resonancia de las palabras y sus efectos en el cuerpo. Dicha búsqueda tormentosa pone de manifiesto una resonancia y una experiencia en torno al uso de las clasificaciones. En especial reconoce en su testimonio una pregunta que orbita en torno a lo singular y las clasificaciones, cuya respuesta no es la cita erudita sino *la experiencia propia de la clínica de lo singular* (Brodsky, 2013, p.108), pues su testimonio pone en evidencia la imposibilidad de determinación o enganche pleno con el significante, así como también su inscripción por el corte y el intervalo.

En estos comentarios, Laurent realiza unas puntualizaciones teóricas sobre las identificaciones, para distinguir la importancia del uso de las identificaciones en la experiencia analítica, es decir, la resonancia del uso de la pregunta por la identificación que testimonia. En el contexto de aquél debate en torno a las clasificaciones estructurales en la clínica psicoanalítica, subraya que en lugar de un desplazamiento de la pregunta ontológica de Graciela hacia una pragmática, puede pensarse el movimiento hacia una óptica pues, al final, *el sujeto tiene lo que existe* (Brodsky, 2013, p.109). Como hemos visto en nuestros recorridos, este *tener lo que existe* remite a un ámbito irreductible de la cura y los síntomas, como lo más propio y singular del sujeto.

6.5.- Jorge: un *sinthome* a distancia.

A continuación analizaremos los pasajes fundamentales en el primer testimonio de Jorge Assef, AE de la Escuela entre 2021-2023. En este caso buscaremos dar cuenta de las relaciones entre fantasma y síntoma, en una clínica de la neurosis que nos ofrece una viñeta diferencial respecto de la singularidad del *sinthome*. Para ello nos detendremos en sus puntualizaciones en torno a 5 momentos fundamentales de su camino por el psicoanálisis iniciado a sus 23 años, época caracterizada por una disposición marcadamente altruista, un amor al saber que busca responder de modo voraz e idealizante a todo interrogante en torno a los imposibles de la práctica y una reiterada posición subjetiva, lo cual confluye en un persistente sufrimiento en el terreno de las relaciones amorosas (Assef, 2021, p.103).

En efecto, en su primer análisis reconoce una aparente histeria vinculada con una constante e insaciable demanda de amor y correlativa con la identificación a la posición de abandonado. En este contexto comprende su enamoramiento con alguien de otra ciudad, a partir de la *identificación al dolor maternal*. Este despejamiento en análisis acarrea una disminución de sus demandas constantes de signos de amor que entiende orientadas al encuentro de una garantía imposible en la relación sexual, lo cual repercute en una estabilidad

de su relación, aunque irreductiblemente teñida de la tristeza que le provocan las despedidas los fines de semana, dadas las distancias de residencia.

Esta nostalgia de las despedidas caracterizan las relaciones familiares desde su infancia, marcadas por partidas, abandonos, tal y como los experimenta dramáticamente desde las separaciones de su padre desde los 4 años al ingresar al jardín. En este contexto, la expresión “*te extraño*” representa su máxima de amor ante un entorno familiar en partida constante. Así la distancia se revela como su condición de amor que Jorge vivía como destino: *enamorar siempre de aquel que se estaba yendo* (Assef, 2021, p.104).

Distancia, despedidas y sufrimiento se mantienen en el tiempo aún en su relación estable. Ante la pregunta en análisis por el antecedente respectivo más antiguo que recuerda, Jorge logra localizar la escena traumática primaria a los 3 años: recuerda el abrazo intenso a su padre ante el extravío de su madre en una plaza, junto al encuentro abrupto con una mirada que lo asusta. Ello se vincula luego al relato de una pesadilla que le permite situar que su cuerpo goza de abrazar y comer, allí donde se revela que el objeto oral comanda la lógica de su fantasma. El carácter amenazante de la mirada se esclarece al advertir que los ojos convertidos en negros en dicho sueño representan sus propios ojos, lo cual le permite clarificar el circuito pulsional abrazo-voracidad y el significante *garrapata* en su relación con el Otro, tal como especifica: *así descubrí que el “osito cariñoso” que yo me creía escondía ese parásito repugnante que se adhiere al otro para devorarlo* (Assef, 2021, p.104).

En un segundo momento de su análisis, Jorge testimonia su atravesamiento del fantasma a partir de la aparición del síntoma de fobia a los aviones que vincula con aquel significante. En efecto, un encuentro inesperado le permite retomar el imperativo superyoico de la voz materna *agarrate*, tal y como se grabó en una experiencia durante su infancia. Posteriormente su madre le indica relaciones entre su nacimiento y los aviones (un tratamiento cuidadoso la obligó a viajar permanentemente en avión durante el período de gestación). Más aún, ella comenta que durante su embarazo le decía *Agarrate fuerte*, cada vez que el avión despegaba. Precisamente aquí la analista puntualiza el encuentro con la *marca original* (Assef, 2021, p.107): la articulación fantasmática *agarrarse del Otro* se articula con el síntoma *garrapata*, para delinear una dinámica pulsional ordenada por el objeto oral. En una sesión donde experimenta un mareo y extrañamiento, seguido de un pensamiento de no querer ser, Jorge reconoce el momento de atravesamiento del fantasma y el inicio de su trayecto final de análisis.

Este trayecto implica una precisión de su neurosis infantil: el trauma de sus tres años que organizó el fantasma ante la defensa de *agarrarse del otro*; el síntoma *garrapata* que se

pone en juego desde los 4 años; el grito-imperativo ¡*agarrate fuerte!*, que se impone como voz superyoica desde los 7 años y las lecturas posteriores de aquello que denomina como *las escenas fíxionales a partir de la reconstrucción mítica de la marca originaria* (Assef, 2021, p.108). Como resultado se configura un niño miedoso que solo sale de casa agarrado de sus padres: mientras la madre lo instaba a socializarse en ámbitos donde solo recibe Bullying, el padre le proporciona rasgos identificatorios a partir de sus intereses en temas políticos.

No obstante, ese encierro resuena en una lectura posterior que realiza respecto de la soledad del niño queer: niños y niñas agredidos por algún aspecto de su sexualidad, a partir de lo cual comienzan a esconder el rasgo por el cual son segregados, lo cual lxs deja bajo *una particular situación de desamparo* (Assef, 2021, p. 108). En este marco comprensivo Jorge logra situar que *encierro* y *garrapata* no son otra cosa que modalidades defensivas ante el *ojo malo*, aquella mirada que lo convertía en objeto de burlas y agresiones, para finalmente posicionarse como un niño triste disfrazado del intelectual, el semblante que toma de un rasgo paterno.

Hacia sus 15 años, comienza la militar como estudiante orientado por aquél rasgo paterno, época que coincide con su muerte. A partir de allí comienza un período de enojo con el padre y un reclamo por abandono, hasta una intervención de la analista donde le indica que allí donde él cree estar hablando de su padre, ella escucha una queja de su madre. Con esta intervención distingue la caída de su identificación al dolor materno y retoma las marcas de su padre que le permiten ir más allá de esta identificación: *marcas paternas que de las que finalmente pude servirme desde los 15 años para subirme al mundo* (Assef, 2021, p.109). Como resultado de ello cuenta con una mayor disposición libidinal para celebrar sus amistades construidas en diversos ámbitos, y con ello, vivificar su existencia. Desde allí se suceden numerosas transformaciones que lo conducen a su final de análisis: la caída de identificaciones e inhibiciones, su relación con el falo, etc.

Finalmente, con la pandemia y el aislamiento preventivo y obligatorio del año 2020 experimenta una posición subjetiva inédita acompañada de una disposición libidinal: ante la ausencia de abrazos por la situación sanitaria se reconoce sin nostalgia, en la posición de quien ya no extraña nada. En este marco, por medio de un sueño y su interpretación logra aislar el nombre del *sinthome* separado del *pathos* de su fantasma: la *garra*. Luego de transitar una sensación de vaciamiento en análisis, Jorge lo da por terminado: más suelto del Otro, contando con un saber hacer respecto de la distancia como su condición de amor, con un estar advertido de su goce y la certeza de mantener un apego incurable por los abrazos, reconoce un estilo propio y singular que pone al servicio de la causa analítica. Una

singularidad acompañada con una risa, que Jorge vincula con la siguiente observación de Lacan: *cuanto más sinthome seamos, más reiremos* (Assef, 2021, p.111).

6.6.- Gabriela: hacia la singularidad de una mujer.

Para terminar realizaremos algunas puntualizaciones en torno a testimonios de Pase de Gabriela Grinbaum, nominada AE de la Escuela entre 2014-2017. En especial nos detendremos en sus testimonios *Inventarse* (2017) y *Listo* (2018), publicados en Lacaniana N. 23 y 24, respectivamente. Al igual que los testimonios anteriores se trata aquí de experiencias en línea con la última enseñanza de Lacan, cuya clínica de la singularidad gira en torno al atravesamiento del fantasma y la distinción del *sinthome* propio. En este caso la cuestión referida a la contingencia es relativa a las fórmulas de la sexuación, a partir de la pregunta por el ser de una mujer. En este marco nos proponemos un recorrido por los aspectos más notorios de una relación propia con el ser mujer, que aquí entendemos como figura de la singularidad en la clínica de la neurosis.

En su testimonio de 2017, Gabriela puntualiza las frases de Lacan que marcaron su ingreso al psicoanálisis: *la anatomía no es un destino; No hay relación sexual y La mujer no existe*. Con ellas puede circunscribir su relación de rechazo respecto de las mascaradas y los semblantes femeninos con pretensión universal en nuestra cultura, que incluso la conducen a nombrarse como *una mujer sin maquillaje*. En este sentido el inicio de análisis se orientó a la construcción de su propia versión de lo femenino pues: *Estaba en mi la fuerte búsqueda por construir un parecer de lo femenino singular, con mi sello y mi pluma* (Grinbaum, 2017, p.91). Aquí la comprensión de la singularidad remite, en una primera instancia, al orden de la excepcionalidad pero también del estilo, pues Gabriela parte de la pregunta por la mujer original, aquella que da origen a algo nuevo y que se inventa a sí misma, lo que en definitiva implica una tentativa por armar su propia mascarada o semblante.

Con este horizonte Gabriela distingue su rechazo a las marcas de la madre, respecto de su gusto por los semblantes de adecuación y corrección que buscan invisibilizarla a las miradas. No obstante reconoce el impacto que ha tenido en sus síntomas la interpretación de su madre respecto a la maternidad, a la cual atribuye la causa del desamor de su pareja. Así, la pregunta por la femineidad no se dirige a la madre, sino que parte de un rechazo inicial de lo materno para orientarse luego por la fascinación e identificación por las mujeres homosexuales, las que no fueron madres, por las mujeres exitosas. Su temprano desprecio por los semblantes femeninos logra situarlo a partir del gusto de su padre por la simpleza de la

actriz Liv Ullman, que destaca por su simpleza y naturalidad. Por esta vía articula su indagación en las condiciones de la mujer *más*, esto es, por un ideal femenino que se revela en análisis como modo de hacer consistir la existencia de *La mujer*. Así distingue el arduo trabajo realizado para ser amada en conexión con la búsqueda de este ideal femenino.

En cuanto a su fantasma (y el goce allí alojado), Gabriela despeja en análisis la importancia que ha tenido su relación con el padre y su entorno de la infancia: el fantasma de ser la voz del padre. En efecto, a partir de este vínculo distingue una tendencia predominante de hacerse amar por hombres y mujeres, de hacerse amar por el Otro, por medio de lo que Freud describió como la identificación viril en la histeria y que ella asocia a la puntuación de su analista de *ser el agente de reparación*, es decir, el significante amo primario desde el que se constituye subjetivamente como relevo de lo poco masculino de su hermano, del silencio del padre, del no saberse hacerse amar de su madre, en definitiva, como reparación que logre hacer existir la relación sexual. En este marco, identificada al falo como significante del deseo del Otro, Gabriela busca que la mire el Otro, hacerlo hablar y que le hable (su voz ronca es elogiada por su padre), al tiempo que rechaza los semblantes que usualmente las mujeres utilizan para rechazar la falta de significante para lo femenino y la mujer.

Su final de análisis se abre a partir de poder prescindir de aquella búsqueda de *La mujer*, en un pasaje al encuentro con una mujer, con lo cual cambia su comprensión de las relaciones con los semblantes, a partir de *la revelación de que detrás de la máscara no hay nada. Que lo femenino es la máscara misma*. (Grinbaum, 2017, p.92). Asimismo, si bien su lazo al partenaire se articuló con el fantasma de ser la *más* que completa al Otro (la voz del padre), por medio de la transferencia en análisis entiende que su partenaire se las arregla perfectamente solo sin ella. Desde aquí logra circunscribir que su *fantasma histórico implicaba pasar por un hombre para alcanzar a una mujer que era yo misma. Estando en los dos lugares, el masculino y el femenino*. (Grinbaum, 2017, p.93). Luego de atravesar las identificaciones y el fantasma, lo cual establece las condiciones para el acontecimiento imprevisto del encuentro con su partenaire, Gabriela experimenta un goce no sostenido por el fantasma, un goce propiamente femenino que le permite cambiar sus relaciones primarias con el Otro, distinguir la condición erótica de lo femenino en el hombre.

En su último testimonio, Gabriela retoma este descubrimiento de final de análisis respecto a los semblantes y destaca: *Una mujer son muchas mujeres* (Grinbaum, 2018, p.120). Allí retoma sus aprendizajes en la dirección de la cura de sus pacientes (cuando aún no se encontraba advertida de su fantasma), su identificación a su tía Norma (hermana amada por su madre), su gusto por el ser amada, su cinismo ante los

semblantes en la otros, un cinismo imprudente y desvergonzado que no le era ajeno pues : *yo había sido una suerte de Diógenes buscando con un farol a una mujer original* (Grinbaum,2018,p123). En tal contexto distingue entre su segundo análisis y el tercero: si con su primera analista (C.Soler) se activó el lazo estragante con la madre, en un trabajo arduo para lograr ser amada; el siguiente analista (J.A. Miller, quien fue primero su controlador de casos) supo alojar lo singular, al posicionarse como partenaire de la niña audaz del padre. Ello le permitió reposicionarse en el lugar de falo del Otro, para luego tender puentes hacia su partenaire amoroso y tomar distancia de aquél consejo de la abuela que dejó marcas desde la infancia: *ser amada, pero amar poco*.

Finalmente, este último análisis le permitió circunscribir tres goces, entre los cuales pudo despejar sus núcleos irreductibles. Por un lado, el goce de sentirse joven siempre (subraya aquí: *tengo 18 años desde que nací*), de lo cual elige no curarse. Por otro lado, logra cambiar de posición respecto al goce de *caminar por la vereda de enfrente* , de ser la excluida del Otro que se traduce en su constante cuestionamiento y burla de las leyes de los que mandan, lo cual también confluye en su rechazo inicial a *pasar al oficialismo* al ser nominada. Sin embargo, con la caída del cinismo en su final de análisis reconoce que: *El cartel que me nominó me enseñó que cuando nos referimos a la clínica de lo singular...es en serio...para los jóvenes y los adultos* (Grinbaum, 2018, p.125). En tercer lugar distingue el goce del desprecio por los semblantes como contra-identificación a la madre, lo cual figura en su estilo irreverente e informal. Con este despejamiento, solicita al analista la autorización a ser madre, lo que co-implica una autorización de lo femenino al Otro, cuya imposibilidad la conduce al acto de su propia autorización a ser una mujer singular.

Capítulo 7. Otra comprensión de la singularidad en el siglo XXI.

Como se ha visto, la cuestión de la singularidad y su relación con la subjetividad ha tenido un tratamiento central en diferentes perspectivas a lo largo del siglo XX. En especial, un conjunto de enfoques han dedicado a esta cuestión una parte importante de sus desarrollos, en el marco de la tradición alemana y francesa, en diversas disciplinas del pensamiento occidental.

El discurso y la práctica del psicoanálisis se ha inscripto en el contexto de aquellos discursos de época en lo concerniente al sujeto y a su experiencia en el mundo. En tal sentido, las relecturas de la obra de Freud, que Lacan articuló en su enseñanza con diversas variaciones, permiten distinguir una posición respecto a la comprensión de época en torno a la singularidad y la ontología de la contingencia ligada al tratamiento clínico. En este marco, los conceptos de sujeto, de síntoma, de goce y las diferentes concepciones de la cura a lo largo de la enseñanza de Lacan permiten circunscribir la comprensión articulada en torno a tales cuestiones.

No obstante, en este recorrido se ha puesto de manifiesto el carácter entramado que se halla implicado en las comprensiones de la singularidad y los aspectos diferenciales que suponen articular una ontología de la contingencia en el campo de los estudios sobre la subjetividad. Estas especificidades y diferencias repercuten no sólo en los aspectos prácticos que articulan tales enfoques, sino también en los proyectos, orientaciones y perspectivas políticas que implican sus propios marcos discursivos.

En tal sentido, esta investigación ha propuesto un recorrido y análisis por perspectivas filosóficas y psicoanalíticas fundamentales que dan cuenta de la comprensión en torno a la singularidad en esta época, tal y como se ha dinamizado desde finales del siglo XX. Desde allí se ha despejado un conjunto de enfoques y argumentos que ofrecen las herramientas para dar cuenta de las distinciones respecto de dicha comprensión.

En particular, la investigación ha tomado como punto de partida una de las ontologías fundamentales del siglo XX y una recepción diferencial: la analítica de Heidegger y las reelaboraciones de Sartre. Desde allí se ha circunscripto el lugar que ocupa el concepto moderno de sujeto en las consideraciones en torno a esta relación propia con el sí mismo, a partir del concepto de mismidad en la filosofía hermenéutica. En segundo lugar se ha

recorrido y analizado los tramos más importantes del discurso de Freud, Lacan y Miller para poner de manifiesto en qué medida es posible situar allí una comprensión en torno a la singularidad y cotejar posibles relaciones con una ontología de la contingencia, con el objeto de distinguir las continuidades y desplazamientos respecto del enfoque y los discursos filosóficos considerados.

Para tal recorrido, la hipótesis que orientó este trabajo sostiene que una clínica psicoanalítica del síntoma, que parte de su dimensión corporal y se orienta más allá de la dimensión simbólica de la subjetividad, se desplaza de la ontología tradicional de la contingencia para el tratamiento analítico, al tiempo que permite una articulación diferencial de la comprensión de la singularidad en la clínica de la sexuación. Más aún si ello se pone en discusión en el marco de las elaboraciones filosóficas del siglo XX en torno a la metafísica de la subjetividad, en su principal remisión a la ontología heideggeriana.

Para poder comprobar y argumentar en torno a esta hipótesis la investigación se ha centrado en circunscribir el problema de la contingencia y la consideración de la singularidad en el discurso y la práctica psicoanalítica, en su carácter diferencial respecto de las perspectivas filosóficas y médicas contemporáneas.

En efecto, en el primer capítulo se ha analizado la comprensión de la singularidad, el lugar del cuerpo en el fenómeno psíquico y el tratamiento de las contingencias en la configuración subjetiva en dos perspectivas filosóficas relevantes. Frente a ello, en los siguientes cuatro capítulos se han abordado distintas consideraciones en torno a estas cuestiones en un conjunto de trabajos fundamentales de Freud, Lacan y Miller. En especial, en la enseñanza de Lacan se ha buscado diferenciar el lugar que ocupan estos tratamientos en la clínica de la neurosis de su primera enseñanza y en la clínica de un psicoanálisis orientado a lo real, de su última enseñanza. Desde allí se buscó identificar las implicancias clínicas de estas comprensiones y conceptos, para finalmente articular sus relaciones en el marco de la clínica de la sexuación, a partir de un análisis de testimonios de AEs, los cuales han permitido explicitar el lugar que tienen las relaciones entre contingencia y singularidad en diversos testimonios de pase.

A continuación realizaremos una breve recapitulación de los argumentos y resultados fundamentales en cada uno de dichos análisis, para verificar si es posible sostener y argumentar de modo consistente respecto de aquella hipótesis que ha orientado esta investigación.

En el **capítulo 1** se ha planteado un recorrido, análisis e interpretación de la perspectiva en torno a la singularidad, y respecto de la ontología de la contingencia, en dos perspectivas filosóficas: por un lado, en la analítica de Heidegger en torno a sus elaboraciones en *Sein und Zeit* (SuZ) (1927); por otro, en el enfoque ontológico-materialista de Sartre, a partir de sus desarrollos en *L'Être et le Néant* (1943).

Con este abordaje se ha podido cotejar en qué sentido tales tematizaciones y perspectivas se hallan ligadas al concepto moderno de sujeto, lo cual implica un modo de articulación con aquella expresión filosófica que se identifica como la metafísica de la subjetividad y de la presencia, cuya distinción ha marcado las derivas fundamentales del pensamiento filosófico contemporáneo desde mitad del siglo XX.

En lo que respecta a la analítica de Heidegger del período entre 1927 y 1930 se han analizado un conjunto de elaboraciones en torno al proceso de singularización, la situación y la temporalidad que plantean una transición respecto de los tratamientos subjetivistas tradicionales, especialmente en referencia a la tematización del rol y posición del existente humano en el marco de su situación y su época.

Específicamente, sus elaboraciones respecto al Dasein dan cuenta de una comprensión del existente humano que busca desplazarse respecto de las limitaciones propias del concepto de sujeto o la noción tradicional de yo u hombre. A diferencia de éste, aquel concepto da cuenta del carácter entramado, complejo y simultáneo de la constitución del existente humano, con el objeto de abandonar la comprensión aislada, es decir, aquella que lo tematiza por fuera de sus relaciones con la situación, los entes y los otros. Es por esta vía que Heidegger se propone superar la base tradicional de análisis filosófico circunscripta al ego o la conciencia, para dar cuenta de un concepto de sí mismo con su propio estatuto ontológico. En este estudio se ha destacado su reconocimiento del carácter originario de la estructura relacional del ser-con otros, es decir, del ámbito vincular socio-comunitario como punto de partida irreductible para los análisis de las dinámicas de singularización del existente humano (Heidegger 1927/1997, pp. 121-6 [146-50]).

La analítica heideggeriana de 1927 da cuenta de una experiencia de singularización que permite un pliegue no definitivo hacia la mismidad propia, asumiendo y eligiendo propiamente las posibilidades históricamente abiertas, por medio de un retorno provisorio a sí mismo desde su primaria dependencia y caída en el Uno, esto es, en las relaciones comunitarias donde su retorno a sí mismo y su comprensión de sí mismo no es tematizada ni asumida de modo propio. Así, el proceso de singularización descrito en SuZ explícita una

dinámica no cimentada en aspectos racionales o voluntarios (propios del yo o la conciencia), sino de marcos inter-relacionales y del orden del acontecimiento (tales como el ser-para-la-muerte y el llamado de la conciencia), así como también desde estructuras ontológicas pre-subjetivas como el ser-con , el comprender , la disposición afectiva, entre otros. Como se ha visto, estos énfasis permiten *descartar una modalidad de desarrollo progresiva o lineal* para comprender tales dinámicas de mismidad (Adrián, 2015, pp.14; 27-34), es decir, los aspectos teleológicos o progresivos en las relaciones del Dasein con el sí mismo y en este marco, con la asunción de su propia singularidad para sus relaciones en el mundo.

Entre los debates inmediatos que han generado estas cuestiones en la obra de Heidegger en este recorrido se ha destacado la recepción e interpretación de Sartre, que bien puede entenderse como una tentativa por acentuar los aspectos prácticos de intervención directa en la historia (y en la constitución del sí mismo).

En efecto, la recepción francesa de estas elaboraciones tiene entre sus primeros exponentes al pensamiento de Sartre, tal y como lo articula en sus premisas fundamentales del existencialismo y en sus ejercicios de psicoterapia existencial aplicado a grandes literatos de la época. En sus textos respectivos se han distinguido un conjunto de observaciones incisivas, que abordan el entramado interrelacional-social en la configuración del deseo y la elección de sí, articulándose sobre la consideración de la conciencia como centro ordenador de las elecciones y la mismidad del sujeto. Con ello, Sartre se liga a una tradición filosófica-compreensiva diferente de Heidegger, en la cual el sentido, la conciencia y el sujeto se hallan en el origen y centro de todo argumento, pensamiento y consideración específica en torno a la praxis, la libertad, la posibilidad de cambio, entre otras. Tal centralidad se articula con un rechazo explícito al inconsciente, que en su enfoque remite a modos en que la conciencia se debate entre confusiones y mala fe, que tan solo una rectificación individual y racional puede encauzar: vinculaciones con el buen decir, la acción y decisión asumida plenamente, la conciencia auténtica, entre otros. Es decir: una tentativa emancipadora y libertaria a partir de un conjunto de supuestos y axiomas que prefiguran sentidos para los desplazamientos en la posición del sujeto en sus relaciones prácticas en el mundo y con el sí mismo, tal y como se articula en la identidad, la decisión, el deseo, el acto, etc.

No obstante, ambos pensadores coinciden en su tentativa de dar cuenta del carácter no sustancial, dinámico y proyectivo de la auto-remisión del Dasein/ ser para-sí, cuya singularidad y contingencia se evidencian y abren en la ineludible irrupción de la alteridad del otro y las relaciones comunitarias. Ello les permite desarrollar reelaboraciones en el campo de la filosofía práctica, ética y política, en su inexorable ligazón con el lenguaje.

Aun así , los compromisos de sus elaboraciones con la metafísica de la subjetividad los conducen a ciertos escollos: en el caso de Heidegger, debido a las limitaciones de tematizar de modo central al Dasein (que se revela como lastre del subjetivismo tradicional); en el caso de Sartre, debido a su consideración de las dinámicas de singularización en procesos conscientes , lo cual limita los resultados de su investigación a los círculos estrechos del subjetivismo tradicional, tal y como se ha visto en sus desarrollos de los tratamientos de psicoterapia existencial en Jean Genet y Charles Baudelaire. Tales análisis, si bien se fundamentan en la no-sustancialidad del para-sí y se apoyan en la injustificabilidad propia del proyecto propio de existencia, sin embargo dan cuenta de una comprensión de la alteridad del otro constreñida por los estrechos marcos de la conciencia y la subjetividad, así como también de una comprensión subjetivista del proceso de singularización, donde prima la voluntad y un supuesto teleológico de superación.

En suma, en ambos enfoques se ha distinguido una tentativa filosófica limitada por la intención de inscribirse en un medio teórico universalizable, lo cual es propio de todo enfoque ontológico. En línea con ello, la investigación de estas perspectivas filosóficas ha puesto de manifiesto un conjunto de figuras y metáforas que dan cuenta de la comprensión de fondo: referencias a salidas, proyecciones y horizontes, como ámbitos externos para los desplazamientos respectivos de los procesos de singularización y el proyecto existencial propio, figuras articuladas a un campo semántico que implica caracteres y topologías que son propias del concepto moderno de sujeto.

Por su parte, en el **capítulo 2** se han analizado estas cuestiones en el campo del pensamiento y discurso psicoanalítico, a partir de tres momentos fundamentales de la obra freudiana: en sus escritos técnicos; en sus enfoques desde 1920 y en sus trabajos de madurez. Por medio de ello se ha identificado la dimensión de lo invariable y las dinámicas que van de contingencia a necesidad/determinación en sus elaboraciones en torno a la clínica de la neurosis, para identificar desde allí el lugar que ocupa la comprensión freudiana de las relaciones con el sí mismo, aquí circunscrito a las consideraciones respecto del padecimiento y la satisfacción pulsional del individuo. Tales distinciones han permitido reconocer continuidades y diferencias respecto de la tradición comprensiva de la metafísica de la subjetividad y el concepto moderno de sujeto, tal y como ha sido distinguido en las perspectivas filosóficas.

En efecto, se ha visto que desde sus elaboraciones de la segunda tópica Freud destaca la imposibilidad de una satisfacción pulsional plena, o de un yo armónico y consistente, lo cual cancela la viabilidad de una clínica con una base universal tanto para el recorrido, como

para el logro de la cura. Ello ofrece el marco para identificar las contingencias y variaciones respecto de las determinaciones sintomáticas y/o pulsionales en la experiencia clínica: el padecimiento que lleva a la consulta al paciente implica una falta de código universal correlativo con una falta de representación consciente de aquello de lo cual padece o sufre. Al respecto, en esta perspectiva, a diferencia de Sartre, toda elección se halla primariamente condicionada desde el mismo individuo, incluso la formación del síntoma se articula en la manera particular de elegir y decidir: la contingencia del trauma fija y determina la dimensión sintomática del individuo.

En línea con ello, se ha especificado su perspectiva socio-cultural desde 1920 donde la imposibilidad de satisfacción pulsional plena es correlativa a los estreñimientos de coexistencia comunitaria: una consideración respecto del renunciamento y restricción pulsional ineludible para la configuración socio-comunitaria, lo cual supone un condicionamiento en las relaciones con el sí mismo y las dinámicas pulsionales. Con ello se ha especificado una elaboración respecto al individuo que permite articular distinciones respecto de la comprensión de la singularidad vista en el capítulo precedente.

Hacia el final de su obra, se ha analizado el modo en que Freud da por tierra con las ilusiones modernas de optimismo superador de fin de análisis, dadas las dificultades para un término definitivo de los conflictos entre el yo y las pulsiones. Estas dificultades e insistencias pulsionales no le permiten garantizar inmunidad, ni profilaxis segura para los conflictos psíquicos. Precisamente aquí se evidencia la individualidad de cada neurótico/a, en el mismo marco donde el autor distingue la imposibilidad de un equilibrio final que suponga el progreso seguro y lineal.

De esta manera, se ha subrayado la importancia que tiene el reconocimiento freudiano de un marco de permanencia e insistencia en las pulsiones para sus elaboraciones respecto a las relaciones con el sí mismo en la teoría y clínica psicoanalítica. El carácter perentorio de aquellos restos pulsiones permite subrayar la necesidad de desarrollar un saber práctico respecto de la energía libidinal que no puede tramitarse en el despliegue de un análisis. En este contexto se ha circunscrito el margen de variación en sus desarrollos: se trata de alcanzar una nueva posición respecto de la satisfacción pulsional y las dinámicas correlativas en el yo, lo cual presupone una aceptación del carácter irreductible de cierta fijación libidinal e intensidad pulsional. En el marco de estos tratamientos se ha situado una relación respecto de la metafísica de la subjetividad ligada a la comprensión tradicional del sujeto.

Por un lado, en este recorrido se evidenció el modo en que el autor articula sus primeras elaboraciones a partir de la herencia subjetivista cartesiana, por medio de

distinciones de la realidad psíquica y la realidad objetiva; la relevancia menor de las implicancias corporales en sus primeros desarrollos, etc. Así, la primera clínica de Freud ha sido interpretada en este trabajo como una recepción de la tradición subjetivista por una problematización no suficiente del carácter consistente del yo; por su consideración de homogeneidad y universalidad del inconsciente; por el supuesto teleológico y regulatorio en los principios psíquicos de constancia y de placer, entre otras.

Por otro lado, se ha situado la segunda clínica freudiana en sus especificaciones entre 1920-1940 para desarrollar su énfasis en la imposibilidad de una orientación clínica de la cura que alcance la satisfacción pulsional plena en sus pacientes, el bienestar definitivo o la erradicación final de los síntomas. Con la distinción de restos pulsionales no tramitables, así como también de la insistencia de las pulsiones agresivas y del malestar emergente de la oposición irreductible entre satisfacción pulsional e integración socio-comunitaria, se ha interpretado que este autor busca con ello tomar distancia de los supuestos centralistas, universales y acabados del sujeto cartesiano. Con sus elaboraciones en sus últimos trabajos en torno al yo dividido y desgarrado por sus propias tendencias, el sí mismo del neurótico encuentra en la experiencia del psicoanálisis un espacio que favorece las condiciones para la responsabilidad y la elección respecto de las tendencias que lo constituyen, lo que implica recuperar montos de energía libidinal que permiten delimitar márgenes de variación y de apertura para las pulsiones vitales, sin garantías para el porvenir del paciente.

Desde allí se ha diferenciado que la perspectiva de Freud articula una comprensión respecto de la individualidad del sí mismo, más que una singularidad en sentido filosófico. En tal sentido, Freud utiliza un conjunto de términos alternativos al de sujeto, tales como organismo, paciente o individuo, los cuales comprende desde una perspectiva científicista, es decir, en línea con la tradición moderna occidental, pero a partir de un concepto de inconsciente que marca una brecha irreductible en la constitución del ego y los procesos conscientes.

Especialmente se ha identificado aquí, por un lado, un tratamiento de la individualidad relativa a la propia trama pulsional y las relaciones comunitarias. Esta comprensión ha sido identificada como un antecedente del concepto de singularidad que posteriormente plantea Lacan. Por otro lado, se ha distinguido en estos desarrollos de la primera y la segunda tópica una perspectiva relativa a la variación y la contingencia primaria de las determinaciones pulsionales y sintomáticas, no solo ligadas a la cuestión del trauma, el síntoma, el deseo, sino también a las costumbres y relaciones que imperan en la civilización.

Finalmente, también se evidenció dicho tratamiento ambiguo de la subjetividad por medio del recurso que Freud realiza de metáforas y figuras espaciales o topológicas para las dinámicas clínicas de la individualidad y las especificaciones en torno a la contingencia pulsional. En especial se han distinguido aquellas que remiten a suelos y territorios, para luego articularse con metáforas relativas a saltos, giros, límites y topes. Tales referencias permiten dar cuenta de una tentativa de desplazamiento o diferenciación respecto de las características teleológicas y progresistas implícitas en aquellos recursos discursivos a la superación, los desplazamientos, las proyecciones y rupturas en torno a las tematizaciones del sujeto, la conciencia y el ego usuales en las filosofías del siglo XX, al menos en las perspectivas de Heidegger y Sartre consideradas anteriormente.

Considerada aquí como un desarrollo y profundización de estas elaboraciones y comprensiones de Freud, en el **capítulo 3** se ha planteado un recorrido por la primera enseñanza de Lacan, para la interpretación y análisis de elaboraciones relativas a los dos conceptos que orientan esta investigación. En especial se han especificado sus especificaciones en torno al concepto de sujeto, el estadio del espejo, en sus implicancias respecto a su perspectiva del lenguaje y los procesos relativos a las relaciones del analizante con su propio padecimiento. En tal contexto se ha circunscrito sus primeras elaboraciones de la singularidad y su posición respecto de los aspectos variables e invariables del sujeto.

Por esta vía se interpreta aquí que el concepto de sujeto descentrado y escindido del que parte Lacan remite en parte a una reelaboración de la concepción del yo en los trabajos de Freud, para luego inscribirlo en las dinámicas de sentido y discurso. En este caso el sujeto no tiene un estatuto óntico ni empírico, sino que es un efecto de/entre sentidos y relaciones significantes, cuya emergencia se distingue en el orden de lo contingente, en una primera configuración que se revela como dependiente y determinada en/por el campo simbólico del Otro: un sujeto que emerge como un corte en las determinaciones socio-simbólicas y que se configura primariamente en el orden de la dependencia con dicho campo. En este sentido, el punto de partida socio-simbólico del sujeto es en el orden de la determinación. Pero también el sujeto se concretiza como una brecha respecto a estas dependencias y articulaciones iniciales: como ser hablante y sexuado adviene desde una falta en ser constitutiva que permite identificar los marcos de responsabilidad, elección y libertad para sus relaciones con el entorno y con el sí mismo. De esta manera no es posible concebir aquí una determinación completa. Como se ha argumentado, ello le permite a Lacan contraponerse al cogito cartesiano y la metafísica de la subjetividad, en lo que respecta a la eminencia de los aspectos voluntarios, racionales, identitarios, etc. La clínica respectiva promueve una desarticulación

entre significante y significado que promueva no solo la vacilación de identificaciones cristalizadas en el yo imaginario, sino también el trastocamiento del lugar del sujeto como efecto de esa articulación.

Así se ha situado una primera comprensión en torno a las relaciones del sí mismo del sujeto, a partir de estas dinámicas en torno a su falta en ser que dan cuenta de su diferencia propia. Precisamente por la vía de esta diferencia se han identificado las consideraciones de Lacan en torno a la singularidad: el acto singular del sujeto remite a la cuestión del deseo.

De esta manera, la clínica lacaniana en su primera enseñanza pone el acento en la dimensión del sujeto que escapa a los protocolos de clasificación. En este contexto el deseo señala el marco dentro del cual lo insondable e innombrable del sujeto insiste en su errante figuración. Por ello, a diferencia de las consideraciones de Freud en torno a la individualidad, se ha reconocido en este enfoque un punto de partida conceptual diferencial que reorienta y condiciona la comprensión en torno a la singularidad y las dinámicas efectivas entre lo variable e invariable en el tratamiento clínico de la neurosis.

Sin embargo, a diferencia de las perspectivas filosóficas y los textos de Freud analizados, se ha demostrado que esta concepción del sujeto inscripto en las dinámicas del lenguaje no permite una articulación con la ontología tradicional de la contingencia, la falta en ser del sujeto y la brecha irreductible en su concreción socio-simbólica permiten reconocer aquí una ausencia de determinación en la constitución subjetiva, o bien, una determinación tan solo parcial. Se trata a lo sumo de relaciones con el Otro que en un primer tiempo se muestran determinadas y luego se revelan contingentes. Así, en este primer período imaginario-simbólico de Lacan, las cuestiones relativas a la contingencia se vinculan más bien en torno a los aspectos variantes e invariantes de la posición del sujeto respecto de la cadena significante. A la inversa que en los trabajos de Freud respecto del trauma, aquí refieren a un pasaje de la determinación a la contingencia.

En el **capítulo 4** se han vinculado estas lecturas a las elaboraciones de Lacan relativas a la singularidad, a partir de los puntos fundamentales de su última enseñanza. En este período se han reconocido los aspectos fundamentales de una radicalización de aquél tiempo en la emergencia del sujeto, esto es, respecto de su dependencia primaria del campo simbólico que puede suponer una determinación completa en la constitución subjetiva. En particular se han abordado sus elaboraciones de la relación entre goce y cuerpo, para luego identificar sus vínculos respectivos con las fórmulas de la sexuación y las orientaciones de la cura en la clínica de la neurosis.

En este contexto se evidenció el modo en que Lacan radicaliza el desplazamiento de la perspectiva anatómica del cuerpo distinguida en trabajos de Freud, en consideración de su abordaje del cuerpo desde los tres registros: imaginario, simbólico y real. Por medio de estos análisis se puso en evidencia que el cuerpo allí se comprende en el orden de lo que se escapa a la aprehensión definitiva más allá del organismo, aquella referencia del cuerpo que da consistencia imaginaria al sujeto.

Junto a ello se ha circunscripto e interpretado la orientación clínica hacia la singularidad, que en su última enseñanza se especifica en la relación con el *sinthome* analítico, en el marco de la orientación clínica por lo real. Como se argumentó, aquí Lacan se desplaza de las herencias comprensivas de la metafísica de la subjetividad, en el marco de aquello que se ha caracterizado como la perspectiva postfundacional de su última enseñanza.

Esta perspectiva postfundacional lacaniana, que toma como punto de partida la dimensión pre-subjetiva del *parlêtre* y los aspectos variables e invariables de la inscripción corporal del goce, conlleva una comprensión de la singularidad relativa al desarrollo práctico de un saber-hacer con el síntoma y los estratos irreductibles del goce en la experiencia psicoanalítica. Junto a ello, su comprensión que considera lo imposible, la falta en ser y el *no hay* de la relación sexual se desliga de la noción tradicional de contingencia, pues se trata aquí de una dimensión más allá de lo simbólico.

En este período de su enseñanza la contingencia se inscribe en la lógica no todo y designa la posición, el encuentro que cesa de no escribirse o el arreglo que puede articularse sobre el plano sincrónico de lo imposible, la no relación y la falta en ser. Precisamente en este marco se inscribe la noción de singularidad.

En este sentido, se han reconocido un conjunto de figuras y metáforas que articulan estas consideraciones, las cuales se articulan con el recurso discursivo a figuras de puertas y espejos. En las dinámicas que se explicitan a través de tales recursos se han identificado caracteres internos-externos en las formas de desplazamiento de posición subjetiva, en lugar de tentativas de salida frente al padecimiento vinculado a síntomas y goces. Por medio de tales figuraciones se plantea allí una reelaboración de la topología tradicional adentro/afuera en las elaboraciones anteriormente analizadas. Más aún: se ha reconocido allí la consideración de umbrales o entre-lugares en su relevancia para circunscribir los puntos de apoyo o llegada de tales desplazamientos o reposicionamientos en la experiencia subjetiva de análisis.

En definitiva, con aquella comprensión del sujeto y el *parlêtre*, esta perspectiva postfundacional es correlativa a una topología de la *extimidad* que pone en evidencia los

desplazamientos respecto de la comprensión tradicional de la clínica como salida o superación del padecimiento. Así, la orientación de la clínica por lo real que parte de la corporalidad puede abrirse a la pregunta por las relaciones entre singularidad y diferencia sexual, en el marco de los desplazamientos que estas consideraciones han presentado a lo largo de la enseñanza de Lacan.

Por su parte, en el **capítulo 5** se ha planteado un recorrido por la recepción y desarrollo que J.A. Miller realiza de la enseñanza de Lacan, especialmente en sus puntualizaciones en torno a la clínica de la singularidad, las orientaciones de la cura y sus relaciones con los discursos predominantes en la contemporaneidad. Dicho recorrido se desplegó para dar cuenta de las adecuaciones y desplazamientos respecto de los discursos y perspectivas consideradas. En especial se abordaron sus lecturas de la última enseñanza de Lacan, haciendo hincapié en sus especificaciones sobre el sujeto; la clínica del *sinthome*; las orientaciones de la cura; sus proyecciones e interpretaciones socio-culturales y sus especificaciones políticas relativas a la Escuela de orientación lacaniana. Por medio de esa investigación se han distinguido los marcos principales en los cuales Miller lee y desarrolla la comprensión lacaniana de la singularidad como un eje central de la orientación de la clínica por lo real.

Específicamente se abordaron sus elaboraciones en torno a la constelación singularidad/variación/subjectividad para cotejar su comprensión en torno a la contingencia en el ámbito del padecimiento subjetivo y la clínica psicoanalítica que le es correlativa. En este contexto se ha subrayado el modo en que el autor vincula la singularidad del sujeto con la puesta de manifiesto en análisis de aquél Uno propio, relativo al núcleo irreductible de goce y a la diferencia absoluta que constituye al *parlêtre* en su posición sexuada, que Miller caracteriza como el significante que mantiene sustancia fónica (y por tanto puede expresarse), pero carece de la posibilidad de relación o articulación con atributos. En tal sentido, se trata del Uno en tanto letra, con lo cual ya no se rige por la lógica relacional del significante. Precisamente en referencia a este Uno, Miller articula sus desarrollos en torno a la singularidad. Junto a ello este autor amplía y desarrolla el uso propio que Lacan hace de la noción de contingencia, a partir de una vinculación con el acontecimiento del encuentro fortuito con lo real del goce. Aquí, la noción de acontecimiento remite a una dimensión más allá del campo simbólico, lo cual supone un diálogo posible con las filosofías consideradas anteriormente.

En este contexto se ha especificado que la dislocación constitutiva del sujeto, respecto de sí mismo, caracteriza dicha comprensión de la singularidad en la clínica del

sinthome, que aquí se interpreta como un desarrollo de la perspectiva de Lacan hacia la década de 1980. Con el objeto de argumentar en torno a estas lecturas, se han analizado y vinculado sus especificaciones respecto de la clínica del *sinthome*; las consideraciones en torno al cuerpo y los paradigmas de goce; las elaboraciones relativas a las orientaciones de la cura y la política lacaniana; las lógicas de la sexuación; los debates e interpretaciones respecto a los discursos socio-culturales imperantes y la subjetividad de la época, entre otras cuestiones.

Por medio de estas lecturas y desarrollos se ha puesto de manifiesto el modo en que la actual clínica psicoanalítica de orientación lacaniana modifica el punto de partida freudiano, no solo al considerar las relaciones de la dimensión corporal y el goce para el tratamiento de los síntomas para la dirección de la cura, sino también al desplazarse del sujeto al *parlêtre* como ámbito primario de la clínica de la sexuación. Con ello se ha podido argumentar en torno a la hipótesis inicial de esta investigación: con tal modificación y desplazamiento se articula una comprensión de la singularidad sin los aspectos universalistas y subjetivistas de las ontologías tradicionales, así como también alejada de la ontología de la contingencia que se ha identificado en los análisis del primer capítulo.

Finalmente se han distinguido un conjunto de figuraciones de esta comprensión de la singularidad relativa al Uno que se han vinculado en torno al *átopos* socrático, a las dinámicas por *fuera de los goznes* de la ventana fija del fantasma y la subjetividad, que aquí se ha interpretado como una radicalización de la espacialidad tradicional freudiana y de las elaboraciones lógicas de Lacan en su última enseñanza. Precisamente en este sentido, en este capítulo se ha diferenciado la consideración topológica del lugar o ámbito del Otro, respecto de aquella implicada en el retorno propio a sí mismo desde la dimensión del Uno: si el lugar es el modelo de espacio que se vincula al campo del Otro; en la dimensión del Uno, en cambio, se distingue aquella dimensión del sí mismo que insiste con sus signos sin locación, insituables y dirigidos a nadie. Una espacialidad ya no comprendida desde la geometría euclidiana, sino desde una topología que permite articular los modos singulares en que es posible hacer trabajar la brecha del ser hablante en su dislocación irreductible.

En el **capítulo 6** se han abordado diferentes tramos de seis testimonios de Pase de AE, desde el año 2006 en Argentina, para dar cuenta de figuraciones concretas de aquellas especificaciones, lecturas y desarrollos de la comprensión de la singularidad en la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana. Con ello se han propuesto figuras clínicas que respalden las argumentaciones en torno a la respectiva comprensión diferencial respecto de las perspectivas implícitas en las clínicas terapéuticas comportamentales y en las elaboraciones filosóficas fundamentales del siglo XX aquí consideradas.

En efecto, en los testimonios de Leonardo (AE, 2009-2012) se ha desarrollado una relación con el significante que permite figurar el pasaje de una remisión atributiva en la cadena significante, a una manifestación fónica no atributiva del nombre, esto es, como representante del Uno que logra despejarse en una experiencia de análisis. En las propias construcciones allí expuestas, la relación con el sentido implica agregados, tomas de distancia, desplazamiento de énfasis y subversiones, para poder dar con un significante sin remisión ni relación con otro significante, con el cual va ciñendo un innombrable, a partir de la singular fidelidad a la envoltura formal del síntoma.

En el caso de Silvia (AE, 2009-2012) se procuró evidenciar una posición femenina y una relación con el cuerpo que parte de una dinámica relacional con la posición subjetiva articulada en el significante, la cual se anula al quedar expuesta su imposibilidad nominal. Desde allí distinguimos su testimonio en su remisión a una relación con los significantes que permite ir más allá de ellos (a través de ellos), desde la inmaterialidad de sus resonancias en el cuerpo. Como en el caso anterior, ello representa una viñeta de la clínica de la neurosis en su carácter diferencial (desde su propia lógica femenina de la sexuación) para dar cuenta del Uno singular que ya no puede ser vestido por ningún atributo.

Luego, con los testimonios de Mauricio (AE, 2006-2009) se han expuesto relaciones clínicas entre la posición subjetiva, la falta del Otro y los enredos con el sentido. Con estos testimonios se pudo dar cuenta de un nuevo régimen de satisfacción fuera del fantasma, donde se anuda un nuevo objeto de satisfacción y el real aislado en análisis. En este caso el *sinthome* se articula como otro uso del significante primario, el cual finalmente permite circunscribir una serie que ha quedado sin punto de basta/capitón.

Por su parte, con el testimonio de Graciela (AE 2012-2015) se ha testimoniado una experiencia de singularización a partir de una relación con el tipo o la estructura clínica, esto es, por un recorrido en análisis orientado por la búsqueda de un significante que nombre y ordene su posición subjetiva. Ello ha permitido dar cuenta de las resonancias del uso de la pregunta por la identificación en la experiencia de análisis.

Respecto de las relaciones entre singularización, fantasma y síntoma se ha analizado el primer testimonio de Jorge (AE 2021-2023), quien testimonia una distancia ganada que le permite estar más suelto del Otro, así como también el desarrollo de un saber-hacer respecto de su propia condición de amor, lo cual da cuenta de la apertura de un margen de variación en la posición alcanzada por estar advertido de sus modos de goce.

Por último se analizaron los testimonios de Pase de Gabriela (AE, 2014-2017) como viñeta clínica de una dinámica de singularidad relativa al atravesamiento del fantasma y la distinción del *sinthome* propio, allí donde la variación y la diferencia absoluta se circunscribe a las fórmulas de la sexuación y la pregunta por el ser de una mujer.

En suma, estos análisis de testimonios de pase han permitido desplegar figuraciones específicas que permiten respaldar de modo práctico los argumentos anteriormente desarrollados respecto a las relaciones entre singularidad, clínica de la neurosis y clínica de la sexuación, en el discurso y la práctica del psicoanálisis de orientación lacaniana. Por esta vía, aquí se interpreta que tales elaboraciones y especificaciones representan una de las articulaciones fundamentales de la comprensión de los procesos de singularización subjetiva en el siglo XXI: otro camino del pensar occidental que desarrolla una de las herencias más relevantes de las perspectivas en torno a los procesos socio-simbólicos de subjetivación y sus implicancias concretas.

Conclusiones y proyecciones.

En este último capítulo se presentarán las conclusiones que siguen de los argumentos y puntualizaciones dadas en el capítulo anterior. Luego de ello se plantearán algunas proyecciones y derivas posteriores de los conceptos abordados, tanto en el discurso y la investigación en la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana, como en las recepciones en perspectivas y debates de la filosofía contemporánea. A partir de allí se propondrán algunas vías de continuidad para el desarrollo de investigaciones relativas a estas cuestiones.

En efecto, según lo desarrollado en el capítulo siete es posible sostener un conjunto de conclusiones correlativas:

1.- Desde los albores del pensamiento occidental, el concepto de singular se distingue de particular y de contingente. Los tres se inscriben en una ontología y lógica diferente.

2.- El concepto de contingencia designa un corte o discontinuidad en la determinación y en lo que se enuncia como necesario. Como categoría remite al predicado que puede ser o no ser, en su dimensión ontológica el término se contrapone al determinismo y refiere a la potencia de lo que es o existe.

3.- Por ello, sin necesidad o determinación no es posible identificar la contingencia en los enunciados de aquello que es o existe. Asimismo, tampoco puede reconocerse en relación a lo imposible.

4.- El concepto de singularidad, vinculada al sujeto o individuo en la tradición filosófica, refiere a las relaciones propias del sí mismo. En este contexto es posible reconocer vinculaciones entre la ontología de la contingencia y las perspectivas sobre la singularidad.

5.- La noción de singularidad en la tradición heideggeriana se encuadra en un abordaje hermenéutico, ontológico y materialista ligado críticamente al concepto de sujeto.

6.- En las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit* es posible distinguir un conjunto de supuestos ligados a la metafísica de la subjetividad que presuponen una axiología determinada y una centralidad del Dasein, propias de la tradición subjetivista. Las respectivas recepciones de Sartre desde *L'être et le néant* radicalizan tales proyecciones y escollos de dicha tradición.

7.- El discurso del psicoanálisis se basa en nociones y conceptos filosóficos pero no se confunde con ellos. En este marco es posible reconocer diferencias en su noción de singularidad y las respectivas articulaciones de la ontología de la contingencia.

8.- En los textos de Freud, el concepto de contingencia en el tratamiento clínico de la neurosis remite a la noción de trauma y a los marcos de variabilidad en la configuración de síntomas. En este contexto Freud refiere al pasaje dinámico de contingencia (de experiencia) a necesidad (sintomática) para el estudio de las fijaciones libidinales y las dinámicas pulsionales del individuo neurótico

9.- En estas elaboraciones no es posible identificar una noción de singularidad propiamente dicha. En lugar de ello se reconoce una comprensión relativa a la individualidad que puede entenderse como antecedente de la noción de singularidad en la enseñanza de Lacan, aunque en parte se halla comprometida con la comprensión propia del subjetivismo cartesiano.

10.- En la primera enseñanza de Lacan, la noción de contingencia se articula con su concepto de sujeto dividido por su configuración significante. Por ello, el punto de partida es la determinación simbólica que, sin embargo, no es completa ni definitiva. A diferencia de Freud se trata de un pasaje de la determinación a la contingencia para los estudios respectivos. En tal sentido, el concepto de singularidad se sitúa en torno a las dinámicas del deseo.

11.- En la última enseñanza de Lacan, la noción de singularidad se inscribe en una clínica orientada por lo real, relativa al resto irreductible de goce y el saber-hacer con la diferencia absoluta del *parlêtre*, entendido como dimensión pre-subjetiva. En este marco es posible situar una dinámica variable-invariable en la posición subjetiva respecto a dicho núcleo irreductible de goce y al encuentro con lo real de la no relación sexual.

12.- En este período de la enseñanza de Lacan, la noción de contingencia se enmarca en una lógica no todo. En dicha lógica la contingencia significa el modo variable en que se articula una modalidad de goce, una posición subjetiva o el encuentro entre los sexos que cesa de no escribirse, desde la base irreductible de la no relación sexual (lo imposible) y la falta en ser del sujeto, en el plano sincrónico del lenguaje.

13.- En los cursos de Miller el concepto de singularidad se relaciona a la noción de *sinthome*, en referencia al significante Uno, el cual tiene sustancia fónica pero no se articula con atributos o con otro significante. El uso propio de la noción de contingencia se desarrolla en un campo semántico ligado al acontecimiento, entendido aquí como encuentro con lo real del goce.

14.- Los desarrollos de Miller de la última enseñanza de Lacan, respecto de la corporalidad y de la clínica de la sexuación, ligan la noción de singularidad y la comprensión en torno a la variabilidad subjetiva más allá de la dimensión simbólica, profundizando y ampliando las últimas dilucidaciones de Lacan.

15.- Tales bases comprensivas que parten de las relaciones relativas a lo imposible y el no-ser (relación sexual), así como de la dimensión pre-subjetiva (*parlêtre*), desligan el concepto de contingencia del campo semántico tradicional. Para evitar confusiones tal término debe ser leído con un significado propio de la lógica de la última enseñanza de Lacan y no con una genealogía conceptual filosófica.

16.-De este modo, en esta clínica psicoanalítica orientada por lo real, las nociones de singularidad y contingencia en la clínica de la neurosis y de la sexuación se articulan de modo diferencial respecto de las respectivas comprensiones filosóficas y su ontología correlativa, tomando distancia de las limitaciones de la tradición metafísica de la subjetividad.

A partir de estas conclusiones para finalizar se proponen aquí algunas vías y puntualizaciones generales para posibles investigaciones y desarrollos respectivos.

En la década de 1960 en Francia puede distinguirse aquellas perspectivas que abordan la consideración del lenguaje en el marco de las críticas al denominado imperialismo del significante para las consideraciones sobre el sujeto, como uno de los frentes derivados de las perspectivas estructuralistas de mediados del siglo XX. En este marco, se ha desarrollado una perspectiva que busca tomar diversos puntos de análisis sin quedar reducida al enfoque y los supuestos relativos al sujeto.

En líneas generales, estas perspectivas orbitan en torno a la consideración del carácter abierto del lenguaje y a la distinción entre el pensamiento de lo mismo y de lo otro, como modalidades del pensar que obstruyen o favorecen las dinámicas/multiplicidades, respectivamente. Mientras en el primer caso, se conjura la diferencia alrededor del fundamento, télos (τέλος), sentido o significante que no se desplaza, encadena o sustituye con ningún otro; en el segundo, en cambio, la apertura hacia la alteridad y la multiplicidad se ve favorecida por un pensar no jerarquizante que se aparta de la búsqueda del origen, el fundamento o el fin, con el objeto de preservar su carácter proliferante y dinámica no calculable. Este último se diferencia de aquella tradición donde prevalece la lógica de la identidad, aquella *forma del pensamiento que no puede representarse lo otro sin reducirlo a*

lo mismo, que subordina la diferencia a la identidad (Descombes, 1988, pp.105ss.). En aquella línea se inscriben los distintos usos y sentidos que tiene la noción de acontecimiento en los discursos de la época. Ello caracteriza el pensamiento postfundacional propio de las perspectivas del siglo XXI.

En detalle, la cuestión de la contingencia se articula por fuera de las coordenadas subjetivas, especialmente relacionada con la noción de acontecimiento. En líneas generales este término remite a un comienzo-otro que no lleva las marcas ni las cargas semántico-comprensivas de toda dimensión presente o pasada. En tal sentido se liga a una comprensión radical de contingencia.

En el presente estudio se ha realizado una referencia respectiva desde el concepto heideggeriano de *Ereignis* (acontecimiento apropiador), una categoría de la obra de madurez de Heidegger que designa una época del Ser en su diferencia radical y absoluta respecto a la comprensión metafísica del ser reducido a la presencia. En un campo semántico paralelo es posible situar las referencias respectivas en la perspectiva de A. Badiou y en las elaboraciones de G. Deleuze.

Por un lado Badiou, en sus elaboraciones entre *Ser y acontecimiento* (1988) y *Deleuze. El clamor del ser* (1997), articula este concepto como una discontinuidad /novedad radical que se manifiesta como suplemento respecto a toda dimensión, evento o estado del ser, o bien, como *ruptura real en el orden propio* (Badiou, 1994, pp.48s.). Con ello supone una multiplicidad en la dimensión ontológica, precisamente allí donde sitúa la contingencia, tal como destaca en estas referencias al pensamiento de Deleuze (respecto del célebre poema de Mallarme):

A la inversa de Deleuze pienso que las tiradas de dados son todas absolutamente distintas, no formalmente sino ontológicamente. Esta multiplicidad ontológica no compone ninguna serie, es esporádica (rareza de los acontecimientos) e intotalizable (Badiou, 1997, p.109).

Por otro lado, Deleuze desarrolla su perspectiva especialmente en *Diferencia y repetición* (1968) y su *Lógica del sentido* (1969). Allí caracteriza dicho término como repetición de un acontecimiento primario u originario que irrumpe intempestivamente. Se trata aquí de la repetición de una diferencia inmanente (esto es, se repite la posibilidad de la diferencia). En esta perspectiva el concepto de acontecimiento se presenta indisociable de un

concepto de singularidad: sin modelo o esencia previa, toda singularidad se desprende de un acontecimiento primario o inaugural, tal como puntualiza:

(...) redistribuciones de singularidades forman una historia; cada combinación, cada distribución es un acontecimiento; pero la instancia paradójica es el Acontecimiento en el que comunican y distribuyen todos los acontecimientos, el único acontecimiento del que todos los demás son fragmentos y jirones (Deleuze, 1969, pp.76s.)

Sea como novedad o repetición de la diferencia, se trata en estas elaboraciones de un campo semántico que liga la contingencia con el azar y que remite a la posibilidad de cambio y una puesta en suspenso, a un corte en la aparente determinación del ser, en el marco de una dinámica pre-subjetiva.

Por otro lado, estos desplazamientos se han articulado también en la obra de J. Derrida, allí donde se distingue una consistente continuación de los caminos del pensar en torno a la singularidad que se ha analizado en la tradición heideggeriana y su recepción. Derrida piensa la subjetividad y la alteridad desde la no-relación lo cual le permite, en línea con el pensamiento de Lacan y Blanchot, inscribir las dinámicas mediadas por fuera de estas limitaciones de la apropiación. Desde aquí también se posiciona en un diálogo con los denominados pensadores de la comunidad, entre cuyos exponentes se encuentran, entre otros, Nancy, Blanchot, Bataille y Esposito. En estas perspectivas, se despliegan reelaboraciones en el pensar y los enunciados en torno a las relaciones colectivas, que se contraponen al concepto de relación en su carga metafísica tradicional. La comunidad ya no es comprendida en términos de identidad, común unidad o lazo (lo cual se halla fuertemente ligado al campo semántico de lo Mismo), sino en término de diferencia, de distancia, de no relación, como por ejemplo algunas discusiones respecto a la comunidad de los que no tienen comunidad (Blanchot, 2002)

Esta perspectiva se articula con una operación deconstructiva en el lenguaje, abordando sedimentaciones lingüísticas y comprensivas, para evidenciar sus estrategias para conjurar un diferimiento originario, a través de la imposición en el tejido textual de jerarquías, centralismos y pretensiones unitarias del pensar, tal y como ejemplifica con sus análisis de aspectos marginales en las obras de Husserl y Heidegger. En este marco, Derrida considera que los valores del sujeto y el humanismo vigentes en la actualidad, también son virtualmente cómplices de los valores que pretenden denunciar, dado el campo semántico y

su orientación de significación no tematizado (Derrida, [1989b] (1987), p.31). En este marco se destacan sus tentativas por dar cuenta de una comprensión radical de la alteridad, esto es, no reductible a una comprensión propia del existente humano, en especial, desde su tematización del por-venir y el acontecimiento (*événement*) (Derrida 2017, pp.13-66) para las dinámicas de la mismidad y las relaciones humanas.

No obstante, la confianza implícita en la dimensión racional que supone el procedimiento deconstructivo derridiano aún implica ciertos compromisos con la tradición iluminista y, por ello, con el subjetivismo moderno. Como se ha demostrado, esta cuestión es puesta en suspenso en el discurso psicoanalítico, en especial, a partir de las lecturas y enseñanzas desarrolladas por J. Lacan desde 1950.

En el discurso y la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana estas comprensiones son desarrolladas en la continuidad de los cursos de Miller, en los Carteles de formación de la Escuela y en diversas publicaciones de la escuela lacaniana, no solo respecto del análisis e interpretación de la enseñanza de Lacan y las lecturas millerianas, sino también con la presentación de casos y los testimonios de Pase de Analistas de la Escuela. Allí pueden encontrarse una diversidad de figuras y viñetas clínicas donde se articulan los modos propios de singularidad como resultado de una experiencia de análisis que articulan la noción de singularidad con las fórmulas de la sexuación, las diversidades subjetivas y los discursos de género.

En efecto, en los últimos años es posible reconocer, dentro del campo freudiano, abordajes y análisis de la cuestión del goce singular o la singularidad más allá de las perspectivas en torno a la neurosis. En especial se destacan los estudios respectivos a partir de las coordenadas de la última enseñanza de Lacan para dar cuenta de casos donde el *sinthome* tiene como función, por ejemplo, suplir la función paterna, acoplarse a un lazo social, en un marco de análisis que permite dar cuenta del carácter extraviado del goce contemporáneo, tal como es desarrollado en *Coordenadas para la psicosis ordinaria* (Maleval, 2020).

En tal sentido, pueden encontrarse diferentes estudios sobre los avatares de la sexuación y la singularidad en diversas publicaciones de *Lacan quotidien* del año 2021, entre los que se destacan textos de: Rodríguez Diéguez, Le Brun (n. 911); Di Ciacia (n.912); Alberti (n.914); Maleval; Gorini (n. 918) y Laurent (n. 919). Así como también dos textos de Miller: *Entrevista sobre “El sexo de los modernos”* de Marty y Miller (n.927) y *Dócil a lo trans* (n.

928), los cuales van en línea con los estudios en este número especial respecto de las subjetividades trans y aquellos sobre sobre la transidentidad (n.932).

Por otra parte pueden incluirse en estas continuidades los debates desarrollados en *Queer psicoanálisis/queoir psicoanálisis. Clínica menor y deconstrucción de género* (Bourlez, 2021) en una articulación de la cuestión de la singularidad con los discursos y perspectivas de género, a partir de las relaciones entre la última enseñanza de Lacan y las perspectivas de Deleuze, Butler, Foucault, entre otros (Bourlez, 2021, pp.167-203). Frente a ello se pueden cotejar las conversaciones entre Fajnwaks y Leguil en *Subversion lacanienne des théories du genre* (Fajnwaks-Leguil, 2015). En todo caso se distinguen en estas recepciones de la enseñanza de Lacan desarrollos y proyecciones en torno a los arreglos singulares de goce, a partir del estudio en torno a las diversas subjetividades y discursos predominantes de la cultura y la época actual. En este contexto es posible situar algunas vías de continuidad para la presente investigación.

En primer lugar, respecto de la obra de Freud y la enseñanza de Lacan, es posible desarrollar una investigación exclusiva de las relaciones entre la clínica de la sexuación y los procesos de singularización con la atención puesta a las elaboraciones específicas concernientes a la psicosis. En el mismo sentido se desprende de este trabajo la necesidad de dar cuenta de los alcances de estas nociones en el marco de los abordajes clínicos de las perversiones.

En segundo lugar, a partir de los actuales avances del discurso y luchas feministas, la perspectiva de género y la diversidad/variabilidad que le son correlativas, aquí se entiende necesario desarrollar una investigación suficiente en torno al eje sexuación-corporalidad-singularidad, a partir de la experiencia analítica y la casuística relativa a la construcción de subjetividades y corporalidades articuladas en la lógica del no todo. Junto a ello, resta un pormenorizado análisis sobre el término acontecimiento en relación al *sinthome* como acontecimiento de cuerpo.

En tercer lugar, en el marco de las recepciones e interpretaciones de la enseñanza de Lacan se pone de manifiesto la necesidad de establecer un criterio metodológico relativo a las relaciones entre el discurso en los distintos momentos de la enseñanza de Lacan, en especial, respecto del contenido teórico y conceptual de sus propias elaboraciones, esto es: en atención al correlato entre su enunciación y sus respectivos enunciados, o bien, en la distinción entre las manifestaciones explícitas de las connotaciones implícitas de sus tratamientos. Con ello es posible desarrollar un despliegue y profundización de sus elaboraciones.

Finalmente, se manifiesta relevante poner especial atención en las limitaciones de toda trama discursiva, es decir, a su tendencia al cierre y retorno sobre sí correlativo con la tentativa de dar cuenta de todo fenómeno, de toda experiencia clínica, etc., tal y como han revelado los estudios del lenguaje y los discursos desde el siglo pasado. Desde el enfoque psicoanalítico, esta tendencia de los discursos a su clausura suele representar un modo de retroceso ante lo real de lo imposible de enunciar. De ello tampoco está exento el discurso del psicoanálisis lacaniano y sus respectivas recepciones.

En tal sentido, las lecturas inter-discursivas y desde diversas disciplinas, así como las que se desarrollan alrededor del campo freudiano, pueden ofrecer elementos para la detección de estas tentativas de cierre discursivo, de tal modo que permita preservar de tal discurso su diferencia, su apertura y su brecha irreductible.

Bibliografía.

a.- De filosofía.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1992.

Aristóteles, *Física I-II*, Bs. As., Biblos, 1993

Aristóteles, “Categorías”, en *Tratados de lógica (Órganon) I*. Biblioteca Clásica Gredos, No. 51. Madrid: Gredos, 1994.

Aristóteles. , “Sobre la interpretación; Analíticos Primeros; Analíticos Segundos” en *Tratados de Lógica (Órganon) II* (115 ed., Vol. II), Madrid, Gredos, 1995.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2008.

Badiou, Alain, *Ser y Acontecimiento*, Bs.As., Manantial, 1988(2000).

Badiou A., “La ética de las verdades”, en *Revista Acontecimiento*, Año 3, N° 8, 1994.

Badiou A., *Deleuze, El clamor del ser*, Bs. As., Manantial, (1997)2002.

Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002.

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Bs. As., Amorrortu, (1968)2012.

Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, (1969)1994.

Deleuze, G., *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Deleuze, G., *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, 2007.

Deleuze, G., *Mil mesetas .Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2010.

Deleuze, G. *¿Qué es la filosofía?* , Barcelona, Anagrama, 2017.

Derrida, J., *Posiciones*, tr. M. Arranz, Valencia: Pre-textos, 1977.

Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre textos (1989b) 1987.

Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*, Bs As. , Ed. La Cebra, 2017.

Foucault, M. “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad I*, Bs. As., S XXI (2005).

Heidegger, M. , *Grundprobleme der Phänomenologie (Winter semester 1919/20)*, ed. H.-H.Gander, 1992 [T.C.: Los problemas fundamentales de la fenomenología, España, Trotta, Trad. García Norro, 2000] (GA 58) ,1919-1920.

Heidegger, M. , *Ontologie. Hermeneutik der Factizität*. [Trad. cast. Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Madrid, Alianza, 2008] (GA 63) ,1923.

Heidegger, M. [SuZ], *Sein und Zeit* (trad.: Ser y Tiempo, Santiago, ed. Universitaria de Chile, 1997, trad. J.E. Rivera; Ser y tiempo, Buenos Aires: FCE, 2000, trad. J. Gaos) (GA 2) ,1927.

Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie (Winter semester)*, ed. O. Saame et I.Saame-Speidel, 2001 [T.C.: Introducción a la filosofía, Madrid, Cátedra, 2001, Trad.: Manuel Jiménez Redondo] (GA 27) ,1928-1929.

Heidegger, M., “La cosa”, En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: ediciones del Serbal, (1950)2001.

Heidegger, M., *Zollikoner Seminare* (3ª ed., M. Boss Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [T. C.: *Seminarios de Zollikon*, Barcelona, Herder, 2014, trad.: Ángel Xolocotzi Yáñez] ,1959-1969.

Husserl, E., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haya, Netherlands, Martinus Nijhoff [T.C.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE, 2003 Trad: Zirión, Antonio] [Husserliana (Hua) 4] ,1913.

Husserl, E. ,*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ed. S. Strasser. La Haya, Netherlands, Martinus Nijhoff [T.C.: *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, Trad.: Mario Presas] (Hua 1) ,1931.

Sartre J.P., *Baudelaire*, Bs. As. , Losada, (1947)1949.

Sartre J.P., *La trascendencia del ego*, Bs. As., Caldén, (1938)1968.

Sartre, J. P., *La náusea*, Losada, Buenos Aires, (1938)1982.

Sartre J.P., *San Genet, Comediante y mártir*, Bs.As., Losada, (1952)2003.

Sartre J.P., *Crítica de la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, (1960)2004.

Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Bs. As. Losada, (1943)2006.

b.- De Freud.

- Freud, S. Manuscrito E, *¿Cómo se genera la angustia?* , en Obras Completas, I. Buenos Aires: Amorrortu, (1884) 1992.
- Freud, S. *Un caso de curación hipnótica*, en Obras completas Vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1892-1893) 1992.
- Freud, S., *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*, en Obras completas Vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1893) 1992.
- Freud-Breuer, *Estudios sobre la histeria*, En Obras completas Vol. 2. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1893-1895) 1976.
- Freud, S., *Las neuropsicosis de defensa*. En Obras completas Vol. 3. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1894) 2012.
- Freud, S., *Sobre la determinación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de “neurosis de angustia”*, En Obras completas, V.3, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1895a) 1986.
- Freud, S., *Proyecto de una psicología para neurólogos*, Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, V.1, (1895 b) 1986.
- Freud, S. *La herencia y la etiología de la neurosis*, En Obras completas Vol. 3. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1896a) 1976.
- Freud, S., *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*. En Obras completas, Vol. 3, Buenos Aires: Amorrortu editores (1896 b) 1986.
- Freud, S. *La etiología de la histeria*. En Obras completas Vol. 3. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1896 c) 1976.
- Freud, S. *Carta 69*, en Obras completas Vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1897) 1992.
- Freud, S. *La interpretación de los sueños*, en Obras Completas V.4, Amorrortu, (1900)2014.
- Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, en Obras completas, vol. VI, Buenos Aires: Amorrortu, (1901)1992.
- Freud, S., *Tres ensayos de teoría sexual*. En Obras completas, Vol. 7, Buenos Aires, Amorrortu editores, (1905)1990.

Freud, S. *Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso "Dora")*. En Obras Completas V.7, Buenos Aires: Amorrortu (1905)2011(pp. 1-108).

Freud, S., *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis*, en Obras Completas, vol. 7. Buenos Aires: Amorrortu editores, (1906) 1978.

Freud, S., *Carácter y erotismo anal*, En Obras Completas, Vol. 9, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1908) 1989.

Freud, S., *Contribuciones para un debate del onanismo*, en Obras completas, Vol. 12, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1912a) 1988.

Freud, S., *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*, en Obras completas, Vol. 12, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1912 b) 1988.

Freud, S., *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis*, Obras Completas, Vol. 12, Amorrortu editores, Buenos Aires, (1913a) 1990.

Freud, S., *Sobre la iniciación del tratamiento*, en Obras Completas, Vol. 12, Amorrortu editores, Buenos Aires, (1913 b) 1990.

Freud, S., *Introducción del Narcisismo*, Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu Vol.14, (1914)1986.

Freud, S., *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.12, (1915a) 1986.

Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.16, (1915b) 1986.

Freud, S., *La fijación, el trauma, lo inconsciente*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol. 14, (1916)1991.

Freud, S., *La Transferencia*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.16, (1916-1917a) 1991.

Freud, S., *La terapia analítica*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.16, (1916-1917 b) 1991.

Freud, S., *Los caminos de la formación de síntoma*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.16, (1916-1917 c) 1991.

Freud, S., *El sentido de los síntomas*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.16, (1917)1991.

Freud, S., *Más allá del principio de placer*, Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.18, (1920)1986.

Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Obras Completas, Vol.18, Buenos Aires: Amorrortu, (1921)2010.

Freud, S., *El yo y el ello*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.19, (1923a) 1986.

Freud, S., *Teoría de la libido*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol. 18, (1923b) 1986.

Freud, S., *Psicoanálisis*, en Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.18, (1923 c) 1986.

Freud, S., *El problema económico del masoquismo*, En Obras completas, Vol.19, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1924)1990.

Freud, S., *Inhibición, síntoma y angustia*, en Obras completas. Vol. 20. Buenos Aires, Amorrortu,(1925a)2012.

Freud, S., *El sepultamiento del complejo de Edipo*, En S. Freud, Obras completas, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, (1925 b) 2000, pp. 177-187.

Freud, S., *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial*, en Obras completas. Vol. 20. Buenos Aires, Amorrortu,(1926)2012.

Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, en Obras completas. Vol. 21. Buenos Aires, Amorrortu,(1927)1986.

Freud, S., *El malestar en la cultura*, Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol.21, (1930)1986.

Freud, S., *Sobre la conquista del fuego*, En Obras completas, Vol.22, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1932)1998.

Freud, S., *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. En Obras completas, Vol.22, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1933a) 1998.

Freud, S., *¿Por qué la guerra?*, En Obras completas, Vol.22, Buenos Aires: Amorrortu editores, (1933 b) 1998.

Freud, S., *Análisis terminal e interminable*, en Obras completas, Amorrortu, Vol. 23, (1937a) 1986.

Freud, S., *Construcciones en análisis*, en Obras completas, Amorrortu, Vol.23, (1937 b) 1986.

Freud, S., *La escisión del yo en el proceso defensivo*, en Obras completas, Amorrortu, Vol. 23, (1940)1986.

b.- De Lacan.

Lacan, J. *De las psicosis paranoicas en sus relaciones con la personalidad*, México: Siglo XXI, (1932)2000.

Lacan, “Los complejos familiares en la formación del individuo”, en *Otros escritos*, Buenos Aires: Ed. Paidós, (1938) 2012.

Lacan, J. «Acerca de la causalidad psíquica», en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, (1946) 1988.

Lacan, J., «La agresividad en psicoanálisis», en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, (1948)2013.

Lacan, R.,”El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Siglo XXI, (1949) 2013.

Lacan, J., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo veintiuno, (1953)2013.

Lacan, J. *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós, (1953-1954) 2006.

Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Bs. As. , Paidós, (1954-5) 2012.

Lacan, J. “Variantes de la cura - tipo”, En *Escritos I*. Bs. As.: Siglo XXI, (1955a) 2013.

Lacan “La cosa freudiana o sentido de retorno a Freud en psicoanálisis”, en *Escritos 2*, Bs. As., S. XXI (1955b) 2011.

Lacan, J., *El Seminario, libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós, (1955-1956)1991.

Lacan, J. “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, Ed. Siglo XXI, México, (1956)2013.

Lacan, J., *El Seminario, libro 4. La relación de objeto*, Buenos Aires: Paidós, (1956-1957)2002.

Lacan, J., “El psicoanálisis y su enseñanza”, en *Escritos I*, Ed. Siglo XXI, México, (1957a) 2013.

Lacan, J., “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón después de Freud”, en *Escritos 1*, Ed. Siglo XXI, México, (1957b) 2013, pp.461-495.

Lacan, J., *El Seminario, libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, (1957-1958)2005.

Lacan, J., “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, (1958a) 2011, 565-626.

Lacan, J., “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”. En *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo veintiuno, (1958b) 2011.

Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación*, Bs. As., Paidós, (1958-1959)2014.

Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Bs. As. , Paidós, (1959-60) 2007.

Lacan J. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2*, Bs. As., Siglo veintiuno, (1960)2011, pp. 773-807.

Lacan, J. *El seminario, Libro 9: La identificación*, (1961-62) Inédito.

Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia*, Bs. As. , Paidós, (1962-3)2014

Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Bs. As. , Paidós, (1964)2015.

Lacan, J. “El seminario sobre ‘La carta robada’” en *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores (1966) 2013.

Lacan, J. *Seminario 14: La lógica del fantasma*, (1966-1967) Inédito.

Lacan, J., *Mi enseñanza*, Paidós, Buenos Aires, (1967a) 2006.

Lacan, J. “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, en *Otros escritos*, Bs. As., Paidós, (1967b) 2012.

Lacan, J. *El seminario. Libro 16: De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós, (1968-69)2011.

Lacan, J. *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, (1969-70)2012.

Lacan, J. “Radiofonía”, en *Otros Escritos*, Buenos Aires: Paidós (1970)2012b.

Lacan, J., *El Seminario, libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires: Ed. Paidós, (1971)2009.

Lacan, J., *El Seminario, libro 19. O peor*, Buenos Aires: Paidós, (1971-1972)2014.

Lacan, J. “El atolondradicho”, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós (1972) 2012.

Lacan, J., *El Seminario, libro 20. Aun*, Buenos Aires: Paidós, (1972-1973)1981.

Lacan, J. “Televisión”, en *Otros escritos*, Bs. As. , Paidós, (1973a) 2012, pp.535-572.

Lacan, J., “Nota Italiana”, en *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, (1973b) 2012. pp.327-32.

Lacan, J. “La tercera”, En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, (1974a) 1988, pp.73-113.

Lacan, J. “Radiofonía”, en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, (1974b) 2012.

Lacan, J., *El Seminario, libro 22. RSI*, (1974-1975) inédito.

Lacan, J. *Conferencia del 24 de Noviembre de 1975*, Universidad de Yale. Conferencias en EE. UU. (1975) Recuperado de:

[http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%](http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20).

Lacan, J., “Joyce el Síntoma”, en *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., (1975) 2012b, pp. 591-597.

Lacan, J., *El Seminario, libro 23. El sinthome*, Buenos Aires: Paidós, (1975-1976) 2006.

Lacan, J., “Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11”, en *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, (1976) [2012b] pp.599-602.

Lacan, J., *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, (1976-7) Inédito.

Lacan, J, “¡Lacan para Vincennes!”, en *Lacanianana N° 11*, Bs As, (1978)2011.

Lacan, J. *Escritos 1*, Bs. As. , S. XXI, 2011a.

Lacan, J. *Escritos 2*, Bs. As. , S. XXI, 2011b.

c.- De Laurent y Miller.

Laurent, E. “El analista ciudadano”, en *Psicoanálisis y Salud Mental*, Buenos Aires: Tres Haches, (1996)2014.

Laurent, E. *El delirio de un inconsciente sin el síntoma. El sentimiento delirante de la vida*. Buenos Aires: Colección Diva (2008 [2011]).

Laurent, E. “El sujeto de la ciencia y la distinción femenina”, En AA.VV., *La clínica de lo singular frente a la epidemia de las clasificaciones*. Colección Orientación Lacanianana. Buenos Aires: Grama (2013).

Laurent, El cuerpo hablante: el inconsciente y las marcas de nuestras experiencias de goce, en *Lacan Cotidiano* n. 756,2016.

Laurent, E., *El reverso de la biopolítica*, Buenos Aires: Grama, 2016.

Laurent E. “¿Qué es un psicoanálisis orientado hacia lo real?”, en *Revista Consecuencias*, N.18., (2014) 2017.

Laurent, E. “La época del sinthome”. Conferencia dictada el 27 de noviembre de 2019 en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Disponible en Eric Laurent “La Época del Sinthome” - YouTube (2019).

Miller, J.A. *Escisión, excomuni3n, disoluci3n. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*, Manantial, Bs. As., (1979)1987.

Miller, J.A. *Del sntoma al fantasma. Y retorno*, Bs. As., Paid3s (1982-1983)2018.

Miller, J.A. *Los signos del goce*, Bs. As. , Paid3s, (1986-7) 2012.

Miller, J.A., *Recorrido de Lacan*, Buenos Aires, Manantial, 1990.

Miller, J.A., *La fuga del sentido*, Bs. As. , Paid3s (1995-6) [2012].

Miller, J.A., *El Otro que no existe y sus comit3s de 3tica*, Bs. As. , Paid3s (1996-7) [2013].

Miller, J.-A., *El partenaire-sntoma*, Buenos Aires: Paid3s, (1997-1998a) 2008.

Miller J.-A. . *Pol3tica Lacaniana*, Buenos Aires Colecci3n Diva (1997-1998 b) 2017.

Miller, J. A. “Una nueva modalidad del sntoma”, en *Virtualia*, 1(1), (1998)2001, pp.1-12

Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanal3tica*, Buenos Aires: Paid3s, (1998-1999) 2003.

Miller, J.A., “La Conversaci3n de Arcachon”, En *Los Inclasificables de la cl3nica psicoanal3tica*, Buenos Aires: Paid3s, (1999) pp.318-395.

Miller, J-A. , *Los usos del lapso*, Paid3s, Bs.As. (1999-2000)2004.

Miller, J.-A., *El lugar y el lazo*, Buenos Aires: Paid3s (2000-2001).

Miller, J.-A., “Filosof3a \diamond Psicoan3lisis”, en *Virtualia* A3o 3, N. 12, (2001a) 2004 pp.1-8.

Miller, J.-A. , “El ruise3or de Lacan. Conferencia inaugural del ICBA”, en *Del Edipo a la sexuaci3n*, Paid3s, Buenos Aires, (2001b) pp. 245-65.

Miller, J.A. *Un esfuerzo de poes3a*, Bs. As. , (2002-2003) Paid3s.

Miller, J.A, *Piezas sueltas*, Bs. As. , Paid3s (2004-5) [2013].

Miller, J-A. “Una Fantas3a”, en: *Revista Lacaniana, n3mero 3: Curar con el psicoan3lisis*, EOL, Buenos Aires (2005).

- Miller, J.A. *El inconsciente real*. Inédito (2006)
- Miller, J.A, *El ultimísimo Lacan*, Bs. As. , Paidós (2006-7) [2013].
- Miller, J.A “La invención psicótica”, en *Virtualia*, Año 6, N.16 (2007).
- Miller, J.A, *Sutilezas analíticas*, Bs. As. , Paidós (2008-9).
- Miller, J.-A. *El ser y el Uno*. inédito (2011).
- Miller, J. M. “El inconsciente y el cuerpo hablante”, en: *Revista Lacaniana*, n. 17, EOL, Buenos Aires (2014).
- Miller J.-A. “Campo freudiano, Año Zero”, en *Lacan Cotidiano* N°718(2017).
- Miller, J.-A. . “Butler en el campo freudiano. Entrevista sobre El sexo de los modernos de Éric Marty”. En, *Lacan Quotidien* (927) (2021a).
- Miller, J.A. *Presentación Revista de Psicoanálisis* (9). Rusia (2021b). Disponible en <https://psicoanalisislacaniano.com/2021/05/15/jan-presentación-revista-rusa-20210515>
- Miller J.-A. “Dócil a lo trans”, en *Lacan Cotidiano* N°928(2021c).

d.- De antecedentes, proyecciones y debates contemporáneos.

- Adrian, J. “Heidegger. Ejes y temas de su programa filosófico de juventud”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, (51), 2015, pp.13-36.
- Alemán J., *El porvenir del inconsciente, La deuda, la culpa, la angustia*, Bs.As, Grama, 2006.
- Altman N., “La singularidad. Del síntoma al estilo”, en Actas XII Jornadas de Investigación y Primer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur, Universidad de Buenos Aires, (2005) pp.24-26.
- Andreasen, N. D. (1997). *Linking mind and brain in the study of mental illness: a project for a scientific psychopathology*, En: *Science*, 275, pp. 1586-1593.
- Arenas, G., *En busca de lo singular*, Bs. As., Grama (2010).
- Ariel, A. *El trauma en los fundamentos del psicoanálisis*. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, 2014, pp.34-37.
- Aromí, A., “La Escuela: una experiencia de lo real”, en *Virtualia* N.28, junio, (2014) pp. 1-6.

- Assef, J. “Testimonio 1”, en *Lacanianana N.30, Revista de la Escuela de la Orientación lacanianana*, Grama, Buenos Aires, 2021, pp.103-112.
- Aulagnier, P., *Los destinos del placer: alienación, amor, pasión*, Buenos Aires: Paidós, 1994.
- Azofeifa, J., *El Malestar en la cultura: De la vigencia de Freud en la Modernidad*, en *Revista Espiga*, 18-19,2009, pp. 121-146.
- Bassols, M. *La imposible identificación del analista*, en *Actas XXVI Jornadas Anuales de la EOL*. Disponible en:
<http://www.xxviijornadasanuales.com/template.php?file=textos-de-orientacion/la-imposible-identificacion-del-analista.html>
- Beck, A., Wright, F., Newman, C., & Liese, B. (1999) *Terapia Cognitiva de Las Drogodependencias*, Barcelona: Paidós.
- Bermudez, S. *Propósitos de la cura psicoanalítica en Freud y su fundamento pulsional*, en *Actas XIV Jornadas de Investigación y Tercer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*, 2007, pp.57s.
- Bonoris, B., Recalde, J. “La diferencia lógica de los sexos”, en *Actas VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI J*, UBA, 2014, pp.60-63
- Bonoris, B., “La invención lacanianana del concepto de goce”, en *Revista Affectio Societatis*, 13, (25), 2016, pp. 119-144.
- Bourlez, F., *Queer psicoanálisis/queóir psicoanálisis. Clínica menor y deconstrucción de género*, Bs. As., Artefactos, 2021.
- Brodsky, G., *La solución del síntoma*, Buenos Aires: JVE ediciones, 1999.
- Brodsky, G. *Epidemias actuales y angustia. La clínica psicoanalítica*, Colección Grulla, CIEC. Córdoba: Talleres gráficos BR Copias (2006 [2007])
- Brodsky, G. “La estructura clínica”, en *Lacanianana N. 14, Revista de la Escuela de la Orientación lacanianana*, Grama, Buenos Aires, 2013, pp.103-109.
- Butierrez, L., “Camino hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a Sein und Zeit”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 2020, pp. 99-111. Recuperado de: <https://doi.org/10.5209/ashf.62898>
- Butierrez, L., “La perspectiva política de Byung Chul Han y su comprensión de la alteridad”, en *Revista Política y sociedad*, 59(1), 2022.
 Recuperado de: <https://doi.org/10.5209/poso.75866>

- Cabas, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- Cevasco, R. *La discordancia de los sexos*, Bs. As., S&P., 2010.
- Charaf, D. *El estatuto ético de la pulsión de muerte*, en Actas VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, 2016, pp.146-149.
- Conde Soto, F., “El cuerpo más allá del organismo: el estatus del cuerpo en el psicoanálisis lacaniano”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22 (2), 2017, pp. 7-22.
- Coriat, E. (2011). *Los negros efectos del DSM-IV*. En S. Fendrik y A. Jerusalinsky, *El libro negro de la psicopatología contemporánea* (pp. 221-233), México: Siglo XXI
- Crespo-Arriola, M. , *El problema de la cultura en Freud: de la arqueología del inconsciente a la utopía de la razón*, en *Pensamiento y cultura*, V.16-1, 2013, pp.67-85.
- Dalbiez, R., *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana* (T.1), Buenos Aires: Ediciones Descleé, de Brouwer, 1948.
- Dal Maso Otano, S., *Lo imposible y el fin del análisis*, en Actas Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVI Jornadas de Investigación Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur, 2009, pp.101-103.
- De Cristófolo, C.; Fernández Raone, M.; López Bonanni, A.; Morresi, C. *La vigencia del trauma en la obra freudiana*. 3er Congreso Internacional de Investigación, 2011, pp.184-189.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Delgado, O., *Actualidad de “El malestar en la cultura” .Sobre nuestra deuda con Freud*, en *Lapso*, N.2, 2017, pp.41-44.
- Disponible en:<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/lapso/article/view/20054>
- Domjan, M. (1999). *Principios de aprendizaje y conducta*, México: International Thomson Editores.
- Elizalde, M. (2012) *Puntualizaciones sobre los supuestos básicos del planteo de Eric Kandel. Lectura crítica e interrogantes sobre la relación entre neurobiología y psicoanálisis*, en Actas IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología X, Bs. As, UBA, pp. 76-79.

Fajnwaks, F.; Leguil, C., *Subversion lacanienne des théories du genre*, Paris, Éd. Michèle, 2015.

Farran R., "El concepto de sujeto en Badiou y Lacan", en *Rev. Filos. Aurora*, v. 26, n. 38, 2014, pp. 101-130.

Ferenczi, S. (1913). "Estadios en el desarrollo del sentido de realidad", en S. Ferenczi, *Sexo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Hormé/Paidós, 1913 (1959).

Floury, N., *Le réel insensé. Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*. Editorial: Paris, Germina(2010).

Frege, G., "Función y concepto", En *Estudios sobre semántica*. Madrid. Orbis, 1891.

Freidin-Fernández-Pitón (2004) *Patología y cerebro: desde los demonios a los neurotransmisores*, en *Suma Psicológica*, Vol. 11, No 2, pp.231-246.

Garrido Maturano A., "Instante y situación. Problematización de la relación entre instante y situación en torno a Ser y tiempo de Martin Heidegger", en *Ágora. Papeles de filosofía*, 37 (2), 2009, pp.53-75. Recuperado de:
https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/97196/CONICET_Digital_Nro.a3b30a73-d729-4962-aa38-6b9f2ffce0ee_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Gilardoni, R., "El deseo; su relación con el significante", *Actas IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2017, pp.354-356.

Glasman, C; Márquez, F.; Merlin, N.; Rodríguez, R. ; Villano, M. *Freud, Lacan, Ferenczi: la paradoja del fin del análisis*, en *Actas III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*, 2011, pp.305-308.

Godoy, C.; Schejtman, F., "La neurosis obsesiva en el último período de la enseñanza de J. Lacan", en *Anuario de Investigaciones*, vol. XVI, 2009, pp. 91-95.

Goldenberg, M. *El discurso capitalista* (2013).
 Disponible en: <http://blog-elephant.blogspot.com.ar/2013/06/el-discurso-capitalista.html>

Gonzalez, A. "La época de parlêtre... ¡digo!, del sinthome", en *Revista conclusiones analíticas*, (2021) pp.34-38.

Gonzalez, A., "La época de parlêtre... ¡digo!, del sinthome", en revista *Conclusiones psicoanalíticas*, N. 8, (2021) pp.34-38

Gorostiza, L., "La solidez de un vacío", en *Lacanianana N.10, Revista de la Escuela de la Orientación lacaniana*, Grama, Buenos Aires, 2012, pp.110-118.

- Gorostiza, L., “El deseo del psicoanalista y las paradojas de la nominación imposible”, en *Lacanianana N. 12 Revista de la Escuela de la Orientación lacaniana*, Grama, Buenos Aires, 2012, pp.91-96.
- Granon-Lafont, J., *Topología lacaniana y clínica psicoanalítica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Grinbaum, G. “Inventarse”, en *Lacanianana N.23, Revista de la Escuela de la Orientación lacaniana*, Grama, Buenos Aires, 2017, pp.90-94
- Grinbaum, G., “Listo”, en *Lacanianana N.24, Revista de la Escuela de la Orientación lacaniana*, Grama, Buenos Aires, 2018, pp.120-125.
- Hacking I. (1986), *Making Up People*. En: Heller, T, editor. *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality in Self Investigation Thought*, Stanford: Stanford University Press; p. 161-171.
- Imbriano, A. “El goce es la satisfacción de la pulsión”, en *Affectio Societatis* N°8, 2008, pp.1-14.
- Jiménez, E., *Lacan y la definición de un sujeto atópico*, Actas I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009, pp.173-175.
- Johnson F. “La exclusión del cuerpo en Sein und Zeit y la negación de una fenomenología del cuerpo en el pensamiento de Heidegger”, *Pensamiento*, 72 (270), 2016, pp. 131-145.<http://dx.doi.org/10.14422/pen.v72.i270.y2016.008>
- Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona: Anagrama, 2003.
- Kandel, E. R. (1998) *A new intellectual framework for psychiatry*. En: *American Journal of Psychiatry*, 155, pp. 457-469.
- Klainer, E. “Tener un cuerpo. Algunas consecuencias clínicas de la última enseñanza de Lacan”, en *Lapso*, N.3, (2018) pp.8-13.
- Klein, A. “El concepto de cura en la perspectiva freudiana. Un análisis crítico de algunas variables intervinientes”, en *Tesis Psicológica*, 9(2), 2014, pp. 282-298.
- Kripper, A. “La impropiedad y la propiedad como estructuras fundamentales de la primera concepción lacaniana de la cura psicoanalítica”, en *Heidegger y la hermenéutica: Actas de las primeras jornadas nacionales de la SIEH –Mar del Plata*, SIEH, 2017, pp.95-106.
- Laplace S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Ediciones Altaya. , Barcelona. 1995.
- Laplanche, J. & Pontalis, J., *Diccionario de Psicoanálisis*, Madrid: Labor, 1981.

- Le Gaufey, G., *El notodo de Lacan*, Bs. As. El cuenco de plata, 2006.
- Leguil, C., “El cuerpo lacaniano, más allá del sexo, más allá del género”, en *Conclusiones analíticas*. Revista N° 4. Año 04, 2017, pp.111-121.
- Le Rider J y Rey-Flaud., *Sobre El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2005.
- Llaneza, “De la perspectiva del “objeto a” a la perspectiva del síntoma”, en *Revista conclusiones analíticas* ,2(2), (2015) pp.189-214.
- Ilivitzky, M. , “En torno a "El malestar en la cultura": Perspectivas filosófico-políticas sobre Freud”, en *Serie Documentos de Trabajo*, N. 691, Universidad del Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina, 2019, pp.1-22.
- Lopera, J.D. “La pulsión en Freud ¿un concepto superado?”, en *Rev. CES Psico*, 12(3), 2019, pp.133-149.
- López C., “El fatalismo en los procesos mentales desde Freud hasta nuestros tiempos”, En *Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad*, ed. Rodríguez, Diosdado y Arana, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, pp.99-112.
- Lythgoe, E., “Modos de ser y temporalidad en la analítica existencial”, en *Revista de Filosofía*, v. XXVII, 2 ,2002.
- Maleval, J.C., *Coordenadas para la psicosis ordinaria*, Bs. As, Grama, 2020.
- Marqués Rodilla, C., *El sujeto tachado*, Madrid, Edit. Biblioteca Nueva, 2001.
- Masotta, O. *Presentación del segundo “congreso” lacaniano*. Cuadernos Sigmund Freud 1. Temas de Jacques Lacan, 1971, pp. 4-15.
- Mazzuca, R., “Las identificaciones en la primera parte de la obra de Lacan (1931-1959)”, en *Anuario de Investigaciones*, vol. XIV, 2007, pp. 75-83.
- Naparstek, F. *Teóricos 2014*. Nueva cátedra de Psicopatología, UBA, inédito (2014).
- Naparstek, F... *Seminario Clínica de las adicciones*, 2014
- Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=-JYYn09XrXs&t=1277s>
- Negro A., “Lenguaje, palabra, discurso en la enseñanza de J. Lacan”, en *Affectio Societatis*, 11,2009, pp.1-7.
- Ogilvie, B., *Lacan: La formación del concepto de sujeto (1932-1949)*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Pavlov, I. P. *Conditioned reflexes*, Oxford: Oxford University Press, 1927
- Pérez, A. *De la neurosis y el carácter*, en Actas XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur, 2008, pp.208s.

- Péruchon, M., Thomé-Renault, A., *Vejez y Pulsión de Muerte*. Argentina: Amorrortu Editores, 1992.
- Peskin, L., “Diferentes enfoques de la cura psicoanalítica, lo histórico y lo actual”, en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* 2, 106, 2008, pp. 22 - 56.
- Provera, D. “Identidad y singularidad”, en *Anuario de Investigaciones*, vol. XXIII, (2016) pp. 165-169.
- Rabinovich, D., *El deseo del psicoanalista*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Ramírez, C. “Logos y Ananké”. En C.A. Ramírez. (Ed), *La vida como un juego existencial: ensayitos*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial EAFIT, 2012.
- Roudinesco, É.; Plon, M., *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Ruz, H., “Freud, la pulsión y lo viviente. En búsqueda de un vitalismo negativo”, en *Rev. Latinoam.de Psicopatología Fundamental*, 22(1), 2019, pp.95-116.
 Disponible en: <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2018v22n1p95.6>
- Salman, S. “Animo de amar”, en *Lacanian N.10, Revista de la Escuela de la Orientación lacaniana*, Grama, Buenos Aires, 2010, pp.91-101.
- Salman, S., “Sutilezas de lo femenino”, en *Lacanian N. 14, Revista de la Escuela de la Orientación lacaniana*, Grama, Buenos Aires, 2013, pp.112-120.
- Sanfelippo, L. “¿El “giro de 1920”? Otra lectura, a 100 años de “Más allá del principio de placer”, en *Revista Psicoanálisis en la Universidad* N°4,2020, pp. 79-102.
- Santiesteban L., *Heidegger y la ética*, México, Editorial Aldus, 2009.
- Savio, N. “El síntoma en los inicios de la originalidad freudiana”, en *Fundamentos en Humanidades*, vol. VII, núm. 13-14,2006, pp. 193-199.
- Schejtman, F., “La histérica, del lado hombre”. En Mazzuca, R. (comp.) y otros, *Cizalla del cuerpo y del alma. La neurosis de Freud a Lacan*, Buenos Aires, Berggasse 19, 2011, p. 241-256.
- Schejtman, F., *Sinthome: ensayos de clínica psicoanalítica nodal*, Grama, Buenos Aires, 2013.
- Sinatra, E... *L@s nuev@s adict@s*, Buenos Aires: Tres Haches (2013).
- Soler, C., “La elección de la neurosis”, En *Finales de análisis*, Buenos Aires, Manantial, 1985.
- Soler, R.,”El síntoma en la civilización”, En: *Diversidad del síntoma*, Buenos Aires, Ed. EOL, 1996, pp.85-107.

- Soler, C., “El Cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan”, En: *Revista Traducciones*. Fundación Freudiana de Medellín. N°1,1988.
- Soler, C. “El anticapitalismo del acto analítico” en AAVV (2011) *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Buenos Aires: Letra Viva (2004).
- Strachey, J. *Introducción a “Más allá del principio de placer”*. En Freud, S. (1986), *Obras Completas*. Tomo XVIII (pp. 3-6). Buenos Aires: Amorrortu, 1955.
- Tarrab, M., *Y el soplo se vuelve signo*, 2006. Disponible en:
http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_pase&SubSec=testimonios&File=testimonios/tarrab_soplo.html
- Tarrab, M., *Entre relámpago y escritura*, 2007.
 Disponible en:
http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_pase&SubSec=testimonios&File=testimonios/tarrab_entre.html.
- Tarrab, M. *Presentación del curso de Jacques-Alain Miller “Piezas Sueltas”* en la NEL México DF. 17 de mayo del 2013. Inédito (2013).
- Tassara, P. “La teoría del trauma en los primeros textos freudianos”, en *NODVS VIII*, 2003, pp.1-16.
 Disponible
 en:http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1508/ev.1508.pdf
- Tendlarz, S.E. “Lo que resta de un análisis”, en *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n° 1, EOL, Buenos Aires, 2003.
- Torres, M. “Singularidad en el recorrido de un análisis”, en *Revista Enlaces* n. 20, (2013) pp.1-17.
- Torres, M. “La ruptura entre la identificación y la nominación”, en *Enlaces*, N.25, (2019) pp.1-8.
- Tsou J (2007), *Y. Hacking on the Looping Effects of Psychiatric Classifications: What Is an Interactive and Indifferent Kind?* *International Studies in the Philosophy of Science*; 21 (3): pp.329-344.
- Tudanca, L., *De lo político a lo impolítico. Una lectura del síntoma social*, Buenos Aires: Ediciones Grama (2006).
- Yellati, N., “Intersexualidad. ¿la anatomía es el destino?”, en *Lacan 21 Revista Fapol on-line*, V.2, 2018.

