

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
ESCUELA INTERDISCIPLINARIA
DE ALTOS ESTUDIOS

**MAESTRÍA EN CLÍNICA
PSICOANALÍTICA
2024**

TESIS DE MAESTRÍA

“LA VIRTUALIDAD EN LA EXPERIENCIA PSICOANALÍTICA”

MAESTRANDO

JORGE LUIS RIVADENEIRA

DIRECTOR

DARÍO GALANTE

La virtualidad en la experiencia psicoanalítica

Jorge Luis Rivadeneira

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer a Karen Reyes, por la compañía en el proceso de escritura, su lectura atenta y sugerencias.

A Octavio y Luana por su paciencia.

A Darío Galante por aceptar la propuesta de dirigir la tesis, por su detallada lectura, comentarios y precisas sugerencias.

A Luis Darío Salamone, por el acompañamiento permanente y el empuje.

A mis amigos del Psicoanálisis, a los amigos de la vida y a mi familia.

A Inés Sotelo y Adriana Testa, por su compromiso para responder a mi propuesta y acompañar en mi formación.

Finalmente, a cada uno de los docentes de la Maestría en Clínica Psicoanalítica y a mis compañeros y compañeras de cursada, por el invaluable tiempo compartido.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
Formulación del problema	6
Justificación de la investigación	7
Hipótesis y objetivos	11
CAPÍTULO 1 - UNA TEMPRANA EXPLORACIÓN FREUDIANA DE LA VIRTUALIDAD	12
1.1 - Consideraciones epistemológicas	12
1.2 - Orígenes pulsionales y etiología sexual	15
CAPÍTULO 2 - FANTASÍA <> REALIDAD ¿UNA DISYUNCIÓN?.....	26
2.1 - El estatuto de la realidad psíquica	26
2.2 - Lo sexual es arena en las manos	28
2.3 - El papel de las fantasías	30
2.4 - Un patrimonio indispensable para las neurosis	37
CAPÍTULO 3 - TRES VIRTUALIDADES EN LACAN: LO IMAGINARIO, LO SIMBÓLICO Y LO REAL	38
3.1 - La realidad humana es tripartita	38
3.2 - Primacía de lo simbólico	41
3.3 - La realidad del yo y del Otro	45
3.4 - Pregnancia de lo imaginario	49
CAPÍTULO 4 - EN TORNO A LA FICCIÓN.....	53
4.1 - Un Otro ficcional	53
4.2 - Una ética realmente ficcional	55
4.3 - Das ding	57
4.4 - Aproximación al objeto	60

4.5 - La función del fantasma	63
4.6 - Estructura ficcional de la verdad	65
CAPÍTULO 5 - LO QUE ENGAÑA Y LO QUE NO ENGAÑA	67
5.1 - Paradojas del goce	67
5.2 - Del ágalma al objeto de la angustia	74
5.3 - Del significante al goce, real	80
CAPÍTULO 6 - VIRTUALMENTE IMPOSIBLES	83
6.1 - Construcción de lo real	83
6.2 - No hay metalenguaje	88
6.3 - No hay relación sexual	91
6.4 - <i>La mujer no existe</i>	93
CAPÍTULO 7 - ENTRE LO REAL Y EL SEMBLANTE	97
7.1 - La transferencia y el semblante	97
7.2 - Lo que el semblante no cubre, el vacío	101
7.3 - El semblante y los discursos	103
7.4 - Las mujeres y el semblante	104
7.5 - Lo real de la experiencia analítica	105
7.6 - Lo real matematizable	107
CONCLUSIONES	110
BIBLIOGRAFÍA	116

INTRODUCCIÓN

Formulación del problema

Ante el nuevo tiempo inaugurado por la Pandemia, el mundo se vio forzado a adelantarse algunos años en lo que hace al uso de las tecnologías para la comunicación, modificando a su vez las prácticas humanas, en tanto se hizo necesario recurrir al uso de dispositivos virtuales, propios de la realidad virtual, para hacer posible los encuentros, para dar continuidad a un mundo que parecía desgarrarse. Dentro de esos cambios en las prácticas, el psicoanálisis no quedó intocado, como muchos hubiesen querido, incluso imaginando que el tiempo de pandemia no sería algo tan grave o algo que debiéramos prestarle demasiada atención. La práctica clínica, así como la formación teórica se fueron modificando, hasta el punto de que, para muchos, se ha vuelto ya un viaje sin retorno el uso de diferentes dispositivos remotos y virtuales para sostenerse en la práctica.

Ahora bien, por más presente que se hagan los dispositivos remotos y virtuales, nos encontramos que lo virtual no es una novedad, sino que tiene una evolución de mil años. Es por eso que podemos hablar de virtualidades de la clínica psicoanalítica, para dar cuenta de una historia que excede el nuevo dispositivo de atención y de formación a través del uso de diferentes dispositivos tomados de la realidad virtual.

Entonces, habiendo recortado el tema de la presente tesis, es posible formular algunas preguntas orientadoras. ¿Qué es a ciencia cierta lo virtual, y más aún, lo virtual para el psicoanálisis? ¿Cuál es la relación entre lo virtual y lo real? ¿Es la realidad psíquica

elaborada por Freud una virtualidad? ¿Lo es el método creado por el maestro vienés? ¿Hay una diferencia entre ficción y virtual? ¿Hay un inconsciente que podemos llamar transferencial o virtual y otro real? ¿Qué relación establecer entre lo virtual y la verdad y la mentira o entre lo verdadero y lo falso? ¿Guarda lo virtual una relación con el semblante? ¿Es posible pensar en una virtualidad real?

Los interrogantes que orientan el presente trabajo están dirigidos a ubicar las diferentes formas que toma la virtualidad en la experiencia analítica.

Justificación de la investigación

A partir de la Pandemia que sacudió al mundo en el año 2020, producto de la aparición del virus Sars Cov 2, el encierro de la población como medida sanitaria para evitar la expansión del virus y por ende de la enfermedad, llevó a que se desarrollara y se impusiera a gran velocidad el uso de dispositivos virtuales. La limitación de los encuentros presenciales implicó una modificación del modo de comunicación en el mundo entero, transformando a su vez las prácticas humanas. Por tal motivo, el psicoanálisis no fue la excepción, y también debió aggiornarse a las formas de comunicación que se fueron gestando, tanto en lo que respecta a la transmisión de su teoría y clínica, como a la práctica misma. Así fue que comenzó a dispararse el uso masivo de la tecnología, y el empleo de dispositivos remotos, también llamados virtuales. La palabra virtual comenzó a utilizarse asociada a las nuevas tecnologías, y el correlato que trajo acompañada fue cierta disputa entre lo presencial y lo virtual.

El objetivo de esta tesis es pescar al vuelo el uso del término “virtual”, la fecundidad de la palabra “virtualidad” en la época, para llevarla a su fundamento, presente en el psicoanálisis desde sus inicios, bajo diversos conceptos.

Éric Sadin, uno de los más influyentes ensayistas franceses de la actualidad, realiza un abordaje serio y claro sobre las virtualidades y virtudes de la época. Enfocándose en lo que denomina “Humanidad aumentada”, lleva a cabo una lectura acerca de lo que denomina “la administración digital del mundo”. Dirá Sadin que “El siglo XX se ha encargado de deconstruir de un extremo al otro la pregnancia del antropocentrismo. La física cuántica y la relatividad einsteniana exponen nuevos principios que escapan a la intuición. Freud socava la supuesta autonomía absoluta de la conciencia al revelar determinaciones estructurales subterráneas. Wittgenstein y toda una parte de la lingüística afirman la constitución del precepto a través de las formas colectivas y heredadas del lenguaje” (Sadin, 2017, págs. 130-131).

El autor citado se ocupa de analizar los efectos que las nuevas tecnologías tienen sobre la vida humana, en todos sus aspectos. Pero, ¿Se trata de algo nuevo? Se trata en realidad, y es lo que trataré de develar en el presente trabajo de investigación, de un intento de lectura de la desaparición de lo real en pos de una virtualidad confundida con dispositivos tecnológicos: “la omnisciencia artificial induce fenómenos de transparencia a la larga integrales respecto de uno mismo, de los otros, de los hechos locales y globales, de acuerdo con un esquema que busca que nuestra percepción general de las cosas se extienda indefinidamente, haciéndonos descubrir un real cada vez más ‘puesto al desnudo’. Es una *derogación de la distancia* hasta ahora estructuralmente impuesta por la clausura de nuestro cuerpo, para pasar a un compromiso en una plena inmanencia que nos inscribe en una suerte de *animismo globalizado*, dentro del cual cada mónada humana se encuentra vinculada, de modo incesante, con cualquier otra fuerza susceptible de intensificar el curso de su presente [...] En un mundo sobreinformado sobre sí mismo, que quiere de modo continuo determinarse en ‘plena conciencia’, señalando el fin de una antropología estructuralmente marcada por la incerteza, el vacío, el accidente, según los datos fundamentales juzgados hasta ahora circunstanciales a la vida y que han determinado gran parte de las ciencias humanas occidentales modernas” (SADIN, 2017, págs. 146-147).

En el texto “La escucha con y sin interpretación”, publicado en la Revista Lacaniana Nº 31, Jacques-Alain Miller cuenta su experiencia con el dispositivo virtual al inicio de la pandemia de Covid-19, al dar su segunda videoconferencia a los psicoanalistas rusos: “Esta es mi segunda videoconferencia. Para mí, hablar requiere la presencia física. Necesito seguir los efectos de mi discurso en el rostro de mis interlocutores. Presto especial atención a los

ojos. Rápidamente reconocemos la mirada de alguien que no comprende, y me da un gran placer ver los destellos de comprensión que, por el contrario, logro suscitar en ellos. Yo pensaba que esto no era posible en videoconferencia. ¡Qué horror! Al revés: en la pantalla vemos perfectamente el rostro de los interlocutores. Durante mi primera experiencia, ‘mi fobia’ a las videoconferencias no solo desapareció, sino que fue reemplazada por cierto júbilo” (Miller, 2022, pág. 17).

Podemos observar, que lo virtual de la tecnología, cuando lo vemos más de cerca, no implica algo tan sorprendente, algo tan novedoso.

Es allí que se dirige el presente trabajo, a vislumbrar que la virtualidad de la experiencia analítica tiene ya un recorrido, y que éste se entrelaza con la historia y el fundamento de lo virtual.

En el texto de Antoni Biosca i Bas de la Universidad de Alicante, cuyo título es “Mil años de virtualidad: origen y evolución de un concepto contemporáneo”, el autor nos sumerge en la historia de la etimología, y nos muestra en principio que nuestra moda de lo virtual se remonta a un tiempo atrás bastante considerable. Dice Antoni allí: “En ocasiones hemos oído debates acerca del significado exacto del término virtualidad o preguntas acerca del origen de esta palabra. En un primer paso hacia la resolución de estas dudas, el lector curioso habrá leído que virtual procede del latín *virtualis*, y que este adjetivo latino procede a su vez del sustantivo *virtus*, que significa virtud. Este planteamiento, que no es incorrecto pero sí inexacto, deja en el aire algunas cuestiones sin resolver” (Biosca i Bas, 2009, pág. 1).

Es decir que el autor llama la atención sobre la equivocidad originaria del término virtual, e intenta desandar ese camino para aclarar la relación del origen del término con la manera en que es usado en la actualidad, y allí descubriremos algunos puntos de contactos con la experiencia analítica.

Parte el autor de la dificultad para relacionar los términos de virtud, de donde emerge *virtus*, con lo virtual. Nos dirá además que la “virtualidad” se articulará ya desde la escolástica con aquello que puede ocurrir, es decir, con lo “virtualiter”, con lo virtualmente posible.

En esa misma dirección, nos traerá Biosca i Bas una referencia clave, esto es, los aportes de Santo Tomás de Aquino: “Las primeras referencias a la virtualidad y lo virtual se

remontan aproximadamente a un milenio atrás, cuando fueron empleadas como conceptos propios del lenguaje escolástico. Suele atribuirse a Santo Tomás de Aquino, no de forma necesariamente errónea pero sí inexacta, como veremos, las primeras referencias a la virtualidad” (Biosca i Bas, 2009, pág. 3).

Sin embargo, Biosca i Bas complejiza más aún las cosas, puesto que nos llevará a otras virtualidades. Nos informa que Virtus a su vez deriva de *uir* que significa varón, hombre, en el sentido masculino, que se diferencia de homo, que se refiere a la especie humana sin distinción de sexo. *Uirtus* era la cualidad de ser varón: “Por ello, en un mundo notablemente masculino y militarista como era la Roma Antigua, no es extraño encontrar este término en narraciones bélicas para referirse al valor militar” (Biosca i Bas, 2009, pág. 5). Aquí encontramos ya un desplazamiento, de uirtus como una cualidad masculina al significado de “valor”, que luego se articulará a virtud, ya que aquellos que mayor valor tenían en las batallas eran considerados los más virtuosos. Por lo tanto, virtual, primero comienza vinculado a lo masculino para dar un paso a algo virtual como la virtud, también la valentía. Luego, nos dice el autor, será posible hacer un nuevo desplazamiento, de lo masculino a lo femenino, puesto que si se trata de valentía, también algunas mujeres dan cuenta de ello. Virtus así comienza a ser utilizado como un valor o cualidad que puede poseer cualquier persona.

Pero si del campo de batalla se trata, virtus será también fuerza, y ello podrá desplazarse a los caballos en la lucha. Tampoco deberá pasar demasiado tiempo para que el término se desplace hacia el Cristianismo, anclándose en la virtud cristiana como valor moral o integridad de las personas: “Como vemos, la polisemia de uirtus es enorme [...] uirtus puede referirse a la naturaleza humana de Cristo, a la robustez del cuerpo, al poder divino, al poder terrenal, al tipo de ángeles, a los evangelios, a los milagros, a los apóstoles o predicadores, al efecto, al vigor y a las virtudes. En este contexto nacerá el concepto de virtualidad” (Biosca i Bas, 2009, pág. 18).

Volviendo sobre los aportes de Biosca i Bas, imprescindibles para el presente proyecto, es que se torna necesario rastrear los pasos de Santo Tomás de Aquino, quien “dividirá los conceptos de *virtualitas* y *virtuasitas*, no solo por su uso, sino también por su significado [...] Pero lo más llamativo es que no va a derivar el adjetivo *virtualis* de ninguno de los significados de *uirtus* que hemos visto. Derivará de la concepción de *uirtus* entendida como fuerza, sí, pero no como una fuerza negativa, destructiva y actual, sino entendida como

la capacidad de que algo se convierta en lo que actualmente no es” (Biosca i Bas, 2009, pág. 25).

Esta idea extraída de Santo Tomás de Aquino, se encuentra vinculada al pensamiento que nacerá con la ciencia moderna. Siguiendo los aportes de Koyré, podremos ver el deslizamiento de “la capacidad de que algo se convierta en lo que actualmente no es” hacia la instauración de discursos que darán el marco para la construcción de saberes en un campo de virtualidades.

La matematización del pensamiento, no es ajena a ésta virtualidad que se abre con fuerza en el nuevo mundo racional, y que Koyré expresa de forma clara: “La influencia del pensamiento científico y de la visión del mundo que él determina, no está sólo presente en sistemas -tales como los de Descartes o Leibniz- que abiertamente se apoyan en la ciencia, sino también en doctrinas -tales como las doctrinas místicas- aparentemente ajenas a toda preocupación de este género. El pensamiento cuando se formula como sistema implica una imagen o mejor dicho una concepción del mundo y se sitúa con relación a ella: la mística de Boheme es rigurosamente incomprensible sin referencia a la cosmología creada por Copérnico” (Koyré, 2007, pág. 4).

Hipótesis y objetivos

La hipótesis de la presente Tesis, es que el Psicoanálisis es virtual en tanto su referencia no es la realidad empírica.

Los objetivos de la investigación acerca de las virtualidades en la experiencia psicoanalítica serán articular las referencias extraídas de diferentes campos del saber sobre lo virtual con los conceptos psicoanalíticos, elucidar los conceptos ligados a la virtualidad en la experiencia analítica, así como explicitar las referencias freudianas, lacanianas, millerianas y de otros autores sobre la virtualidad.

CAPÍTULO 1

Una temprana exploración freudiana de la virtualidad

1.1 - Consideraciones epistemológicas

Comenzaré el presente trabajo de tesis intentando ubicar las coordenadas freudianas para demostrar la función de lo virtual en la experiencia psicoanalítica, tomando como punto de referencia lo extraído del texto de Biosca i Bas, donde el autor, valiéndose de los aportes de santo Tomás de Aquino, liga lo virtual a lo potencial, a lo que le falta aún para poder realizarse.

Daré un rodeo epistemológico inicial para situar donde se asienta el decir freudiano. Graciela Brodsky, durante una intervención en el III coloquio seminario de la Escuela de la Orientación Lacaniana (sección Rosario) denominado “La pregunta por la causa”, El psicoanálisis entre la ciencia y la religión, plantea que “No podría haberse concebido un sujeto del psicoanálisis si no a partir de ese sujeto que nace con el *cogito* como efecto, como resultado de una operación metódica que pone en duda todo saber previo, el que proporcionan los sentidos, el que proporciona el intelecto, el de la razón, nada queda en pie después de la duda metódica, y una vez reducido todo al estatuto de ficción, o de engaño, surge, en el horizonte, esa afirmación que permite la reconstrucción del mundo: si pienso, soy”. (Brodsky, 2014, pág. 34). Nos encontramos aquí con una articulación entre la causa, el sujeto, el efecto y la ficción, que tiene su estructura en el cogito cartesiano, en tanto condición de posibilidad para pensar al sujeto del psicoanálisis ligado al sujeto de la ciencia.

Y además, encontramos en esta referencia la puesta en función de la duda, pero no de cualquier duda, sino la duda de aquello que se cruza en el puente que trazan el mundo y la razón, el mundo y los sentidos, el mundo y el pensamiento.

Ahora bien, la referencia a Descartes nos permite situar la antesala de lo virtual, en las discusiones que introducen Platón y Aristóteles. Me serviré para ello de algunos planteos de Alexander Koyré, a fin de establecer las bases epistemológicas donde asentar el discurso freudiano y su articulación con aquello que escapa a la referencia empírica.

Traer el recurso que nos acerca Biosca en relación a Santo Tomás de Aquino, es aproximarnos también a una epistemología que Lacan conocía bien, esto es, los trabajos de Koyré, compañero suyo en el acercamiento a Kojève. En el texto “Orientación y proyecto de Investigación”, Koyré nos plantea una relación directa entre la filosofía, la religión y la ciencia moderna: “Desde el comienzo de mis investigaciones he estado inspirado por la convicción de la unidad del pensamiento humano particularmente en sus formas más elevadas; Me ha parecido imposible separar en compartimentos estancos la historia del pensamiento filosófico y la del pensamiento religioso del que está impregnado siempre el primero, bien para inspirarse en él, bien para oponerse a él” (Koyré, 2007, pág. 4).

La potencia introducida en la ciencia moderna de la mano del símbolo, inaugura un espacio virtual donde se desarrollaran diversos discursos, dentro de los cuales está el psicoanálisis, en tanto construcción de una imagen del mundo, pero sin llegar a constituirse en una cosmovisión, gran idea de Freud, ni en un metalenguaje, advertencia precisa de Lacan.

Es importante detenerse en este punto, en esa relación directa entre la idea de construir un mundo, es decir, de introducir una virtualidad, y la creación de sistemas para explicarlos, también virtuales, donde lo real cobra un papel protagónico en tanto matematizable.

Continúa Koyré: “La astronomía de Copérnico no aporta solamente una nueva combinación más económica de los «círculos», sino una nueva imagen del mundo y un nuevo sentimiento del ser: el paso del Sol al centro del mundo expresa el renacimiento de la metafísica de la luz y eleva a la Tierra a la categoría de los astros”. (Koyré, 2007, pág. 5).

Es ese pasaje, que se dirige de lo divino religioso a lo divino terrenal, lo que constituye el programa virtual de estudios sobre las particularidades del universo, donde la Tierra y por ende, luego la humanidad, se constituye en objeto de dichos programas.

Para Koyré, la filosofía antigua tiene un papel fundamental en la construcción de la filosofía moderna y de las disciplinas a ellas ligadas. Marcará que sus problemas se articulan a las cuestiones del saber y del ser, y que de acuerdo a las respuestas que intenten dar, serán ubicados del lado del platonismo o del aristotelismo. Ya en la filosofía medieval, la obra de Aristóteles cobra un significado especial, puesto que en principio fue el único autor cuya obra completa encontró traducciones, no así la obra de Platón. Vemos allí la influencia que tuvo sobre Santo Tomás Aquino el pensamiento aristotélico. Para Koyré, en la obra de Aristóteles se encuentra una verdadera enciclopedia del saber humano: lógica, matemáticas, física, astronomía, metafísica, ciencias naturales, psicología, etc. Platón en cambio, por la forma dialogada de los textos, se enseña mal. Sin embargo, a partir de los estudios sobre “el alma”, la doctrina platónica encontrará sus referentes: “El alma: he aquí la palabra clave de los platónicos, y toda filosofía platoniana está siempre centrada en el alma” (Koyré, 2007, pág. 26).

Por un lado el saber universal sobre la naturaleza expuesto en la obra de Aristóteles, principalmente lo ligado a los desarrollos de las matemáticas, como a los desarrollos sobre psicología; por otro lado, lo elaborado por Platón en torno al alma, a la verdad y al Ser; configuran el mapa donde se asentará la epistemología que dará lugar a otros autores como Descartes, Spinoza o incluso Schopenhauer, y que delimitan el ambiente donde tendrán lugar las ciencias humanas del siglo XIX y XX.

Jacques- Alain Miller, en el texto “Cómo se inventan nuevos conceptos en psicoanálisis” realiza un recorrido por los lugares que transita Freud para encontrar una respuesta a sus interrogantes, ubicando a la “causa” de los padecimientos como el pilar fundamental: “El punto de partida de Freud es el de las ciencias de la naturaleza. Porque se trata de la naturaleza moderna, no de una naturaleza llena de dioses y diosas, de una naturaleza encantada, repleta de lo Divino, de la que conservamos algunos recuerdos literarios. No se trata de la del siglo XVI, cuando era todo posible en una naturaleza fundamentalmente mágica. Si hablamos de la naturaleza como referencia del psicoanálisis en los tiempos de Freud, hablamos en tanto que transformada por la física matemática de Galileo, Descartes y Newton. Una naturaleza donde, a partir de ellos, se sabe cómo buscar las relaciones de causalidad” (Miller, 2007, pág. 97).

Volviendo a la polisemia de uirtus en tanto permite encontrar un lugar para lo virtual más allá de la forma en que se entiende en el presente, la idea de fuerza divina que deriva en

espíritu y alma se torna fundamental para este recorrido: “Así, mientras el alma platónica se captaba ella misma inmediata y directamente, el alma aristotélica llega a conocerse solamente por el razonamiento; por una especie de razonamiento causal del efecto a la causa, del acto al agente” (Koyré, 2007, pág. 33). Freud por su parte, supo lidiar muy bien con estas dos posiciones, ya que su descubrimiento y su teoría, pudieron enlazar esa fuerza virtual que emerge y produce efectos, pero que la medicina de su época escapaba por intentar una explicación organicista de la causa.

Koyré va trazando el mapa, el suelo donde impregnará el pensamiento freudiano, en ese intersticio que se abre entre el mundo y su explicación, y más allá, su demostración. La pulsión y el deseo inconsciente serán los pilares de una construcción que va más allá de lo racional, pero sin dejar de intentar explicarlo por un método que se pretende siempre científico.

1.2 - Orígenes pulsionales y etiología sexual

En el libro “Efectos de la experiencia analítica”, Oscar Zack dedica un capítulo al concepto de Pulsión, pasando por los desarrollos freudianos, lacanianos y los aportes de Miller. Plantea que “tres ensayos para una teoría sexual” de Freud es el punto de partida para los desarrollos sobre la pulsión: “Para dar cuenta del mismo utiliza la palabra alemana *Trieb* que significa «empuje», pero éste debería ser diferenciado del concepto de *instinto* que ha sido utilizado por algunos traductores, produciendo de esta forma una significativa desviación del concepto”. (Zack, 2005, pág. 53). Podemos realizar, a través de este aporte, una separación, necesaria para la presente tesis, entre pulsión e instinto, ya que nos lleva a ubicar las diferencias entre una supuesta naturalidad y una construcción propia de lo humano, es decir, una virtualidad. Cuestionando a psicólogos experimentales y estudiosos de la conducta, Zack plantea que no es posible extrapolar nociones o experiencias de animales a lo propiamente humano: “Se atreven a desdibujar los límites que separan al hombre del animal al adjudicarles a éstos algunas características humanas, como sentimientos. Los más audaces, los consideran incluso capaces de amar. Esto podría ser verosímil en animales domesticados, es decir afectados por el lenguaje, de tal forma que es posible encontrar en ellos algunas características que no se encuentran en su estado natural: control de esfínteres, sumisión a la

palabra del amo y condicionamientos en sus conductas que los hacen proclives a cierta humanización”. (Zack, 2005, pág. 53).

Oscar Zack propone entonces que la emergencia del lenguaje, el impacto de éste sobre algunos organismos, rompe la naturalidad del instinto, introduciendo una dinámica diferente, un circuito atrapado en la virtualidad del lenguaje. La palabra del amo permite un movimiento particular para el animal, que desde allí podrá ser nombrado como “domesticado”.

Otorgarle sentimientos a los animales, incluso como dice Zack, la facultad de amar, es una de las ficciones que habilita el lenguaje y la función del símbolo, en su cara virtual. Así, lo animal se desnaturaliza, pero aquello es ya una segunda desnaturalización, puesto que el poder clasificatorio de la palabra es lo primero que se juega.

Ahora bien, no se trata de negar ciertas particularidades a lo natural, presente también en lo humano, pero lo que el concepto de Pulsión introduce es un empuje que no responde a dicha estructura. No hay nada natural en tropezar dos veces con la misma piedra, tal como es la metáfora de lo humano. Por eso, continúa Zack: “Evidentemente sería ingenuo y desorientado tratar de negar en el hombre una dimensión fisiológica o biológica, negar la existencia del organismo, o si se quiere esa especie de dimensión animal en el sentido del sustantivo y no del adjetivo: incluso hasta se podría pensar la dimensión instintual del hombre y el destino del mismo. No se trata de negarlo, sino de darle su justo lugar” (Zack, 2005, pág. 54). Sin embargo, “El efecto del lenguaje sobre el viviente subvierte al instinto, mutándolo en pulsión, y hace del organismo un cuerpo” (Zack. 2005, Pág. 55). Dicha subversión sólo puede ser entendida por las propiedades del lenguaje, que abren una dimensión virtual, donde otro juego es posible, incluso donde el juego es posible. Lo instintivo queda reducido a programas cuyo ritmo es siempre el mismo, y cuyo desenlace implica un éxito. La pulsión por su parte implicará una temporalidad cuya repetición, más que de un éxito, da cuenta de un fracaso. A eso se le llamará síntoma, y es lo que Freud descubre en sus investigaciones. Por eso Zack plantea que “el psicoanálisis fue la primera disciplina que se interesó por los cuerpos que desobedecen al llamado saber natural y cuya enfermedad se ubica en esa tensión entre lo simbólico y lo real”. (Zack, 2005, pág. 56)

La idea de instinto se puede equiparar al de necesidad, donde vemos que para lo humano, la necesidad no responde a un programa determinado, justamente a partir de las innumerables ficciones que son posibles construir para subvertirla. Y ello es así, en tanto que

el lenguaje ha excavado su función para devenir pulsión, cuya satisfacción no responde a un programa inmutable, aunque su sed de satisfacción se torne inmutable. Para ello, Zack nos propone pensar la pulsión como una fuerza constante: “Si la necesidad es una fuerza momentánea, la característica de la pulsión es que posee una fuerza constante, constancia que impide que se la asimile a una función biológica que siempre posee un ritmo. Es una fuerza constante que no tiene día o noche, primavera u otoño, subida o bajada”. (Sack, 2005, pág. 58).

Freud, en sus inicios, llega a establecer una noción de aquella fuerza constante, justamente intentando separar síntomas que responderían a fenómenos “naturales” y síntomas que implicarían el pasaje por ficciones. En 1895 Freud publica el texto “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de «neurosis de angustia»”. La neurastenia, enfermedad crónica de los nervios, remitía a síntomas cuya etiología debía buscarse en afecciones del sistema nervioso, es decir, en la biología y fisiología de éste. Podríamos decir que se trataba de la búsqueda de una causa “natural”, inscrita en la naturaleza del organismo, en las fallas del programa dispuesto por los sentidos.

Pero Freud, a partir de sus estudios sobre las afecciones nerviosas, va encontrando síntomas que no responden a ningún disfuncionamiento neuronal, lo que le va a permitir esbozar algunas ideas acerca de una etiología virtualmente novedosa.

Para ello parte del trabajo realizado por Beard para luego mostrar una etiología diferente para sintomatologías comunes. Fernando José Ferrari, en el texto “Historia cultural de la psiquiatría en Córdoba, Argentina: recepción y decadencia de la neurastenia, 1894-1936” da cuenta del lugar del concepto de neurastenia en los tiempos de Freud: “La neurastenia emerge a mediados de 1860 con las investigaciones del médico neoyorquino George Miller Beard (1838-1883), quien había publicado desde la década de 1870 una serie de trabajos en los que exponía el cuadro clínico y sus posibles intervenciones terapéuticas. La época de mayor impacto de la categoría comienza en 1880, cuando Beard publica ‘A practical treatise on nervous exhaustion (neurasthenia)’, seguido por ‘American nervousness: its causes and consequences’ en 1881. El declive de la enfermedad comienza desde la década de 1920 en adelante, dependiendo de las condiciones locales en donde se despliega. La categoría describía y delimitaba una serie de síntomas de un modo poco preciso: agotamiento general, irritación espinal y corporal, adormecimiento localizado y periférico, dolores de difícil localización, dolores de cabeza, parálisis temporales, desórdenes gástricos como la

dispepsia y la disfagia, neuralgias, insomnio, dificultades para concentrarse, irritabilidad general, fobias y conductas obsesivas. El principal síntoma era la fatiga crónica y la dificultad para recuperar la energía. La nueva enfermedad respondía a los cánones de objetividad de la medicina de la época: una teoría que explicaba el comportamiento irregular de los nervios a partir de la electricidad y el evolucionismo social derivado de la teoría de la degeneración, que permitía entender la enfermedad como efecto de la herencia de caracteres adquiridos. Esto último llevó a Beard a comprender la enfermedad como efecto del ajetreo de las sociedades modernas, cuyos principales damnificados eran las clases altas. La etiología de la enfermedad —no obstante ser una enfermedad funcional— era, en última instancia, orgánica”. (Ferrari, 2014, pág. 291)

Freud trata de explicitar su interés de producir una especie de claridad respecto de la neurastenia, y para ello se servirá de los síntomas de la neurosis de angustia. Por eso, para Freud era “difícil obtener sobre la neurastenia enunciados de validez universal mientras ese rótulo nosológico signifique todo lo que Beard incluyó en él. Para la neuropatología, opino, no puede redundar sino en su beneficio que uno intente separar de la neurastenia propiamente dicha todas las perturbaciones neuróticas cuyos síntomas, por una parte, muestran un más firme enlace recíproco con los síntomas neurasténicos típicos (como la presión intracraneal, la irritación espinal, la dispepsia con flatulencia y constipación), y, por la otra, permiten discernir en su etiología y su mecanismo diferencias esenciales respecto de la neurastenia típica”. (Freud [1894-1895] 2013, pág.91)

Su propósito, es, a través de un rodeo breve por la neurastenia, introducir sus formulaciones respecto a lo que llamará neurosis de angustia, cuya sintomatología describirá minuciosamente, y cuya etiología quedará ligada a la sexualidad: “En algunos casos de neurosis de angustia no se discierne etiología alguna. Cosa notable, en ellos no es nada difícil comprobar una grave tara hereditaria. Ahora bien, toda vez que hay razones para considerar *adquirida* la neurosis, tras un examen cuidadoso encaminado a esa meta, uno halla como factores de eficiencia etiológica una serie de nocividades y de influjos que parten de la vida sexual”. (Freud, [1894-1895] 2013, pág. 99)

Aquí nos encontramos con un factor fundamental para la presente tesis, pues se trata de una de las primeras construcciones etiológicas donde se pone en juego el aparato virtual que Freud irá desarrollando a lo largo de su obra, esto es, una causal de origen sexual. Es de

allí mismo que hará derivar el concepto de Pulsión como una fuerza constante, aunque en 1894 todavía no la nombre de esa manera:

“la psique cae en el *afecto* de la angustia cuando se siente incapaz para tramitar, mediante la reacción correspondiente, una tarea (un peligro) que se avecina desde afuera; cae en la *neurosis* de angustia cuando se nota incapaz para reequilibrar la excitación (sexual) *endógenamente generada*. Se comporta entonces como si ella proyectara la excitación hacia afuera. El afecto, y la neurosis a él correspondiente, se sitúan en un estrecho vínculo recíproco; el primero es una reacción ante una excitación exógena, y la segunda, la reacción ante una excitación endógena análoga. El afecto es un estado en extremo pasajero, en tanto que la neurosis es crónica; ello se debe a que la excitación exógena actúa como un golpe único, y la endógena como una fuerza constante. El sistema nervioso reacciona en la neurosis ante una fuente interna de excitación, como en el afecto correspondiente lo hace ante una análoga fuente externa”. (Freud, [1894-1895] 2013, pág. 112)

Dicho peligro que se avecina desde afuera para luego constituirse como fuerza endógena constante no es otra cosa que el lenguaje, que subvierte lo instintivo e introduce lo pulsional en el cuerpo viviente.

En los “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, Freud ya comenzaba a establecer un patrón para la neurastenia. En el “Manuscrito B. la etiología de las neurosis” plantea que “la neurastenia es siempre *solamente* una neurosis sexual” (Freud, [1892-1899] 2017, pág. 217). Y en la “Carta 18” avanza en la consideración de los mecanismos que actúan: “Tengo todavía centenares de lagunas grandes y pequeñas en el asunto de las neurosis, pero me aproximo a un panorama de conjunto y a unos puntos de vista generales. Tengo noticia de tres mecanismos: el de la mudanza en afecto (histeria de conversión), el del desplazamiento de afecto (representaciones obsesivas), y 3) el de la permutación de afecto (neurosis de angustia y melancolía). En todos los casos debe haber una excitación sexual que ingrese en esas trasposiciones, pero el envión hacia ello no se sitúa en todos los casos dentro de lo sexual, es decir, en todos los casos en que las neurosis son adquiridas, lo son por perturbaciones de la vida sexual, pero hay gente con una conducta hereditariamente perturbada de los afectos sexuales, que desarrollan las formas correspondientes de las neurosis hereditarias”. (Freud, 2017 [1892-1899], pág. 227)

La pregunta ahora es acerca de qué es aquello a lo que Freud denomina “sexual”, en tanto excitación. Así cómo, de qué manera conectar lo sexual con los síntomas. Ello derivará en sus elaboraciones metapsicológicas virtualmente fecundas.

Ya en sus investigaciones sobre la hipnosis y la sugestión, así como posteriormente en su trabajo sobre el tratamiento psíquico, en las denominadas publicaciones prepsicoanalíticas, comenzará a establecer un marco de referencia a sus preocupaciones, introduciendo los márgenes donde se encuadrará su teoría de lo pulsional, de la sexualidad, y más adelante del deseo inconsciente.

Tratando de despegarse del saber médico de la época, pero adhiriéndose a él, busca encontrar el recoveco para hacer ingresar aquello que escapa a la neurología y a sus explicaciones. La época daba lugar entonces a partir de las insuficiencias para explicar todo los fenómenos que aparecían en el cuerpo. Y la necesidad de encontrar tratamientos eficaces, que den respuestas a las sintomatologías existentes, va dando paso a las elaboraciones freudianas. Heredero de Charcot, a quien denomina su maestro, Freud intenta encontrar el mecanismo por el cual la palabra cumple una función en la curación de los enfermos.

Para entonces la práctica de la hipnosis es uno de los recursos de la medicina de su tiempo. Y con ello las interrogaciones sobre su eficacia y sobre la función sugestiva de aquella se hacen presente. Son los inicios de una práctica donde luego se asentará el concepto de transferencia, una de las más fecundas virtualidades elaboradas por Freud.

En los “Trabajos sobre hipnosis y sugestión”, resalta en primer lugar el prólogo elaborado a propósito de un trabajo de Bernheim, *De la Suggestion*. Freud parte de la idea de que el libro del autor citado “constituye una excelente introducción al estudio del hipnotismo, disciplina esta que el médico ya no tiene permitido descuidar” (Freud [1888-1889] 2017, pág. 81). Freud intenta sacar del “halo de absurdidad” en la que se ubicaba a la sugestión, principalmente por carecer principalmente de una explicación que encuentre asidero en la realidad. Para ello, buscará las formas de enaltecer la práctica de la hipnosis, como puntapié para sus posteriores desarrollos: “El logro de Bernheim (y de sus colegas de Nancy que trabajan en el mismo sentido que él) consiste, justamente, en despojar las manifestaciones del hipnotismo de su rareza [...] En la segunda parte del libro se ofrecen pruebas de que la aplicación de la sugestión hipnótica brinda al médico un potente método terapéutico –que por añadidura, parece el más adecuado para combatir ciertas perturbaciones nerviosas, el que mejor responde a su mecanismo” (Freud [1888-1889] 2017, pág. 81). Freud resalta su trabajo

de lectura, que lo acerca a su práctica, a través del uso de un dispositivo que en su rareza busca conquistar el campo del saber médico, o al menos no ser rechazado, ubicando el sustento de “realidad objetiva” que encuentra también en otros trabajos, como los de Charcot. Es importante destacar este juego de Freud, donde busca insertar de lleno en la realidad objetiva lo que pertenece a un campo por entero extraño, raro. Y para ello también destacó el origen de tales fenómenos hipnóticos y sugestivos, localizando la función del sistema nervioso, ya sea partiendo de la influencia que ejerce el influjo exterior sobre el encéfalo por un lado, o por las alteraciones fisiológicas, los desplazamientos de excitabilidad dentro del sistema nervioso, por el otro.

Y justamente, el ulterior concepto de transferencia ligado a la práctica analítica, tiene su antecedente en estas investigaciones freudianas, en la aplicación de la sugestión hipnótica en casos de histeria: “Hückel expresa su convencimiento de que la primera transferencia {*Transfert*} (transferencia {*Übertragung*} de la sensibilidad [de una parte del cuerpo] sobre la parte correspondiente del lado opuesto) le fue sugerida al enfermo en cierta oportunidad histórica, y que desde entonces los médicos siguieron produciendo de continuo, por sugestión, este síntoma supuestamente fisiológico” (Freud [1888-1889] 2017, pág. 84). La creación de ésta virtualidad, el supuesto síntoma fisiológico, da razones a Freud para adentrarse en el poder de la acción sugestiva. Más adelante, esta transferencia de la sensibilidad, podrá ser ubicada en la transferencia de amor al médico, a través de la idea de falso enlace.

Pero, ¿qué es a ciencia cierta la sugestión para Freud? ¿Cuál es su origen? ¿Qué realidad porta? ¿Dónde se asienta? Veremos cómo se deslizan, se esbozan algunas ideas que van enmarcando al supuesto, al sujeto de sus formulaciones, introduciendo una hiancia fundamental por donde construir todo un aparato conceptual: “Creo que el oscilante y multívoco de la palabra «sugestión» crea el espejismo de unas tajantes oposiciones que en realidad no existen. Conviene indagar a qué es lícito llamar, en verdad, «sugestión». Por ella se entiende, ciertamente, una variedad del influjo psíquico, y yo diría que la sugestión se singulariza frente a otras modalidades del influjo psíquico —la orden, la comunicación o enseñanza, y otras— por ser despertada a raíz de ella, en un segundo cerebro, una representación cuyo origen no se somete a examen, sino que se acoge como si se hubiera generado espontáneamente en ese cerebro” (Freud [1888-1889] 2017, pág. 88). Qué es entonces ese segundo cerebro, donde emerge una representación que no se somete a examen, pero qué tiene un efecto sobre el influjo psíquico. Adónde nos lleva Freud con sus

postulados, sino a ingresar a un campo virtual donde otra lógica vendrá a constituirse. Nos lleva primero a volcar todo aquello que se presenta como raro al campo de la objetividad de la realidad, con su asiento en el sistema nervioso, para luego escaparse de él, creando un lugar diferenciado a explorar y desarrollar: “No poseemos criterio alguno que permitiera separar con exactitud un proceso psíquico de uno fisiológico, un acto en la corteza cerebral de un acto en las masas subcorticales; en efecto, la «conciencia», sea ella lo que fuere, no corresponde a toda actividad de la corteza cerebral, ni siempre en la misma medida a cada una separadamente; no es algo ligado a una localidad dentro del sistema nervioso” (Freud [1888-1889] 2017, pág. 91).

Si no es una localidad del sistema nervioso ¿Dónde la ubicaríamos? ¿No es acaso el sistema nervioso el lugar privilegiado para la medicina para dar sus fundamentos? Segundo cerebro, proceso psíquico, sin localización en el sistema nervioso, trazos de un camino potencial donde se inscribirán los conceptos con los que opera un analista.

Otro trabajo que nos permite acercarnos a nuestro objeto de tesis es “Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)”. Volverá a emerger aquí la pregunta por la localización, la ubicación, la realidad de aquello que Freud ubica como anímico o como proviniendo del alma. Encontramos en este texto un basamento fundamental para retomar la etimología de virtual en tanto fuerza, espíritu, alma: “Psique es una palabra griega que en alemán se traduce «Seele» {alma}. Según esto, tratamiento psíquico es lo mismo que tratamiento del alma. Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión. «Tratamiento psíquico» quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma –ya sea de perturbaciones anímicas o corporales– con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre” (Freud [1890] 2017, pág. 115).

Esa relación entre lo anímico y lo corporal será lo que de fundamentos a Freud para elaborar el concepto de Pulsión, esbozado al principio del presente capítulo. Pero estamos en su antesala. Freud va instalando su idea, a la par que va tejiendo con el saber de la época un entramado para no salirse de él, pero para separarse de él. Por tendrá que sostenerse en el movimiento de la ciencia de su época: “Tras un período bastante infecundo en que dependió de la llamada «filosofía de la naturaleza», la medicina, bajo el influjo de las ciencias naturales, hizo máximos progresos como ciencia y como arte [...] Todos esos progresos y descubrimientos concernían a lo corporal del hombre [...] los médicos restringieron su interés

a lo corporal y dejaron que los filósofos, a quienes despreciaban, se ocuparan de lo anímico [...] la relación entre lo corporal y lo anímico (en el animal tanto como en el hombre) es de acción recíproca; pero en el pasado el otro costado de esta relación, la acción de lo anímico sobre el cuerpo, halló poco favor a los ojos de los médicos. Parecieron temer que si concedían cierta autonomía a la vida anímica, dejarían de pisar el seguro terreno de la ciencia” (Freud [1890] 2017, pág. 115-116).

La tierra segura de la medicina entonces se fue constituyendo a partir de las investigaciones del sistema nervioso, delimitando un cuerpo sustentado por lo orgánico. Eso sería cabalgar en tierra firme. Pero Freud traza un camino cuya fuerza deberá comprobar, un camino más virtual que apegado a la realidad objetiva, tal como lo pensaba la medicina. Sin embargo, dice Freud “el estudio del cerebro y de los nervios de los enfermos de esta clase (se refiere a los enfermos nerviosos) no ha permitido descubrir hasta ahora ninguna alteración visible, y aun muchos rasgos de su cuadro patológico nos disuaden de esperar que alguna vez, con medios de examen más finos, pudiéramos comprobar alteraciones capaces de provocar la enfermedad [...] Por lo demás, la indagación del cerebro (tras la muerte del enfermo) ha sido infructuosa también [...] Los médicos se vieron en la tarea de investigar la naturaleza y el origen de las manifestaciones patológicas en el caso de estas personas nerviosas o neuróticas llegándose a este descubrimiento: al menos en algunos de estos enfermos, los signos patológicos no provienen sino de un *influjo alterado de la vida anímica sobre su cuerpo*. Por tanto, la causa inmediata de la perturbación ha de buscarse en lo anímico” (Freud [1890] 2017, pág. 117-118).

Hay una clara insistencia de Freud por introducir el mundo anímico al campo del saber. Se sirve de la medicina para prescindir luego de ella. Será en los recovecos del saber médico, en sus fallas, en sus limitaciones, que extenderá el armazón de su teoría. La virtud de crear esta virtualidad, es decir, lo que será el psicoanálisis, no deja de tener conexión con la historia de la medicina, con las formas en que la humanidad fue dando lugar a los padecimientos. Y Freud será sensible a aquello: “Los médicos practicaron tratamiento anímico desde siempre, y en tiempos antiguos en medida mucho más vasta que hoy. Si por tratamiento anímico entendemos el empeño por provocar en el enfermo los estados y las condiciones anímicos favorables para su curación, esta clase de tratamiento médico es históricamente la más antigua. Los pueblos de la antigüedad apenas disponían de otro tratamiento que el psíquico; jamás dejaban de reforzar el efecto de pócimas y medidas terapéuticas mediante un enérgico tratamiento anímico. Los notorios recursos a las fórmulas

de ensalmo, a los baños purificadores, a sonsacar sueños oraculares haciendo dormir al enfermo dentro del recinto del templo, etc., solo por vía anímica puede haber influido terapéuticamente. La personalidad misma del médico se rodeaba de un halo de prestigio que provenía directamente del poder divino [...] ahora comenzamos a comprender el <<ensalmo>> de las palabras. Las palabras son, sin duda, los principales mediadores del influjo que un hombre pretende ejercer sobre los otros [...] Desde que los médicos han reconocido con claridad la importancia del estado anímico para la curación, se les ocurrió la idea de no dejar ya librado al enfermo el monto de solitación (*Entgegenkommen*) anímica que pudiera producir, y de conseguir el estado anímico favorable buscándolo concientemente con los medios apropiados. De esta manera nace el moderno *tratamiento anímico*” (Freud [1890] 2017, pág. 123-124).

Es posible establecer un orden en el recorrido freudiano, que nos permita avanzar hacia la experiencia analítica como una virtualidad. Partimos de los síntomas neuróticos y las insuficiencias de la medicina para dar una respuesta, pasamos a la sensibilidad de lo humano a la sugestión, para encontrar allí el asidero de lo anímico. Actuando sobre él, se producen modificaciones sobre el cuerpo que ya no responde únicamente al sistema nervioso. Para ello, la palabra del médico queda envuelta en un halo de poder otorgado por su figura, habilitando un espacio para la curación. Todo ello no es más que un escenario virtual, con efectos sobre la supuesta realidad objetiva, la cual queda subvertida. Si retomamos ahora el concepto de Pulsión tal como lo ofrece Freud en 1915, podremos palpar que la preocupación por dar un asiento a aquello que se esfuma del razonamiento, es algo que permanece en su obra y que más adelante también será duplicada. Pero en “Pulsión y destino de pulsiones” presenta una conclusión: “Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, ‘la pulsión’ nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Freud [1914-1916] 1993, Pág. 117). Esa trabazón que ya viene siendo elaborada desde los inicios de sus investigaciones, va cobrando relevancia y se va imponiendo. Freud encuentra una manera de hacer entrar el representante psíquico en el interior del cuerpo, y con ello establece el marco virtual donde se localiza lo que determina la vida humana, o más precisamente, los síntomas que le interesan explorar en los neuróticos.

A la par del concepto de Pulsión, irá desarrollando sus trabajos sobre lo inconsciente y sobre el deseo, y para ello deberá recurrir en principio a toda una ingeniería virtual, apostando primero por la imagería de los sueños, para pasar luego a psicopatología inmersa en lo cotidiano y finalmente al witz, como entramados comunes donde se posa lo inasimilable pulsional.

CAPÍTULO 2

Fantasía <> Realidad ¿Una disyunción?

2.1 - El estatuto de la realidad psíquica

El 21 de septiembre de 1897, en la Carta 69 de la correspondencia con Fliess, Freud confiesa un tropiezo, pero del cual se siente orgulloso, pues dará un giro a su teoría del trauma. Intentando encontrar una explicación al recuerdo de lo vivenciado en la infancia por sus pacientes, alcanza un lugar de saber: “Y enseguida quiero confiarte el gran secreto que poco a poco se me fue trasluciendo en las últimas semanas. Ya no creo más en mi ‘neurótica’”. A ello añadirá una fisonomía de lo inconsciente, “la intelección cierta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida con afecto” (Freud [1886-1899] 2017, pág. 301-302). Ya plantear un signo de realidad es hacer entrar la realidad en el mundo del signo, y es lo que permitirá hacer del inconsciente una verdad diferente de la realidad objetiva, pues lo libidinizado será la ficción ligada a un afecto. La investidura no es otra cosa que una forma de nombrar lo pulsional, que actúa articulado a una ficción. Por lo tanto, tenemos el terreno para pensar que la satisfacción pulsional no puede sino enlazarse a un campo virtual que se separa de la realidad objetiva. Allí donde la neurótica miente, hay una realidad virtual que será preciso esclarecer.

Dos años antes de publicar “La interpretación de los sueños” donde mostrará un mecanismo de funcionamiento de lo que llamará el aparato psíquico, Freud ya tiene elaborada una teoría causal de las neurosis, cada vez más separado de las concepciones sobre la neurastenia. La sexualidad ya tiene para entonces un lugar preponderante, avenida de diversas formas, pero principalmente a partir del relato de los pacientes. Pero se trata de una sexualidad que puede prescindir del cuerpo, incluso del acto sexual, y se integra más bien a un elemento virtual como lo son los recuerdos de las vivencias infantiles. ¿Qué estatuto de realidad tienen estos recuerdos? ¿Por qué les da el contenido de sexual? ¿Qué es entonces para Freud lo sexual? Se trata de recuerdos que por un “efecto retardado” (nachträglich) sobrevienen en una época diferente a lo vivenciado. Esta primera aproximación freudiana nos da la clave para ubicar por qué el psicoanálisis siempre fue virtual, en tanto la vivencia nunca será una experiencia empírica, sino más bien el recuerdo de una vivencia. Sin embargo, cuando se trate de una vivencia actual, ésta no será algo novedosa, en principio, sino una reconfiguración de algo ya vivenciado. Pero Freud ya en 1898 introduce esta variable: “Este efecto retardado arranca, como no podría ser de otro modo, de las huellas psíquicas que las vivencias sexuales infantiles han dejado como secuela. En el intervalo entre vivenciar estas impresiones y su reproducción (o, más bien, el reforzarse los impulsos libidinosos que de aquella parten), no sólo el aparato sexual somático sino también el aparato psíquico ha experimentado una sustantiva plasmación, y por eso a la injerencia de esas vivencias sexuales tempranas sigue ahora una reacción psíquica anormal: se generan formaciones psicopatológicas” (Freud [1893-1899], 2013, pág. 273). Hay entonces un vivenciar, un intervalo y de allí sobreviene luego, pasado el tiempo, la reproducción. Aquel intervalo abrirá para Freud una gran virtualidad, donde podrá realizar sus desarrollos metapsicológicos. Incluso en aquel texto ya asoma la interpretación de los sueños, que pronto dará Freud a conocer, como una estructura similar a la del síntoma: “En un libro que estoy preparando sobre ‘interpretación de los sueños’ [...] Y es que el sueño pertenece a la misma serie de formaciones psicopatológicas que la idea fija histérica, la representación obsesiva y las ideas delirantes [...] Como los fenómenos de las psiconeurosis se generan por el efecto retardado de unas huellas psíquicas inconscientes, sólo serán asequibles para una psicoterapia que en esto debe transitar otros caminos que los de la sugestión con o sin hipnosis, únicos hasta ahora recorridos. Basándome en el método catártico indicado por Breuer, he llegado a desarrollar casi por completo en los últimos años un procedimiento terapéutico que llamaré ‘psicoanalítico’” (Freud [1893-1899], 2013, pág. 273-274).

Podemos ver que este momento en sus desarrollos teóricos es crucial, porque ya tiene en carpeta el psicoanálisis como método, pero que no es algo desarticulado de sus concepciones sobre la sexualidad, sobre el estado anímico y sobre el aparato psíquico. El procedimiento terapéutico es el lugar donde tendrá existencia su teoría, y a la inversa, su teoría encontrará explicación en el desarrollo de aquella virtualidad que es el procedimiento, que ya anticipa, será de “interpretación”. Es fundamental rescatar esta elaboración dialéctica, si precisamos que el dispositivo creado por Freud contendrá una estructura inédita: dos personas que conversan, uno habla más que otro, uno de ellos, interpreta, pero al mismo tiempo quien habla también interpreta, todo ello con el uso de otro objeto singular que será el diván, constituyendo una virtualidad donde lo sexual emergerá a través de la palabra articulada a los recuerdos.

2.2 - Lo sexual es arena en las manos

Pero retomando la pregunta acerca de qué es la sexualidad para Freud, Hervé Castanet nos clarifica que la sexualidad forma parte del axioma fundante del psicoanálisis, donde dice, pareciera que todo es sexual. Sin embargo, Castanet aclara que lo sexual para Freud va mucho más allá: “Pero la mínima lectura de Freud aleja ese clisé pansexualista con el que un C.G.Jung, su antiguo discípulo, se regodeó con sus arquetipos sexuales inmemoriales. En primer lugar, la sexualidad freudiana no se reduce a las prácticas sexuales observables –a lo que se consigue durante el encuentro de dos cuerpos en una cama. Nunca es bruta, aislable en un laboratorio, sino inseparable de una ficción, de una ‘teoría sexual’ –este término freudiano designa las teorías que los niños elucubran para explicarse los enigmas de la concepción, del nacimiento y de la diferencia de los sexos. Luego, lo sexual se distingue de lo genital. Freud ha desbaratado la creencia de una sexualidad unificada bajo el primado de la genitalidad con miras a la reproducción que la expresión *instinto sexual* acredita para el mundo animal” (Castanet, 2014, pág. 15-16). Es clave ubicar esa ficción, esa teoría sexual que enmarca el relato, “desbaratando” con sus peripecias, lo propiamente sexual. Asimismo, lo inobservable de tales teorías, puesto que no se trata de constatar en la “realidad objetiva”, se vuelven palpables, tienen su efecto, en tanto comandadas por el aparato psíquico. De allí que Castanet apunte aún más aquella idea de que “una sexualidad natural, como la que se observa en los

animales con su ritmo, sus periodos, su sistematicidad, su fijeza repetitiva del instinto, es un mito” (Castanet, 2014, pág. 17). Y ese mito, evidentemente dice el autor, genera fascinación. Es por ello que tal vez se intenta brindar una y otra vez alguna fórmula que vendría a resolver el enigma de la sexualidad, ya sea por la vida de alguna práctica sexual, o por los caminos de la farmacología, así como de las teorías neuronales y hormonales, donde creen localizar el asiento verdadero y real de lo sexual. El psicoanálisis en cambio, lleva lo sexual al campo de una virtualidad, donde complejos procesos, mecanismos singulares, experiencias inauditas, conforman un espiral donde la realidad, una vez que se cree encontrarla, da lugar a alguna pérdida. Así, lo sexual se vuelve arena en las manos, principalmente en las manos de la razón y el entendimiento. Sin embargo, no se trata de una irracionalidad. Freud lo aclara por ejemplo al hablar acerca del sueño como cumplimiento de deseo, donde destaca que se trata de un fenómeno psíquico de pleno derecho: “El sueño no es comparable al sonido desordenado de un instrumento que no pulsa el ejecutante sino que es golpeado por un poder externo; no carece de sentido, no es absurdo, no presupone que una parte de nuestro tesoro de representaciones duerme al tiempo que otra empieza a despertar. Es un fenómeno psíquico de pleno derecho, más precisamente un cumplimiento de deseo” (Freud [1900] 2017, pág. 142).

Poco a poco, Freud va avanzando en la construcción de sus conceptualizaciones, lo que va dando lugar a la aparición de nuevos conceptos, nuevas ideas que no hacen desaparecer las primeras, sino que las va complejizando. Así podrá edificar un aparato psíquico en un momento determinado con sistemas (preconsciente, consciente e inconsciente), para luego estructurarlo en base a instancias (Ello, Yo y Super-yo) donde quedarán incluidos los sistemas. O respecto de las pulsiones, estableciendo el primer dualismo pulsional (Pulsiones yoicas - pulsiones de objeto / pulsiones yoicas – pulsiones sexuales) y posteriormente el segundo dualismo pulsional (pulsiones de vida – pulsiones de muerte).

En el año 1926, le solicitan a Freud la realización de un texto para la Enciclopedia Británica. Ávido por verse publicado en un lugar añorado, con gusto envía un trabajo cuyo título será “Psicoanálisis”. Allí intentará plasmar un recorrido amplio del psicoanálisis en pocas palabras, destacando principalmente dos significados, el del tratamiento de las neurosis, y el de la psicología de lo profundo, en tanto ciencia de los procesos anímicos inconscientes.

Allí se expresa que “El psicoanálisis como psicología de lo profundo considera la vida anímica desde tres puntos de vista: el dinámico, el económico y el tópico” (Freud [1925-1926] 2013, pág. 253). Si bien emergen aquí algunas confusiones, en tanto por un lado Freud ubica a la pulsión como de naturaleza orgánica, dirá enseguida que se trata de algo más bien aún oscuro. Pero dará cuenta tanto de la dinámica y economía de la vida pulsional, así como ubicará los procesos inconscientes en relación por ejemplo al complejo de Edipo. Y en cuanto a la terapéutica, dará un valor fundamental a la transferencia, donde destacará el desarrollo de un vínculo afectivo del neurótico con su médico, vínculos tiernos y hostiles que no se fundan en una relación real. Así, será el manejo de la transferencia lo que permitirá superar las resistencias internas y cancelar las represiones, mecanismo psíquico inconsciente esencial de las neurosis.

Resalto entonces el recorrido que podríamos establecer, desde el vínculo que se establece entre paciente y terapeuta, cuya fundación no es una relación real, sino una virtualidad que se engendra como producto de procesos inconscientes, motivados por la represión, y cuya fuerza es tomada de una oscura entidad como lo es la pulsión. Cabe destacar el profundo interés de Freud de hacer entrar al psicoanálisis en el mundo de la ciencia de su época, pero sin embargo, a poco que comienza a adentrarse en la teoría de las pulsiones, deberá recurrir a la mitología para su dilucidación, dando un papel protagónico a las pulsiones de vida y de muerte, es decir, a Eros y Tánatos, sin ningún correlato con alguna supuesta naturalidad, aunque no deja de intentar ubicar sus procesos.

2.3 - El papel de las fantasías

Ahora bien, retomando lo inicialmente planteado en torno a las fantasías, es que veremos el hilo conductor hacia lo virtual de la experiencia analítica en tanto no responde a la realidad empírica. En 1908, Freud establece una conexión directa entre síntomas histéricos y fantasías. Dando un rodeo por los sueños diurnos como formas de la fantasía para posteriormente causar los sueños nocturnos, dirá que se trata en todos los casos de cumplimientos de deseos. Ello nos lleva nuevamente a preguntarnos ¿Cuál es el estatuto de realidad de esos deseos? Si esos deseos se encuentran ligados a las fantasías, y por ende, a las construcciones imaginativas así como a los procesos inconscientes, queda claro que dichos

deseos de ninguna manera encuentran un asidero en la realidad empírica. Nuevamente la potencia de lo virtual se impone, y obliga a la realización de deducciones. Por ello, se configura un recorrido que implicará encontrar sistemas de funcionamiento, elementos y relaciones. Ello llevará, más adelante, a Lacan a utilizar innumerables recursos de las matemáticas para abordar los postulados freudianos.

Dice Freud en 1908: “de estas fantasías, las hay tanto inconscientes como conscientes, y tan pronto como han devenido inconscientes pueden volverse también patógenas, vale decir, expresarse en síntomas y ataques [...] Las fantasías inconscientes pueden haberlo sido desde siempre, haberse formado en lo inconsciente, o bien —caso más frecuente— fueron una vez fantasías conscientes, sueños diurnos, y luego se las olvidó adrede, cayeron en lo inconsciente en virtud de la «represión»” (Freud [1906-1908] 1992, pág. 142).

Lo novedoso aquí será la idea de la existencia de fantasías que siempre fueron inconscientes, vale decir, que se trata de algo por completo extraño y ajeno a la consciencia. Vemos en esto un parangón con lo planteado por Lacan a la altura de su Seminario 10, La angustia, cuando expresa que en el deseo se trata de algo articulado, pero de ninguna manera articulable.

Freud establecerá también en el texto “las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad” el concepto de soldadura entre el acto masturbatorio y la fantasía, estableciendo una virtual fijeza que será más real que la realidad objetiva para cualquier neurótico: “Originariamente, la acción era una empresa autoerótica pura destinada a ganar placer de un determinado lugar del cuerpo, que llamamos *erógeno*. Más tarde esa acción se fusionó con una representación-deseo tomada del círculo del amor de objeto y sirvió para realizar de una manera parcial la situación en que aquella fantasía culminaba. Cuando luego la persona renuncia a esta clase de satisfacción masturbatoria y fantaseada, la fantasía misma, de consciente que era, deviene inconsciente. Y si no se introduce otra modalidad de la satisfacción sexual, si la persona permanece en la abstinencia y no consigue sublimar su libido, vale decir, desviar la excitación sexual hacia una meta superior, está dada la condición para que la fantasía inconsciente se refresque, prolifere y se abra paso como síntoma patológico, al menos en una parte de su contenido, con todo el poder del ansia amorosa” (Freud [1906-1908] 1992, pág. 142). Cuerpo erógeno, representación-deseo, círculo de amor de objeto, fantasía, satisfacción sexual. Se trata de un círculo, en tanto hay una articulación directa entre satisfacción sexual y cuerpo, pero que no es sin pasar por la fantasía como

representación-deseo ligada al objeto de amor. En un párrafo vemos desfilar las dimensiones del amor, el deseo y el goce, tal como los articulará Lacan en su elaboración teórica.

Lo patógeno en relación a las fantasías, se ligará a la imposibilidad de hacerle frente desde la consciencia a los deseos inconscientes. Entonces, en principio lo patógeno se liga a una cuestión de tipo moral, y por ende, a una culpabilidad, que Freud sabrá desarrollar de la mejor manera, incluso al hablar del Mito de Tótem y Tabú. El horror por el acto, en tanto mítico, instaura una virtualidad donde se asentará el sujeto originariamente culpable. Es por ello que el psicoanálisis tendrá que vérselas con las fantasías de los neuróticos, a fin de poder establecer los nexos entre síntoma y responsabilidad. Es una de las grandes dificultades que surgirán para Freud, pesquisar si tener conocimiento de la causa, conlleva la desaparición o no del síntoma. Obviamente es un lugar de detención en la obra de Freud, más allá de sus elaboraciones teóricas, y lo que le permitirá a Lacan avanzar a partir de su teoría del Pase.

Es, por otro lado, lo que más adelante Freud elaborará de manera minuciosa en torno al complejo de Edipo y el complejo de Castración. Freud debe recurrir una vez más al mito, para explorar aquella virtualidad que supone subyace en el inconsciente del neurótico. Es una apuesta que lo llevará a universalizar una estructura que luego será cuestionada, por ejemplo, por las teorías feministas del siglo XXI.

Ahora bien, retomando las conexiones entre los síntomas histéricos y las fantasías inconscientes, es fundamental remitirse al trabajo que realiza Freud en torno al caso Dora. Allí vuelve sobre lo que había propuesto en sus elaboraciones teóricas de 1895 y 1896, donde había destacado el papel de los procesos psíquicos en la patogénesis de la histeria. Interesado en mostrar principalmente la relación entre los sueños y los procesos inconscientes, extiende un poco más su estudio, para mostrar los sueños en un caso de histeria, o como él prefiere llamarlo, en un fragmento de un caso. Pero su interés principal será mostrar los sueños que emergen en ese tiempo de tratamiento con Dora: “El presente fragmento del historial de tratamiento de una muchacha histérica está destinado a ilustrar el modo en que la interpretación del sueño se inserta en el trabajo del análisis. Al mismo tiempo, me permitirá exponer al público por primera vez, con una amplitud que ya no deje lugar a más malentendidos, una parte de mis opiniones sobre los procesos psíquicos y las condiciones orgánicas de la histeria” (Freud [1905] 1992, pág. 15).

Del caso, Freud dirá que su paciente, de 18 años, a la que llamará “Dora”, sufría de neurosis ya desde sus 8 años. La ve por primera vez a los 16 años, cuando la joven presentaba como síntomas tos y afonía. Allí, luego del diagnóstico, le indica un tratamiento. Cuando vuelve a ver a Freud, los principales síntomas de Dora son una gran desazón y una alteración del carácter, que se suman a la tos y a la afonía. Más allá de la ligazón sintomática a los hechos que Freud extrae de la relación del padre de Dora con la Sra. K, el Sr. K y Dora propiamente dicha, intentará buscar en la infancia la construcción de los caminos psíquicos que generaron los síntomas. Veremos cómo, para Freud, el relato de hechos, la realidad empírica en juego, no da cuenta cabalmente de los síntomas en juego, e incluso, esos hechos que alarman principalmente al padre de Dora, esto es, el vínculo de Dora con el Sr. K., son artificios cuya causa ha de hallarse en otro lugar. El “Fragmento de un caso de histeria” es un ejemplo cabal de que más allá del relato de hechos por parte de un paciente, un analista lee aquello desde otra perspectiva, buscando los trazos causales que determinan el relato, abriendo un campo virtual entre lo dicho y lo que se presenta como causa. Sin embargo, Freud da rienda suelta al relato, adentrándose en los pormenores de la historia, en detalles de hechos, de situaciones que dan un marco a lo que le interesa investigar. Realiza hipótesis, las modifica, busca por unos senderos, y cuando se encuentra con obstáculos, dirige su atención hacia otros. Sin embargo, al llegar a la causalidad, dirá que el síntoma histérico precisa de dos partes: la sollicitación de un órgano y la intencionalidad que deviene de lo psíquico, es decir, su sentido sustraído de la consciencia: “los síntomas se solucionan en la medida en que se explora su intencionalidad psíquica. Una vez que se ha removido lo que puede eliminarse mediante un psicoanálisis, es posible formarse toda clase de ideas, probablemente acertadas, acerca de las bases somáticas, por lo general orgánico-constitucionales, de los síntomas” (Freud [1905] 1992, pág. 37).

Así, Freud establece una conexión directa entre la tos de Dora y algunas fantasías ligadas a los acontecimientos que se van enarbolando: “Muy pronto se presentó, la oportunidad de atribuir a la tos nerviosa una interpretación de esa clase, por una situación sexual fantaseada [...] con su tos espasmódica, que, como es común, respondía al estímulo de un cosquilleo en la garganta, ella se representaba una situación de satisfacción sexual *per os* entre las dos personas cuyo vínculo amoroso la ocupaba tan de continuo” . (Freud [1905] 1992, pág. 42-43).

Freud se refiere aquí al vínculo entre el padre de Dora y la Sra. K., pero también se halla articulado al asco por el beso del Sr. K. Finalmente, emerge la fantasía inconsciente vinculada a la vida infantil de Dora, y que se ligaría a lo suscitado en sus síntomas, ya desde los 8 años: “No es asombroso, entonces, que nuestra histérica de casi diecinueve años tuviera conocimiento de la existencia de esa clase de comercio sexual (la succión del miembro viril), hubiera desarrollado una fantasía inconsciente de esa índole y la expresara a través de la sensación de estímulo en la garganta y la tos. Tampoco sería asombroso que sin esclarecimiento externo hubiera llegado por sí sola a esa fantasía, como lo he comprobado con certeza en el caso de otras pacientes. En efecto, un hecho notable proporcionaba en ella la precondition somática para la creación autónoma de una fantasía que coincide, por otra parte, con el obrar de los perversos. Recordaba muy bien que en su infancia había sido una *«chupeteadora»*. Asimismo, el padre se acordaba de haberle quitado esa costumbre, mantenida por ella hasta su cuarto o quinto año de vida. La propia Dora conservaba clara en la memoria una imagen de sus años de infancia: estaba sentada en el suelo, en un rincón, chupándose el pulgar de la mano izquierda, mientras con la derecha daba tironcitos al lóbulo de la oreja de su hermano, que estaba ahí quieto, sentado. Esta es la manera completa de autosatisfacción por el chupeteo, que también otras pacientes —después anestésicas e histéricas— me han contado”. Freud [1905] 1992, pág. 46).

El sentido llama a la interpretación, y ella busca la causa. Esa duplicidad de la realidad hace que sea factible para Freud encontrar una vía que muestre que un síntoma se articula a una fantasía inconsciente. Por supuesto que esto nos remonta a la cuestión de la causa, tan presente en Platón como en Aristóteles, y que recorrerá toda la filosofía y luego las ciencias humanas. En la medicina, las causas quedan relegadas al organismo, con sus infinitas funciones, pero también ficciones, cuando intentan explicar aquello que se liga al lenguaje. Las explicaciones neuronales u hormonales del amor, el odio, o fenómenos como el autismo, para nombrar algunos, suelen caer siempre en saco roto.

Ahora bien, pareciera que en el síntoma se evidencia una repetición que haría caer la ficción de las fantasías, por ejemplo, ese vínculo entre la satisfacción del chupeteo de Dora y los síntomas corporales. Pero ello sólo es posible ubicar en un contexto virtual que se liga a la palabra y se desprende del hecho, con el doble sentido del término. Desprendimiento en tanto separación, pero también en cuanto dirección, inicio de un movimiento. Solo por el

establecimiento del dispositivo analítico como una virtualidad, es palpable el encuentro con una causa que se vuelve real para el sujeto, enredada en la ficción del lenguaje.

Ahora bien, la pregunta que emerge es ¿Por qué es necesario producir esa partición de las cosas? ¿Por qué la realidad no alcanza a sostenerse y es preciso crear ficciones? Freud, en “la pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis” brindará un fundamento preciso: “la neurosis se limita regularmente a evitar el fragmento de realidad de que se trate y protegerse contra todo encuentro con él. Pero la precisa diferencia entre la neurosis y la psicosis queda mitigada por el hecho de que tampoco en la neurosis faltan las tentativas de sustituir la realidad indeseada por otra más conforme a los deseos del sujeto” (Freud [1924] 1996, pág. 2747). Vemos aquí por un lado una confusión entre realidades, la que es verdadera y la que se quiere evitar, y por otro lado, una realidad indeseada y otra más conforme con el deseo del sujeto, cuando justamente lo que se trata de evitar se articula a dicho deseo. Vemos lo difícil que resulta para Freud poder establecer de qué realidad se trata. Por eso continúa: “Semejante posibilidad es facilitada por la existencia del mundo de la fantasía, un dominio que al tiempo de la instauración del principio de la realidad, quedó separada del mundo exterior, siendo mantenida aparte, desde entonces, como una especie de ‘atenuación’ de las exigencias de la vida, y aunque no resulta asequible al yo, sólo conserva con él una relación muy laxa. De este mundo de la fantasía extrae la neurosis el material para nuevos productos optativos, hallándolo en él por medio de la regresión a épocas reales anteriores más satisfactorias” (Freud [1924] 1996, pág. 2747).

Es una gran virtualidad hablar en términos de mundo exterior, exigencias de la vida y el yo como una instancia vinculada, por un lado a dicha realidad, pero con una pata, aunque laxa, con el mundo de las fantasías. La neurosis será entonces una estructura defensiva para separar esos nuevos productos optativos más reales y satisfactorios que el principio de realidad viene a querer derribar. El mundo de las fantasías se torna, entonces, lo temido, pero por otro lado el lugar desde donde el neurótico extrae el material para sobreponerse a las exigencias. Lo paradójico se torna presente en Freud, puesto que no se sabe qué se quiere evitar, lo que lo llevará a hablar de los vasallajes del yo, y la idea de que no se puede servir a dos amos al mismo tiempo.

Entre 1916 y 1917, Freud dará las “conferencias de introducción al psicoanálisis”, y en la conferencia 23, denominada “Los caminos de la formación de síntoma” planteará una metáfora que muestra a claras el lugar que le da a las fantasías, donde se encuentra aquello

más real del neurótico. Con términos tales como energía psíquica o investidura energética, vemos la apuesta Freudiana por lo virtual, destacando aquella raíz etimológica que la acerca a fuerza y energía, de donde parte su ligazón con espíritu y alma.

Partamos de la concepción de Freud de síntoma en dicha conferencia: “Los síntomas -nos ocupamos aquí, desde luego, de síntomas psíquicos (o psicógenos) y de enfermedades psíquicas- son actos perjudiciales, o al menos, inútiles para la vida en su conjunto; a menudo la persona se queja de que los realiza contra su voluntad, y conlleva displacer o sufrimiento para ella” (Freud [1917] 2013, pág. 326).

Si alguien recurre a un psicoanalista, es en primera medida por el hecho de que el sufrimiento está presente en su vida, y es por ello que busca como primera medida que haya alguien que lo alivie de lo que sufre. Pero ¿Dónde encuentra alivio el neurótico según Freud? Ésta idea de síntoma lo llevará a determinar el lugar preciso donde se encuentra aquello real que alivia del sufrimiento. Dirá entonces que el síntoma es un retoño de un cumplimiento de deseo libidinoso inconsciente desfigurado de múltiples maneras, fijados a las prácticas y vivencias sexuales infantiles, así como a los objetos resignados de la niñez. Lo abandonado por las exigencias de la realidad, retorna para que el neurótico abandone justamente la realidad, cuya exigencia reclama alivio.

Así, Freud vuelve a encontrarse con la paradoja de la realidad: “Tras breve reflexión comprendemos con facilidad lo que tanto nos confunde en este estado de cosas. Es el menosprecio por la realidad, el descuido por la diferencia entre ella y la fantasía” (Freud {1917} 2013, pág. 326). Y refiriéndose al enfermo: “Cuando él nos presenta aquel material que, por detrás de los síntomas, lleva hasta las situaciones de deseos calcadas de las vivencias infantiles, al comienzo no podemos menos que dudar sobre si se trata de realidades o fantasías [...] También ellas poseen una suerte de realidad: queda en pie el hecho de que el enfermo se ha ocupado de esas fantasías, y difícilmente ese hecho tenga menor importancia para su neurosis que si hubiera vivenciado en la realidad el contenido de las fantasías. Ellas poseen realidad *psíquica*, por oposición a la realidad *material*, y poco a poco aprendemos a comprender que *en el mundo de las neurosis la realidad psíquica es la decisiva*”. (Freud [1917] 2013, pág. 335-336).

2.4 - Un patrimonio indispensable para las neurosis

Acto seguido, Freud las llamará “patrimonio indispensable de las neurosis”, para luego utilizar la metáfora extraída de Theodor Fontane, de las fantasías como “construcciones auxiliares”, similares a su idea de “nuevos productos optativos”. Dicha metáfora explora de forma tajante el mundo virtual donde se sitúa: “la creación del mundo de la fantasía dentro del alma halla su cabal correspondiente en la institución de ‘parques naturales’, de ‘reservas’, allí donde los reclamos de la agricultura, el comercio y la industria amenazan alterar velozmente la faz originaria de la Tierra hasta volverla irreconocible. El parque natural conserva ese antiguo estado que en todos los otros lugares se sacrificó, con pena, a la necesidad objetiva. Ahí tiene permitido pulular y crecer todo lo que quiera hacerlo, aun lo inútil, hasta lo dañino. Una reserva así, sustraída del principio de realidad, es también en el alma el reino de la fantasía”. (Freud [1917] 2013, pág. 339).

El mundo de la fantasía entonces, se convierte en el lugar del alma donde es posible hacer crecer lo que sea, creando una virtualidad donde lo inútil tiene una utilidad. Ahora es posible comprender además, que la realidad virtual no es una novedad, y que los anteojos de realidad mixta, por ejemplo, las denominadas gafas de Visión Pro de Apple, donde lo real se mezcla con lo virtual, no sería posible sin ese reservorio que Freud destaca en el reino de la fantasía. La diferencia quizá esté en arrancarle al sujeto la posibilidad de crear su propia reserva natural, despojándolo del lugar de causa, para pasar a depender del gadget, tal como lo nomina Lacan: “Desde entonces hemos hecho algunos pequeños progresos, pero ¿qué es lo que la ciencia brinda, a fin de cuentas? Nos brinda en qué hincar el diente, en lugar de lo que nos falta en la relación de conocimiento, lo cual, para la mayoría de las personas –en particular, todas las que están aquí-, se reduce a *gadgets*: la televisión, el viaje a la luna. Y ustedes ni siquiera hacen el viaje a la luna –solo algunos, seleccionados–, sino que lo ven por televisión” (Lacan [1974] 2022, pág. 142).

El psicoanálisis creado por Freud a partir del descubrimiento del Inconsciente se vislumbra como una construcción de virtualidades donde es posible localizar aquello real que causa el padecer del sujeto, pero por donde también está su alivio. El dispositivo analítico, la sesión analítica, y lo que allí acontece, es una virtualidad cuya virtud es la de buscar una lógica que dé cuenta de su estructura, su funcionamiento y de su por qué y para qué.

CAPÍTULO 3

Tres virtualidades en Lacan: Lo imaginario, lo simbólico y lo real

3.1 - La realidad humana es tripartita

Comenzaré el presente capítulo introduciendo algunas referencias lacanianas, a fin de avanzar con el propósito de la tesis, localizando en la tripartición de lo real, lo simbólico y lo imaginario, el espacio virtual donde se juega la partida del psicoanálisis, a distancia de la realidad empírica.

Lacan comienza realizando una tripartición de la realidad humana, virtualizando su estructura, complejizando lo dado en la simpleza del sentido común.

En una intervención del año 1953, titulada “lo simbólico, lo imaginario y lo real”, inmediatamente anterior al informe de Roma sobre “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” Lacan presenta lo que luego llamará sus tres registros, para explicar lo que constituye la realidad humana. Allí intentará “decir algunas palabras sobre lo que significa la confrontación de esos tres registros muy distintos que son los registros esenciales de la realidad humana y que se llaman: lo simbólico, lo imaginario y lo real” (Lacan [1953] 2006, pág. 15).

Desde esta perspectiva, el concepto de realidad se vuelve difuso, y era algo que ya advertía Freud con su idea de realidad psíquica. Pero es que el término realidad, al igual que virtual, tiene una larga historia.

Como plantea Germán Marquínez Argote, “Realitas no tiene muy noble cuna, ni una brillante historia de la que se pueda enorgullecer. Su origen se remonta a la polisémica *res*, que en latín clásico tenía ‘un uso casi infinito para significar todo lo que se puede hacer, decir o pensar’. Este magno espacio semántico es cubierto hoy en las lenguas romances por la palabra cosa” (Marquínez, 2006, pág. 146). Realidad entonces tiene un vínculo primario con *res*, y rápidamente podemos escuchar allí las resonancias cartesianas de la *res cogitans* y la *res extensa*. Descartes inaugura la modernidad con una duplicidad donde luego se podrá insertar el psicoanálisis. Lacan dirá incluso que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto cartesiano o el sujeto de la ciencia, en tanto sujeto que no se cierra sobre sí mismo, sino que parte de su apertura, expresada desde el inicio por la duplicidad que instaura Descartes.

A lo largo de los siglos, se van produciendo mutaciones, modificaciones, con nuevos usos y sentidos de las palabras. La palabra realidad o real no será la excepción, y justamente es lo que vemos en la obra de Freud, donde emerge la diferencia entre realidad material u objetiva y realidad psíquica, o en Lacan entre realidad y real, o incluso en las relaciones entre real y racional, donde implicará también una lectura diferente del ser y de la existencia. Por ejemplo, para Lacan, la idea de falta en ser tendrá un valor fundamental para ubicar al sujeto del inconsciente, mientras que el ser, será leído en otro momento de su enseñanza en relación al Uno, y más aún, en relación al sí-mismo. La idea de la presente tesis, es que aquello no es posible sin repensar la virtualidad, en tanto espacio, donde los términos pueden moverse, combinarse, mutar. Incluso, para el psicoanálisis tal como lo articula Lacan, la presencia del analista (término más que realista) no es la persona de carne y hueso de la supuesta realidad material en la que creemos estar insertos. De la definición de que el analista es al menos dos, se extrae que no puede ser solo eso. Incluso un analista es una cosa (*res* - realidad) en una sesión, o en un momento de la sesión analítica, y otro en otra. Así también lo será frente a un analizante y frente a otro. Pero lo mismo sucederá con el analizante, al que se supone además más cambiante. Por eso mismo Lacan se dirige a encontrar en un momento una definición del analista por su acto, y ni siquiera por él, sino por las consecuencias del mismo. Lacan rescata para el uso práctico del análisis lo virtualmente virtuoso de esa potencia que es el descubrimiento freudiano del Inconsciente y su articulación a las Pulsiones, para depurarlo de imaginarizaciones a través de la implementación de un sistema simbólico que habilite una

forma de atrapar lo real que se escapa, justamente por participar de una experiencia cuya racionalidad está en lo profundo del lenguaje, pero cuya superficie es topológicamente accesible, captable en *lalengua*. Vemos entonces que los desplazamientos que se producen en *uirtus*, raíz de lo virtual, pasando de una fuerza al vigor, y de éste al espíritu, para terminar siendo aquello que potencialmente puede llegar a ser, se engarzan con las formas en que se presentan los conceptos en Psicoanálisis, intentando cercar un real que solo es posible asir mediante matemas, tal como los abordará Miller. La experiencia de lo real, parafraseando al título de uno de los Cursos impartidos por Jacques-Alain, solo es deducible en su articulación conceptual, donde lo real es el obstáculo, pero también el motor, es una dirección a seguir, pero de ninguna manera algo palpable, demostrable en una experiencia concreta, sino situable entre fórmulas y palabras. Por eso, como dice Antonio Machado “Bueno es recordar las palabras viejas, que han de volver a sonar”. Lo virtual en nuestro tiempo tiene su singularidad de la mano de la tecnociencia, con sus múltiples dispositivos donde se ponen juego otras relaciones entre la imagen y el símbolo, y a la que habrá que buscarle su real, si es preciso. Pero no por eso el Psicoanálisis deja de consistir, en la ambigüedad del término, en una práctica virtual.

Alguien se cae en la calle y se lastima la pierna. Es un hecho, o para ubicarlo en términos filosóficos, es un fenómeno. Pero ¿es real para el psicoanálisis? Esa caída, si es leída como tal por el sujeto, podrá sostenerse en una imagen del cuerpo y del espacio que darán una forma yoica a la escena, tal como Freud se refería a que el yo era una superficie corporal. Pero esa caída podrá ser ingresada también en la historia del sujeto por haber llegado tarde a causa de la caída, o haberse reído como lo hacía con sus padres, o por llorar del dolor como cuando murió su hermano. Es decir, tendrá una significación, supongamos para el caso, fálica. Pero allí también podrá leerse un real, un imposible que escapa al entendimiento, pero que con el análisis será reconducido a su punto más irreductible. Ese real entonces tendrá una función, que sale del campo de la significación fálica. Todo ello será posible en el espacio virtual que crea la experiencia analítica, donde analista y analizante son ficciones reales que van y vienen del sentido al fuera-de-sentido, de la mentira a la verdad como su reverso, del amor y el odio a la ignorancia. Por supuesto que no se confunden analista y analizante, y es más conveniente para ese juego, que el analista haya estado en el lugar del analizante, y que de su caída encuentre su función en la cura.

3.2 - Primacía de lo simbólico

Retomando el texto de 1953 donde presenta sus registros, vemos que para Lacan la cuestión del análisis parte de un real que se escapa, y que se le escapaba al mismísimo Freud, verificable en las presentaciones de sus historiales clínicos. Por eso Lacan se pregunta “¿Qué se pone en juego en un análisis? ¿Esa relación real con el sujeto, a saber, reconocer su realidad de cierto modo y según nuestros parámetros? [...] Ciertamente no, se trata indudablemente de otra cosa” (Lacan [1953], 2006, pág. 17). Es importante destacar aquí la idea de parámetro, ya que es allí donde se produce la ruptura con cualquier tipo de realidad empírica u objetiva. Si puede cuestionar el ideal que implicaría una supuesta realidad, es porque de lo que se trata es de otra cosa, y lo que se pone en juego en un análisis es algo muy diferente de una experiencia de hechos concretos: “Desde hace años, la elaboración de la doctrina analítica apunta a responder esta pregunta. El hombre común, el hombre público, no parece sorprenderse mucho por la eficacia de esta experiencia que transcurre entera en palabras [...] Hablar ya es introducirse en el sujeto de la experiencia analítica. Aquí, en efecto, conviene preguntarse qué es la palabra, es decir, el símbolo [...] si solo vemos en los elementos y los resortes propiamente técnicos del análisis instrumentos destinados a modificar, por una serie de acercamientos, las conductas y las costumbres del sujeto, rápidamente desembocamos en cierto número de dificultades y atolladeros” (Lacan [1953] 2006, pág. 18). Lacan destaca de que si seguimos esa línea, la de tratar de modificar una supuesta realidad material, a través de una experiencia empírica, como sería en ese caso el análisis, todo desembocaría en una “experiencia que parecerá más irracional de lo que realmente es” (Lacan [1953], 2006, pág. 19). Pero ¿qué será entonces la experiencia de la palabra en este momento inicial de su enseñanza? Lacan dará un rodeo por la etología, para intentar circunscribir lo imaginario, tomando como campo de referencia los trabajos experimentales donde se evidenciaban el comportamiento de los animales en el plano sexual, y que trasladados al campo del comportamiento humano, este se hace evidente cuando puede desplazarse fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad “natural”. Sin embargo, Lacan dice que esto no se puede confundir con lo analizable, y que lo analizable debe buscarse en otro lugar. Los comportamientos, envueltos en velos fantasmáticos, habrán de querer decir otra cosa, y es allí donde lo simbólico comienza a jugar su partida. Por eso, “así se trate de síntomas reales, actos fallidos, y todo lo que se inscriba en lo que encontramos y reencontramos incesantemente, y que Freud definió como su realidad esencial, se sigue

tratando y se tratará siempre de símbolos organizados en el lenguaje, luego, que funcionan a partir de la articulación del significante y el significado, que es equivalente de la estructura del lenguaje mismo” (Lacan [1953], 2006, pág. 28). Lacan comienza a delimitar cuál será su programa de investigación. Parte de los espejismos de lo imaginario y de las fantasmáticas elaboradas en torno a las causalidades vislumbradas por Freud y llevadas al extremo por sus discípulos, al punto de hacer caer las causas en metalenguajes delimitados por la realidad del analista. Germán García, en el libro “Actualidad del trauma”, nos ilustra acerca de esta desviación del psicoanálisis: “Voy a empezar a poner en cuestión un lugar común, que consiste en creer que lo que escuchamos, cuando alguien habla, es un lenguaje que podríamos descifrar mediante un código [...] Por ejemplo, si en los sueños aparecía un león, ellos interpretaban, deduciendo mecánicamente, que se trataba de alguien que temía a sus instintos, dejando de lado que, a lo mejor, se trataba de alguien que tenía un tío con ese nombre, León. Por esa razón, la mayoría de las veces la pasión metalingüística termina en grandes caricaturas. Explica tanto que no explica nada, concluyendo en afirmaciones del estilo: ‘¡al fin y al cabo todo se reduce al Complejo de Edipo!’ [...] Ciertamente el descrédito del psicoanálisis, especialmente en el mundo anglosajón, es consecuencia de haberse convertido en una teoría teleológica, finalística...” (García, 2005, pág. 5). El código será lo que Lacan irá desarticulando en su función en el campo del lenguaje, haciendo parar allí las construcciones fantasmáticas finalistas que el propio analista crea en su construcción, deviniendo resistencias. Lacan hace de entrada intervenir al analista como ocupando una función esencial en la trama, inicialmente intersubjetiva, quien será el responsable de no caer en los espejismos de las idealizaciones construidas por el analizante. La referencia al significante y al significado, dan cuenta de la influencia de la Lingüística de Saussure en sus primeras elaboraciones. Pero como lo menciona Lacan, sus elaboraciones parten de comenzar a separar lo que es del campo de lo imaginario, esa virtualidad construida por Freud y que dan cuenta de la constitución del yo y de sus relaciones libidinales y fantasmáticas, que habían culminado en el análisis de la contratransferencia por los posfreudianos, para arribar a una nueva virtualidad donde aquello se enmarca, es decir, en el campo de lo simbólico, donde otras relaciones se van a estructurar.

Jean-Claude Milner, en el texto “De la lingüística a la Lingüistería” muestra cómo el recorrido de Lacan que se inicia en el año 1953 marca una nueva epistemología, dando por tierra las anteriores. Para Milner, la Lingüística como disciplina “al tomar al lenguaje como dominio (gracias a los refinamientos que Saussure aporta a las definiciones) [...] establecería

propiedades ignoradas antes por ella” (Milner, 2003, pág. 19). Para luego ratificar que “A los ojos de Lacan, se trata de una ciencia galileana tal como Koyré la define; tiene su objeto empírico y radicalmente contingente, como la física...” (Milner, 2003, pág. 20).

Lo que destaca Milner es una postura decisiva de Lacan que lo ubicará en una posición diferente de sus contemporáneos: “Lo que llamo el primer clasicismo de Lacan se inscribe enteramente allí. El programa cientificista de Freud es entonces retomado sobre bases nuevas. La relación del psicoanálisis a la ciencia de la naturaleza es reexaminada, salvo que la noción de naturaleza ha cambiado y que el concepto de ciencia es redefinida” (Milner, 2003, pág. 23). Lacan “como Hércules en el cruce de caminos, encontraba, articulando el inconsciente al lenguaje, dos vías ante él: la vía de la lógica, entendida como medicina que reduce los paralogismos, las oscuridades, en nombre de la significación salvada, y la lingüística, entendida como ciencia galileana, impasible e imparcial entre significación y no-significación” (Milner, 2003, pág. 28).

Freud había abierto una nueva virtualidad al explorar lo que se escapa a la conciencia y que denominó inconsciente. Pero aquello pronto devino un sinfín de demonios oscuros y predecibles, lo que llevó a Lacan a bautizarla como mitología freudiana, principalmente lo ligado a las pulsiones, es decir, a su teoría de la libido. Enmarcado, tal como lo sitúa Milner, en una nueva epistemología, emerge una forma diferente de pensar la realidad humana, principalmente con el registro de lo simbólico.

En “Elementos de Epistemología”, Jacques-Alain Miller establece una lectura precisa de la forma en que Lacan se inmiscuye en el registro de lo simbólico, a partir de la caída del psicoanálisis después de Freud en el oscurantismo de la significación pansexualista: “Lo que genera la ilusión pansexualista, me parece, es que toda la significación en tanto imaginaria es fundamentalmente sexual. Todo lo que se dice y hace sentido termina, siempre, revelando no apuntar sino hacia una significación única que ocupa el lugar de la referencia, referencia que no existe en el lenguaje natural, en la lengua materna, la lengua vulgar, y esta significación, que ocupa el lugar de la referencia que falta, es fundamentalmente fálica” (Miller, 2006, pág. 44). No me adentraré en las particularidades de la significación fálica, pero es importante destacar que ella se encuentra articulada a la falta, de referencia, pero falta también estructural para la elaboración del registro simbólico. Lacan busca desprenderse de las fantasmagorías donde estaba inserto el psicoanálisis para estructurarlo a la altura de la ciencia de la época. Por eso Miller brinda algunas apreciaciones orientadoras, diciendo que “Lacan

intentó formalizar la estructura que sostiene la fenomenología de la experiencia analítica. Evidentemente es una estructura compleja, porque los fenómenos que se producen en la experiencia analítica dan, a primera vista, la impresión de que no pueden estar estructurados, y no obstante la metáfora puede estar estructurada, la metonimia puede estar estructurada, la función del Otro en la delimitación del sentido puede estar estructurada. Es una hazaña si se quiere, en esta hazaña que consiste en captar con el discurso de la ciencia un campo que la ciencia estaba dispuesta a dejar al oscurantismo, es decir, a dejar como refugio de los fantasmas del conocimiento sexual [...] La ciencia supone la disyunción de lo simbólico y de lo imaginario, del significante y de la imagen [...] En este sentido, la teoría científica exigió aferrarse del significante en tanto separado de toda significación imaginaria” (Miller, 2006, pág. 46-47).

Pero no sólo los registros de lo simbólico y lo imaginario estarán expresados en los usos que da del psicoanálisis a partir de la influencia de la lingüística y la lógica, sino que allí comenzará a delinearse un lugar para lo real. Continúa más adelante Miller: “Por un lado, en el discurso de la ciencia, el significante no quiere decir nada en la naturaleza: pero por otro, el significante está allí en la naturaleza organizado según leyes: es por ello que la ciencia siempre está ligada a la idea de que hay un saber en lo real, una red articulada de significantes que funcionan en lo real independientemente del conocimiento que podamos tener de ellos [...] Se comprueba por ejemplo, que ciertas plantas disponen sus hojas según las series de Fibonacci, según el ordenamiento regular de esta serie de números inventada en el siglo XII. ¿Saben de matemáticas las plantas? Todo lo que la física-matemáticas nos enseña es a constatar que hay allí un saber que funciona en lo real” (Miller, 2006, pág. 50).

En el último capítulo retomaré la cuestión de lo real, para articularlo al semblante. Por ahora es posible decir que si para la ciencia hay saber en lo real, para el psicoanálisis se presenta un real en el saber, saber inconsciente. Dicho saber se estructura por completo para Lacan según las leyes del lenguaje, esto es, las de la metáfora y de la metonimia, que quedarán enlazadas a las de la condensación y el desplazamiento elaboradas por Freud respecto de las formaciones del inconsciente. Así comienza su enseñanza en el seminario sobre los escritos técnicos de Freud, contemporáneo del discurso de Roma, intentando hacer entrar aquella fractura inaugurada por Freud en una trama simbólica que se caracteriza por su incompletud.

La estructura simbólica que desarrollará Lacan tiene como escenario lógico el quiebre que representa la cogito cartesiano, donde se inscribe luego el inconsciente freudiano. El viraje metafísico que introduce Descartes hace que el saber se distinga de la opinión. El mundo que nos rodea, el campo empírico de la experiencia, la realidad, no serán lo mismo desde la introducción de la incertidumbre de la existencia. Entonces la ciencia será aquello que se propone calcular la cifra que determina el mundo. Lo que se pone en tensión con esto es nada más y nada menos que el *yo*, en tanto lugar central. Con el descubrimiento del inconsciente se produce el descentramiento de esa figura especular, de la que Lacan rápidamente dará su forma de estructuración y su lugar de desconocimiento, y es lo que abrirá las puertas hacia lo simbólico, con sus reglas y funciones.

3.3 - La realidad del yo y del Otro

Así comienza esa articulación de lo imaginario y lo simbólico, donde en los primeros años de la enseñanza de Lacan predominará el segundo, pero sin desatender lo imaginario. Lacan denuncia la deriva en la que es posible caer si no se tiene en cuenta esa diferencia de registros.

En su “Discurso de Roma”, ubicando el objetivo de la ciencia en su historia, al intentar delimitar lo irreductible del hecho a investigar, dirá que “no es la preeminencia del hecho lo que se manifiesta así, sino la de un sistema simbólico que determina la irreductibilidad del hecho en un registro constituido -el hecho que allí no se traduce de ninguna manera no será considerado un hecho-. La ciencia gana sobre lo real reduciéndolo a señal. Pero ella reduce también lo real al mutismo. Ahora bien, lo real con el que el análisis se enfrenta es un hombre al que hay que *dejar hablar*. Es en la medida del sentido que el sujeto le aporta efectivamente cuando pronuncia el “yo” [je] como se decide si él es o no *aquel que habla*” (Lacan [1953] 2012, pág. 150-151).

La diferencia entre el hecho y el acto de la palabra se establece por el sistema simbólico donde se inscribe, y eso es extensivo, o mejor dicho, esto se extrae del psicoanálisis mismo. Lo real no puede ser captado sino en lo racional, donde resuena la influencia de Hegel. Pero continúa Lacan: “Oigámoslo: escuchemos ese “yo” [je] inseguro, por cuanto tiene que ponerse a la cabeza de esos verbos por los cuales debe hacer más que

reconocerse en una realidad confusa, debe hacer reconocer su deseo asumiéndolo en su identidad: yo amo, yo quiero [...] no depende del sujeto que su ser en consecuencia haya entrado en el engranaje de las leyes del bla-bla-bla [...] a ese orden y a ningún otro pertenece el fenómeno del inconsciente, descubrimiento sobre el cual Freud funda el psicoanálisis” (Lacan [1953] 2012, pág. 151).

En pocas líneas es posible entrever como Lacan establece una diferencia y relaciones entre hechos de la “realidad” y el sistema donde aquello se inscribe. El yo habla, pero principalmente es hablado por el inconsciente, por haberse éste estructurado en un lugar donde lo que predomina son leyes que escapan a la voluntad. Pero además, en el acto de hablar, se produce una duplicación, en principio entre el que habla y el que escucha. Eso es lo que permitirá instaurar la función del analista, en tanto posibilidad de devolver a su lugar la acción de la palabra del sujeto, su verbo. De allí la interrogación Lacaniana por aquel lugar, al que irá construyendo como el lugar del Otro, con mayúsculas, donde la realidad se duplicará en una relación imaginaria entre el yo y su imagen, y entre el sujeto y el Otro: “Porque ¿Dónde situar, por favor, las determinaciones del inconsciente si no es en los marcos nominales en los que se fundan desde siempre, en el ser hablante que somos, la alianza y el parentesco, en esas leyes de la palabra donde los linajes fundan su derecho, en ese universo de discurso donde se mezclan las tradiciones?” (Lacan [1953] 2012, pág. 151). El psicoanálisis entonces no se enmarca en una historia de hechos que hay que constatar por medio de investigaciones policiales, sino de determinaciones inconscientes que es preciso precisar en el acto de la palabra, donde al analista se supondrá un saber acerca de aquello. Ahí es donde se torna fundamental la relación con la ciencia, puesto que el psicoanálisis podrá tener ese lugar en la cultura en tanto haga validar su saber. Entonces, para Lacan “Los conceptos del psicoanálisis se captan en un campo del lenguaje, y su dominio se extiende tan lejos como una función de aparato, como un espejismo de la conciencia, como un segmento de un cuerpo o de su imagen, un fenómeno social, una metamorfosis de los símbolos mismos pueden servir de material signifiante para lo que el sujeto del inconsciente tiene para significar. Tal es el orden esencial en el que se sitúa el psicoanálisis, y que llamaremos de aquí en adelante el orden simbólico” (Lacan [1953] 2012, pág. 153).

Predominio de lo simbólico entonces, en los inicios de la enseñanza de Lacan, lo que se sostendrá de sus investigaciones filosóficas y antropológicas, así como en su entusiasmo por sus estudios de matemática, lógica, y todo aquello de cuanto pudo servirle para hacer avanzar al psicoanálisis. Es esto lo que constituyó el potencial, donde resuena la raíz de lo

virtual, para que el psicoanálisis se sostenga en un lugar preponderante como saber en la cultura, más allá de las incesantes formas en que iba apareciendo una psicología que se pretendía, y lo hace aún, más realista, como ser la psicología conductista, donde al comportamiento humano, despojando a la conciencia como tábula rasa, es necesario controlarlo mediante acciones “reales”. En ese lugar vendrá más adelante la teoría cognitiva, que de la mano de las neurociencias, intentará ubicar en el cerebro, las determinaciones que se escapan al entendimiento. Ya en sus inicios, en su “Discurso de Roma”, Lacan sitúa que no se trata de un acto de conciencia, de hacer consciente lo inconsciente, de darle claridad a las profundas oscuridades que habitan en la realidad, sino de estructurar lo que se escapa en un acto de palabra, para cifrar lo que se pierde. También debatirá con el psicoanálisis de su época: “Buena parte de una psicología pretendidamente analítica ha sido construida sobre esta confusión (se refiere a la confusión entre las formas de desciframiento y la sobredeterminación de los síntomas): la primera propiedad sin embargo está ligada esencialmente a la plurivalencia de las intenciones de la frase determinada por su contexto; la otra, al dualismo del significante y del significado en tanto que repercute virtualmente de manera indefinida en el uso del significante” (Lacan [1953] 2012, pág. 154). No dejaré de destacar el uso de la palabra “virtualmente” que realiza Lacan en ese párrafo, puesto que, lejos de forzar el sentido, permite vislumbrar el lugar hacia donde se dirige esta tesis, es decir, a separar la experiencia del psicoanálisis de una experiencia que se reduzca a la realidad pretendidamente empírica. En el recurso a la Lingüística de Saussure ya hay una duplicación de la realidad entre significado y significante, que luego le permitirá a Lacan establecer la primacía del significante. Pero la idea de “imagen acústica” para dar cuenta del significante en Saussure ya vislumbra en su estructura una virtualidad de lo acústico. Ello redoblado por el significado, al que se le dará lugar de concepto.

Pero lo que Lacan concluye es que el psicoanálisis no puede ir por el camino de extinguir las necesidades regresivas por vías imaginarias, sino en la resolución de las exigencias simbólicas que Freud descubre en el inconsciente. Y ello se producirá restituyendo a su lugar, el valor de la palabra. Palabra que no quedará recubierta en su empiria a constatar, sino en un campo de lenguaje donde encontrará su resorte.

Por otro lado, lo que llama la atención de Lacan es la vuelta de los psicoanalistas a una “realidad presupuesta” plagada de superstición. Y es por haber encontrado ese sendero por el que transitaba la práctica analítica, que puede explicitar el lugar de lo imaginario y de lo simbólico: “la noción de *yo*, que Freud demostró especialmente en la teoría del narcisismo

como resorte de todo enamoramiento y en la técnica de la resistencia en tanto soportada por las formas patentes de la denegación, muestra de la manera más precisa sus funciones irrealizantes: espejismo y desconocimiento. Lo completaba con una génesis que claramente sitúa al *yo* en el orden de las relaciones imaginarias y muestra en su alienación radical la matriz que especifica como esencialmente intrasubjetiva la agresividad interhumana” (Lacan [1953] 2012, pág. 157).

Espejismo y desconocimiento, se ligan a la agresividad. formas de paroxismos del sujeto que comienza a emerger en las conceptualizaciones lacanianas, en ese desdoblamiento virtual de la realidad, estableciendo los dos pares del primer tiempo de su enseñanza: *a-a’/sujeto-Otro*.

Oscar Masotta, quien supo introducir la enseñanza del psicoanálisis lacaniano en la Argentina, en una lectura introductoria, comienza por establecer ese vínculo entre lo imaginario y lo simbólico, haciendo hincapié en cómo el esfuerzo de Lacan es mostrar, a través de su interés por las disciplinas de la época, el necesario uso de lo simbólico para explicar el inconsciente y el dispositivo analítico. En referencia al uso del significante lacaniano, Masotta dirá que “Lacan llama la atención sobre las propiedades del lenguaje humano y cuando emplea la palabra ‘mensaje’ se refiere al grupo de relaciones que definen el campo de aplicación de su doctrina. En su núcleo esas relaciones no se refieren a las que unirían enunciado con objetos empíricos. En Lacan, como en Freud, el ‘examen de la realidad’ es correlativo de un desdoblamiento, de una duplicación del campo de las representaciones” (Masotta, 1999, pág. 16). No se trata entonces de objetos empíricos, sino de un campo virtual donde se pueden hacer lectura de las relaciones. Hay una separación de la palabra y el objeto, así como para Freud había una separación entre representación de palabra y representación de cosa, pero al hablar de representación ya establecía una distancia potencial que es lo que interesa para esta tesis. Por eso, retomará Masotta, el objeto es más bien el objeto perdido. Pero vuelve a la pregunta de quién habla y a quién habla, punto ya formulado por Lacan en el Discurso de Roma. El desdoblamiento que Masotta refiere es la de lo imaginario y lo simbólico: “Jamás se llegaría a comprender la repetición simbólica -enseña Lacan- si no se abandona el pensamiento del dos hacia el tres [...] El postulado que engloba todos los teoremas del álgebra lacaniano afirma que el pasaje del dos al tres (o a un tres que incluye al dos) arrastra un cambio de registros: el abandono del registro imaginario por el registro de lo simbólico” (Masotta, 1999, pág. 26-27). Es importante resaltar lo que Masotta destaca de Lacan, puesto que es posible que una vez introducidos los conceptos, nos

olvidemos que responden a una necesidad. Porque, como dice Masotta, “no se trata de describir las propiedades constitutivas del objeto de la experiencia, ni de averiguar de qué está hecho, sino de tomar distancia con respecto al campo de la experiencia (percepción e imaginación caen, para el caso de Lacan, en el interior de sus límites) para acceder más bien a las reglas y al régimen que hicieron posible su aparición” (Masotta, 1999, pág. 36).

Se refiere Masotta a la introducción del registro de lo simbólico, donde “El desdoblamiento del otro en otro (con minúsculas) y Otro (con mayúsculas) comenta el cambio de registro. el Otro es desde entonces el Otro simbólico. ¿Pero quién o qué es este Otro Simbólico? [...] el Otro es en primer lugar la estructura [...] El Otro es así un lugar, esto es, un sitio no espacial” (Masotta, 1999, pág. 71).

3.4- Pregnancia de lo imaginario

En el Seminario 1 “Los escritos técnicos de Freud”, Lacan dedica una parte importante a explicitar lo que llamará “la tópica de lo imaginario”, donde el “yo” y su relación a la imagen y al narcisismo será lo primordial. Para ello recurrirá a un modelo virtual, al esquema óptico, para demostrar cómo es que se construye la imagen en la que el yo se constituye y se refugia como lugar de desconocimiento. Y ya en esta pequeña introducción emerge la duplicidad de lo real y lo virtual, expresado en la constitución de la imagen, así como el esbozo de lo que luego será el sujeto. Lacan parte de los estudios de etología, ligados a las formas en que se entremezclan las especies en sus formas de reproducción, lo que conduce a las formas de presentación de lo sexual. De allí llegará al estudio del instinto, y comenzará a trasladar esas preguntas al campo de la psicología. En la clase del 24 de marzo de 1954, titulada “Los dos narcisismos”, emerge una pregunta: “¿Cuál es en efecto el soporte del instinto sexual en el plano psicológico? [...] No es la realidad del compañero sexual, la particularidad de un individuo, sino algo que tiene una estrecha relación con lo que acabo de llamar el tipo: a saber, una imagen [...] El embrague mecánico del instinto sexual está cristalizado entonces, esencialmente, en base a una relación de imágenes, en base a una relación –llegó aquí el término que esperaban– imaginaria [...] La pulsión libidinal está centrada en la función de lo imaginario” (Lacan [1953-1954] 2004, pág. 188). Hay algunas cuestiones a destacar de esta cita. Por un lado, la separación entre el individuo y la imagen, lo

que introduce una distancia. Luego, la introducción, que Lacan marca como esperada por los oyentes del seminario, de lo imaginario. Y en tercer lugar, la dirección que toma lo pulsional freudiano al quedar ubicado en una función imaginaria.

Para explicar la función de lo imaginario, Lacan recurrirá a la virtualidad del esquema óptico, donde hará uso del florero y el espejo, para abordar el fenómeno del ramillete invertido, en el llamado esquema de los dos espejos. Intentando diferenciar un primer y un segundo narcisismo, el primero ligado a una mítica relación del sujeto con su organismo organizando su mundo, marcando lo que sería para Lacan, el sentimiento que tiene el ser humano con su propio cuerpo. Sin embargo, en la relación del sujeto con los otros, utiliza ya no la imagen real que se proyecta en el espejo, sino más bien la imagen virtual que resulta de la experiencia en el espejo: “En el hombre, por el contrario, la reflexión en el espejo manifiesta una posibilidad noética original, introduce un segundo narcisismo. Su *pattern* fundamental es de inmediato la relación con el otro. El otro tiene para el hombre un valor cautivador, dada la anticipación que representa la imagen unitaria tal como ella es percibida en el espejo, o bien en la realidad toda del semejante, El otro, el alter ego, se confunde en mayor o menor grado, según las etapas de la vida, con el *Ich-Ideal*, ese ideal del yo constantemente invocado por Freud. La identificación narcisista –la palabra identificación, indiferenciada, es inutilizable– la del segundo narcisismo es la identificación al otro que, en el caso normal, permite al hombre situar con precisión su relación imaginaria y libidinal con el mundo en general” (Lacan [1953-1954] 2004, pág. 193). El patrón entonces de la identificación narcisista, esa virtualidad que introduce Lacan en la estructuración del yo, es la relación especular con el otro. La identificación implica además que salen del campo todo tipo de referencia empírica, puesto de lo que se trata no es de una realidad objetiva sino de la construcción de una imagen que habilitará un funcionamiento del yo.

En el año 1955, a la altura de su segundo seminario, Lacan introduce, a través de un esquema que llevará el título de esquema L., la diferencia entre la función imaginaria del yo y el discurso del inconsciente. De a poco, por cuestiones didácticas, Lacan se sirve de diferentes esquemas, luego serán modelos o grafos, para intentar dar cuenta de la estructura de lo subjetivo en su relación con la experiencia analítica. Así como Freud había recurrido a esquemas para intentar dar cuenta, por ejemplo del sueño, utilizando el denominado “esquema del peine”, donde expresaba su modelo del aparato psíquico, Lacan recurre primero al modelo del esquema óptico para expresar sus ideas en torno a la construcción de la imagen y del narcisismo, y luego comenzará a experimentar con el esquema L. Vemos que necesita

recurrir a una virtualidad para explicar lo que arroja la experiencia analítica, y de donde surgirá algo que va más allá de cualquier tipo de experiencia empírica, esto es, a la construcción de la relación entre el sujeto y el Otro (con mayúsculas).

Casi hacia el final del segundo seminario, dedicado al Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, en el capítulo XIX, hará la “introducción del gran Otro”, donde retoma el esquema L. Lacan abre el paraguas para decir que va a proponer un pequeño esquema que ilustra los problemas, destaquemos éste término, los problemas suscitados por el yo y el otro y por la palabra y el lenguaje, es decir, lo que había abordado en profundidad en su Discurso de Roma. Pero, dice Lacan, “Este esquema no sería un esquema si presentara una solución. Ni siquiera es un modelo. Es sólo una manera de fijar las ideas, que una imperfección de nuestro espíritu discursivo reclama” (Lacan [1954-1955] 2004, pág. 364-365). Intenta despejar lo imaginario y lo simbólico, y para ello localiza al yo, por entero, en lo imaginario. No dice que el yo es tal cosa palpable, experimentable. Se plantea la pregunta: “¿Qué sabemos respecto al yo? ¿Es real el yo, es una luna, o una construcción imaginaria? [...] es una construcción imaginaria [...] Si no fuera imaginario no seríamos hombres, seríamos lunas. Lo cual no significa que basta con que tengamos ese yo imaginario para ser hombres”. (Lacan [1954-1955] 2004, pág. 365). Y allí introduce el esquema, haciendo el reparto de elementos. Y con ello da cuenta de aquello otro que falta para que seamos hombres, el lenguaje y la palabra. Primero indica que se trata de la función del sujeto analítico como un sujeto que no es total, sino más bien una abertura, un sujeto que no sabe lo que dice, pero que se ve como un yo, a partir de la construcción de su imagen como proyección de otra imagen, de la imagen del otro: “Tenemos, pues, el plano del espejo, el mundo simétrico de los *ego* y de los otros homogéneos. De él debe distinguirse otro plano, que llamaremos el muro del lenguaje” (Lacan [1954-1955] 2004, pág. 366).

La idea misma de “personas reales” entra en cuestión a partir de las construcciones que, tomando las referencias acerca de la identificación que ya había elaborado Freud, comienza a introducir en esa relación entre el yo y los objetos, entre el yo y sus semejantes, ya que “no pudiendo saber lo que hay en el campo donde se sostiene el diálogo concreto, se las ve con cierto número de personajes [...] El sujeto no sabe lo que dice, y por las mejores razones, porque no sabe lo que es. Pero se ve [...] a causa de la índole fundamentalmente inacabada del *Urbild* especular, que no sólo es imaginario sino ilusorio” (Lacan [1954-1955] 2004, pág. 366-367). El trabajo del análisis entonces será, en este primer tiempo de la enseñanza de Lacan, algo que permitirá ir hacia el otro lado del muro del lenguaje, al

encuentro de un Otro verdadero, a través de lo que llamará “la vivencia inefable”. Lejos estamos de cualquier forma de realidad empírica posible. Ese Otro se constituye como una virtualidad, pero no sobre una realidad, sino sobre otra virtualidad: “Si se forman analistas es para que haya sujetos tales que en ellos el yo esté ausente. Este es el ideal del análisis, que, desde luego, es siempre virtual. Nunca hay un sujeto sin yo, un sujeto plenamente realizado, pero es siempre lo que hay que intentar obtener del sujeto en análisis”. (Lacan [1954-1955] 2004, pág. 369).

A partir del esquema óptico y del esquema L, Lacan irá utilizando diferentes esquemas, en principio para dar cuenta de cómo y de qué manera se juega la escena analítica. Justamente, hablar de escena analítica nos saca de una vertiente de realidad empírica. Así llegará más adelante a la elaboración de grafos, hasta comenzar a usar los modelos topológicos que multiplicarán las formas de exponer el lazo del sujeto al Otro y a lo real.

CAPÍTULO 4

En torno a la ficción

4.1 - Un Otro ficcional

Entrelazado con el movimiento inaugurado por Freud a partir del descubrimiento del inconsciente, abordado entre otras cosas por las fantasías, tal como fue situado en el primer y segundo capítulo, para luego encontrar una forma en lo que respecta a la realidad humana como la articulación entre lo imaginario, lo real y lo simbólico, es que avanzamos hasta ese lugar que carece de identidad con cualquier realidad material que se le quiera otorgar, y que ya en el esquema L. de Lacan, constituye el lugar del Otro. Se trata de un Otro virtual, presto a funcionar en el campo del lenguaje en su relación con la palabra. Ya no se trata aquí del espejismo del yo, sino de una estructura marcada por la falta y por la falla.

En el seminario sobre las psicosis, Lacan dirá que “antes de hablar del otro como algo que se coloca o no a cierta distancia, que somos o no capaces de abrazar, de estrechar, incluso de consumir en dosis más o menos rápidas, se trataría de saber si la fenomenología misma de la forma en que las cosas se presentan en nuestra experiencia no obliga a un abordaje diferente y, precisamente, el que adopto cuando digo que el Otro debe ser considerado primero como un lugar, el lugar donde se constituye la palabra” (Lacan, 1955-1956, 1995, pág 391).

Continuará luego su recorrido a lo largo de los seminarios, explorando a ese Otro en tanto lugar de la palabra, pero también en tanto estructura significante. Expresiones tales como tesoro de los significantes o el significante de la falta en el Otro, dan cuenta de una estructura que presenta una particularidad: no ser completa. Más adelante en su enseñanza, Lacan dirá también que no hay Otro del Otro.

Para los fines de la presente tesis, es importante detenerse en el juego al que Lacan nos introduce, porque desde estos esquemas, donde el Otro comienza a tener un protagonismo así como el sujeto, comenzó luego a incursionar con figuras más complejas, tomadas de las matemáticas, principalmente de la topología. Una de ellas será el uso de la teoría de grafos, a la cual se abocará de lleno en el Seminario 6 “El deseo y su interpretación”. La teoría de grafos cuenta con una explicación didáctica en el libro de Claudi Alsina “Mapas del metro y redes neuronales”, donde plantea que “la extraordinaria belleza de los grafos reside en su simplicidad, ya que se trata de unos puntos y unas líneas entre esos puntos. Pero lo realmente sorprendente es la potencia que la reflexión sobre estos esquemas puede tener” (Alsina, 2011, pág. 13). Es lo que hace Lacan, utilizar un Grafo, al que va construyendo de a poco, punto por punto, desplegando las líneas, para volcar allí sus conceptos psicoanalíticos: deseo, pulsión, castración, fantasma, etc.

El primer modelo de grafo se retrotrae a 1736, donde el matemático Leonhard Euler intenta explicar el armado urbano de Königsberg, ciudad que estaba dividida en cuatro partes, conectada por siete puentes, por donde pasaba un río. El desafío del matemático era dilucidar de qué manera una persona podía caminar por los siete puentes sin pasar en ningún momento por un mismo lugar. Para ello delinea un sistema a base de puntos y líneas para armar el trazado, constituyendo el principio de una teoría matemática, la teoría de grafos. Dice Alsina: “A lo largo del siglo xx la teoría de grafo se desarrolló enormemente tanto en el ámbito matemático como en el de sus aplicaciones en todos los campos, desde la investigación operativa para hallar soluciones óptimas a los problemas de planificación, hasta las ciencias sociales, la arquitectura, el urbanismo, la ingeniería y muy especialmente las ciencias de la computación, la telecomunicación, etc. Matemáticamente, los grafos están ligados hoy a la combinatoria, a la llamada matemática discreta, a la topología, a la teoría de los algoritmos, a la teoría de los nudos, etc.” (Alsina, 2011, pág. 18). Habría que agregar entonces que la teoría de grafos también fue importante para un psicoanalista como Jacques Lacan, quien extendió también su interés por las citadas ciencias de la computación, la topología y la teoría de los nudos.

El grafo utilizado por Euler sitúa claramente el interés de ésta tesis, puesto que se trata del uso de una virtualidad para explicar algo que podríamos llamar una realidad. Sin embargo, cabría la pregunta también del uso de los puentes como la construcción de un objeto que se suma a cierta naturalización de la realidad. Es por eso que sería difícil situar la experiencia analítica simplemente como un encuentro entre dos personas donde se habla,

intentando hacer de ello una realidad. La experiencia analítica precisa de otro tiempo, incluido, el análisis del analista y su formación teórica, así como el tiempo de lectura de la experiencia.

Para Freud, el abordaje analítico del inconsciente implicaba acercarse a ese montaje que llamará la Otra escena. Esa otredad, abierta principalmente en las vías que conducen al sueño, y que luego permitirá su desplazamiento al chiste y a los actos fallidos, es una virtualidad antecedente del concepto de gran Otro en Lacan. Ese mundo de ficciones que copan la escena analítica, encontrarán una estructura articulada al concepto de significante. Si el Otro es el lugar constitutivo de la palabra como función, es porque ella se halla ligada a la estructura significante, donde el sujeto hallará también su lugar.

Tomaremos algunas referencias de Lacan de los Seminarios 6 y 7, “El deseo y su interpretación” y “La ética del psicoanálisis”, respectivamente, para abordar el modo en que lo ficticio se articula al Otro, donde emergerá la referencia a la cosa freudiana por un lado, al Otro en tanto estructura y al deseo articulado al sujeto, para concluir en el Fantasma.

El Seminario 7 de Lacan está dedicado a trabajar la ética del psicoanálisis, en la cual el deseo cobra un lugar preponderante. Pero no se trata de cualquier deseo, sino del deseo del analista. Sin embargo, para ello deberá llevar a cabo un recorrido por lo que implica una experiencia analítica. Las figuras de analizante y analista, por momentos se confunden, puesto que para estar en el lugar de analista habrá que primero hacer la experiencia de analizante, para así estar advertido de las ficciones que comandan la vida.

4.2 - Una ética realmente ficcional

En el programa que se propone Lacan en el seminario 7, incluido dentro de la primera clase, plantea que la ética del psicoanálisis se halla intrínsecamente relacionada con la demanda del enfermo y con la respuesta que se espera, y que ello presenta problemas morales: “Nuestra experiencia nos condujo a profundizar, más de lo que nunca se había hecho hasta entonces, el universo de la falta” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 10). Parte de “la falta”, que en el campo jurídico se liga a la ley y a la culpabilidad, tal como Freud había trabajado el sufrimiento del neurótico, principalmente el del obsesivo. Repercuten allí la idea de castigo,

asesinato, obligación e ideal. Esto conduce entonces al sentimiento de culpa: “Ciertamente, si no formamos parte de quienes intentan amortiguarla, desdibujarla, atenuarla, es porque instantáneamente nos vemos referidos, remitidos a ella, por nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo, el análisis sigue siendo la experiencia que volvió a dar al máximo su importancia a la función fecunda del deseo como tal” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 11-12) .

Lacan traza una línea que va de la Demanda, de la respuesta que se espera, al deseo. Dirá que “Para delimitar la originalidad de la posición freudiana en materia de ética, es indispensable destacar un deslizamiento, un cambio de actitud en la cuestión moral como tal” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 20). Haciendo un rodeo por el concepto de Soberano Bien de Aristóteles y de lo que llama “la ficción hegeliana” del amo y del esclavo, llega al concepto de ficticio de la mano de Bentham. Siguiendo a éste último, Lacan aclara que siempre se quiso oponer ficticio a real en las tradiciones filosóficas, pero plantea que para el psicoanálisis, siguiendo a Freud, las cosas se presentan de otra manera. Dice entonces que “*Fictitious* no quiere decir ilusorio, ni, en sí mismo, engañoso. Está lejos de poder ser traducido por ficticio [...] *Fictitious* quiere decir ficticio, pero en el sentido en que ya articulé ante ustedes que toda verdad tiene una estructura de ficción. El esfuerzo de Bentham se instaura en la dialéctica de la relación del lenguaje con lo real para situar el bien [...] del lado de lo real. En el interior de esa oposición entre la ficción y la realidad viene a ubicarse el movimiento de vuelco de la experiencia freudiana [...] Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino, hablando estrictamente, lo que llamamos lo simbólico” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 22).

Una vez más ponemos a prueba cualquier realidad que se pretenda verdadera, y separamos también la ficción de lo engañoso. Destacaremos y retomaremos más adelante ésta idea que se presenta con claridad para Lacan, de que la verdad tiene una estructura de ficción.

La pregunta por la respuesta del analista entonces será situada en función de la idea de inconsciente que podamos instituir. En esto Lacan es preciso: “Que el inconsciente esté estructurado en función de lo simbólico, que lo que el principio del placer haga buscar al hombre sea el retorno de un signo, que lo que hay de distracción en lo que conduce al hombre sin que lo sepa su conducta, o sea lo que le da placer porque es de algún modo una eufonía, que lo que el hombre busca y vuelve a encontrar, sea su huella a expensas de la pista —es esto aquello cuya importancia toda hay que medir en el pensamiento freudiano, para poder también concebir cuál es entonces la función de la realidad” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 22).

Buscando un signo se encuentra una pista, virtualizando la respuesta, sin que por ello lo real desaparezca. Es por esa huella donde lo ficticio se constituirá, ligado a un concepto que viene a retomar, pero para realizar un uso diferente, las ideas freudianas de fantasía trabajadas en los primeros capítulos, esto es, el concepto de fantasma.

4.3 - Das ding

Finalizando la presentación del programa del seminario 7, Lacan destaca que las formas en que se organizan las ficciones del deseo permiten dar cuenta de las fórmulas del fantasma, articulado al deseo como deseo del Otro, tal cómo lo había explicitado en su seminario 6. Vayamos entonces a algunas referencias de dicho seminario, para percibir la articulación que vamos trazando entre ficticio, verdad, deseo y fantasma, midiendo la función de la realidad, y de lo virtual que instaura la experiencia analítica.

El apartado denominado “La dialéctica del deseo”, comienza con el capítulo XX, cuyo título es “El fantasma fundamental”. Recordemos que el Seminario 6 está dedicado al armado del grafo del deseo, mencionado anteriormente, donde Lacan va estableciendo una estructura virtual donde hace jugar los conceptos del análisis. En el capítulo XX encontramos algunos indicadores de lo que hará avanzar en su seminario 7. Nos dice allí: “La cosa freudiana es el deseo. Así es al menos, como nosotros la enfocamos este año, por hipótesis, pero sostenidos como estamos por la marcha concéntrica de nuestra búsqueda precedente” (Lacan [1958-1959] 2014, pág. 396). Lacan realiza un planteo respecto de “la cosa freudiana” y la liga al deseo, pero en el Seminario 7 dará algunos pasos para introducir una gran virtualidad del psicoanálisis lacaniano, el goce. Luego de presentar su programa sobre “la ética del psicoanálisis”, llevará a cabo una “Introducción de la Cosa”. Retornando a una lectura del “Proyecto de una Psicología para Neurólogos” de Freud, donde extraerá el concepto de Das Ding, Lacan expondrá qué tipo de realidad es la que Freud aborda. Se pregunta entonces: “¿Se trata de la realidad cotidiana, inmediata, social? ¿Del conformismo con las categorías establecidas, con los usos aceptados? ¿De la realidad descubierta por la ciencia o de aquella que aún no lo está? ¿Es la realidad psíquica?” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 31). La respuesta será que la realidad que le interesa al psicoanalista está en la realidad psíquica, y que la misma se halla ligada a la verdad y al deseo: “En primer término, se puede

decir que la búsqueda de una vía, de una verdad, no está ausente de nuestra experiencia. ¿Pues qué es lo que buscamos en el análisis si no una verdad liberadora? [...] Si la verdad que buscamos es una verdad liberadora, es una libertad que vamos a buscar en un punto de ocultamiento de nuestro sujeto. Es una verdad particular” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 34-35). Se trata del deseo como voto, como Wunsch. “Ese *Wunsch* lo encontramos en su carácter de particular irreductible, como una modificación que supone como única normativización la de una experiencia de placer o de pena, experiencia última de la que brota y a partir de la cual se conserva en la profundidad del sujeto bajo una forma irreductible” (Lacan [1959-60] 2005, pág. 35). Dos cosas importantes son necesarias señalar. Por un lado, que se trata de la búsqueda de una verdad, sin descuidar que dicha verdad tiene estructura de ficción. Por otro lado, la realidad que a Freud le interesa es la del deseo, o el deseo considerado como una realidad.

Ahora bien, el capítulo IV del seminario 7 lleva como título “Das Ding”. Así como había planteado en el seminario 6 que la cosa freudiana era el deseo, aquí albergará un lugar diferente para la cosa, para llevarla al campo de la satisfacción, es decir, del goce. Das Ding, La Cosa, permitirá mostrar de qué manera el principio de realidad del que habla Freud nada tiene en común con la realidad material o concreta en la que creemos estar inmersos, y ubica allí La Cosa, en tanto “El hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad [...] Ese mundo exterior es la cosa con la que tiene que arreglárselas y con la cual, desde que hay hombres, que piensan e intentan una teoría del conocimiento, intentó arreglárselas ” (Lacan [1959-60] 2005, pág.62). Así Lacan establece una diferencia fundamental, en tanto irá ubicando el deseo del lado del principio del placer, y Das Ding, en tanto experiencia de satisfacción, queda ligada al principio de realidad, haciendo emerger la paradoja del goce a través de la acción moral.

Pero retomemos el camino iniciado por Lacan en el capítulo del seminario 6, dedicado al Fantasma Fundamental. El deseo allí es explorado como un trastorno, como un tormento, como un accidente, contrario a todo hedonismo: “Bajo ningún concepto podemos considerar que el deseo funcione de manera reducida, normalizada, conforme a las exigencias de una suerte de preformación orgánica que llevaría por vías trazadas con antelación y a las cuales habríamos de reconducirlo cuando se aparta de ellas [...] Al revés de lo que una idea armónica, optimista, del desarrollo humano podría a fin de cuentas llevarnos a suponer, no hay ningún acuerdo preformado entre el deseo y el campo del mundo”. (Lacan [1958-59] 2005, pág. 397-398). Nos encontramos con una manera de presentar al deseo como

disruptivo, rompiendo con la realidad, con el mundo. Es lo que más adelante hará cambiar de rumbo, cuando introduzca la satisfacción vinculada a Das Ding. Lo delimitará muy bien el matema que Lacan utiliza para enmarcar el Fantasma: $\$ \diamond a$. La pregunta que surgirá entonces es ¿Qué queda del lado del principio del placer y qué queda del lado del principio de realidad?

Ahora bien, estamos en un momento bisagra de la conceptualización lacaniana respecto de ir diferenciando qué es la realidad ligada al deseo, pero también cómo ubicar ahí lo imaginario, lo real y lo simbólico.

Por eso Lacan en el Seminario 6, en el capítulo antes señalado dedicado al Fantasma Fundamental, buscará encarrilar su lectura principalmente hacia lo simbólico, algo que ya venía realizando desde sus primeros seminarios, pero ahora localizando un elemento que luego tendrá una vuelta, esto es, el objeto a .

Y en primer lugar, cuestiona los planteos realizados en el campo del psicoanálisis hasta ese momento, que proponían una cierta “realidad” del deseo, una especie de maduración, tomando como modelo lo planteado por Freud desde “Tres ensayos para una teoría sexual” respecto a una supuesta evolución de la libido. Dice Lacan: “Cuando consideramos que la realidad conoce un desarrollo paralelo al de los instintos –y ésta es sin duda la posición más comúnmente aceptada–, desembocamos en extrañas paradojas que no dejan de tener repercusiones en la práctica” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 402). ¿Cuáles son esas repercusiones de las que nos habla Lacan? No pueden ser otras que las de confundir el deseo con alguna especie de naturalidad inherente a la materialidad más concreta de las cosas: “Decir que el deseo se inscribe en un orden del mismo género que el de la realidad, que es del mismo orden que la realidad, que es por entero articulable y asumible en términos de realidad –formulaciones, todas éstas, que hoy en día se encuentran en la teorización analítica más cotidiana–, implica la siguiente paradoja, a saber, que la maduración del deseo es lo que permite al mundo culminar en su objetividad. Esta proposición forma parte, en mayor o menor medida, del credo de cierto análisis” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 402).

Es importante la referencia al credo, puesto que esa pretendida objetividad no hace más que hacer entrar al psicoanálisis en el campo de las creencias, es decir, lleva a ubicarlo en las vías de una religión. Podríamos preguntarnos en este punto si no se trata también de una virtualidad, en tanto toca la idea potente de Dios. La cuestión entonces es ver cómo se mueve un psicoanalista en la virtualidad de su práctica para no caer en las tentaciones del

credo. Es por eso que Lacan va realizando cuestionamientos a sus planteos, emergiendo nuevas vías cada vez con una complejidad diferente, pero evitando siempre quedarse en lugares absolutos.

4.4 - Aproximación al objeto

Respecto de la realidad, planteará que la complejidad se halla en el abordaje de lo que llamamos “objeto”, y la relación que puede establecer el sujeto con dicho objeto. Y se adentra de lleno en la “fórmula simbólica” que da forma a lo que denominó “fantasma fundamental”. Entonces vemos cómo para Lacan “esa es la forma verdadera de la pretendida relación de objeto, y no la manera en que ésta ha sido articulada hasta aquí [...] En él se encuentran dos términos, cuya doble relación entre uno y otro constituye el fantasma. Esa relación se complejiza en la medida en que el sujeto se constituye como deseo en una relación tercera con el fantasma” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 405). Si hay una forma de instaurar una virtualidad para el psicoanálisis, podría ser justamente ésta donde el sujeto se constituye como deseo en el fantasma. Es decir, se constituye en la perspectiva de la falta. Y además en una relación tercera, puesto que también juega su partida el Otro, en tanto “la cuestión se basa por entero en lo que ocurre en el Otro, en la medida en que ése es para el sujeto el lugar de su deseo” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 406). El Otro, en tanto virtualidad, puesto que no lo encontramos en ninguna realidad tangible, es el lugar donde la falta se constituye para el sujeto: “Ahora bien, en el Otro, en ese discurso del Otro que es el inconsciente, algo falta al sujeto” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 406). Entonces en este interjuego se adiciona el inconsciente como discurso del Otro. Así como para Freud, más allá de sus pretendidos esquemas para darle algún sostén real, lo inconsciente es un sistema en cuyo funcionamiento se articula el deseo, para Lacan, se halla también ligado a un sistema simbólico: “Por la estructura misma que instaura la relación del sujeto con el Otro en calidad de lugar de la palabra, algo falta en el nivel del Otro. Lo que allí falta es precisamente lo que permitiría al sujeto identificarse como el sujeto del discurso que él sostiene. Por el contrario, en la medida en que ese discurso es el discurso del inconsciente, el sujeto desaparece en él” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 406). Lo que permitiría al sujeto un lugar de identificación, para convertirse en amo de lo que dice, amo del discurso que sostiene, sería encontrar un elemento que diera lugar a una verdad, a una realidad incuestionable, tangible, concreta. Pero sin

embargo, lo que Lacan deja en claro, es que el sujeto más que producir su discurso, es producto de él. Y que en el discurso del inconsciente, desaparece en tanto tal.

Sin embargo, Lacan intentará ubicar algo que se constituya como real, pero real dirá en tanto vivo, algo que no sea un sujeto para designar al sujeto. Y para hacer ingresar eso diferente al sujeto recurrirá al concepto de castración: “El sujeto, al pagar el precio necesario para esa localización de sí mismo en calidad de desfalleciente, es introducido así a la dimensión siempre presente cada vez que está en juego el deseo: tener que pagar la castración” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 406). Entonces, el “sí mismo” del sujeto es desfalleciente, sin fuerza, caído. Y en él se juega la pérdida. Pero ¿Qué pérdida? Dicha pérdida quedará articulada a otra virtualidad, es decir, al falo. Pero antes de llegar a ese punto, es necesario pasar por aquello diferente del sujeto, aquel elemento real del sujeto que es el objeto *a*: “En el plano del inconsciente [...] Esa *a*, que no es un símbolo sino un elemento real del sujeto, es lo que interviene para sostener el momento -en el sentido sincrónico- en que el sujeto no logra designarse en el nivel de la instancia del deseo” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 407). Queda por despejar qué sería ese elemento real, y de qué tipo de real se trata, puesto que no se trata de la realidad en tanto experiencia empírica, sino algo que se juega en relación al Otro. Para Lacan se trata de algo real, cuyo influjo se juega en una relación imaginaria, pero que es elevada a una función significante. Entonces diferencia el objeto *a* como efecto de la castración, y lo que es elevada a una función significante, del objeto de la castración, el falo, como lugar de la falta: “Lo vemos aparecer en lo que la vez pasada denominaba la falofonías artificiales del análisis. También allí el análisis revela haber sido una experiencia original, absolutamente única, ya que no hubo en el pasado ninguna especie de alquimia, terapéutica o no, en la cual hayamos visto aparecer el falo. En Jerónimo Bosch vemos toda clase de miembros dislocados. O también está el *flatus*, nada menos que oloroso, en que Ernest Jones creyó tener que encontrar el prototipo del Espíritu Santo. Todo es exhibido en imágenes de lo más manifiestas, pero ustedes pueden observar que no se ve el falo con frecuencia. Nosotros lo vemos, y también captamos que no es fácil designar que esté aquí o allá” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 407). No es fácil entonces ubicar, en el discurso del sujeto, dónde se localiza la falta, dónde se localiza aquello que es efecto de la castración y que se articula al falo como objeto de la castración. Por eso, el lugar donde podremos verlo es en esa fórmula simbólica que es el fantasma, en este momento de la enseñanza de Lacan: “En la medida en que el sujeto es deseo, está ante la inminencia de la relación castradora. Lo que da su sostén a la posición de ese sujeto es, como les dije, el objeto en el fantasma, que es la

forma más acabada del objeto” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 409). En el Capítulo 3 hemos abordado la manera en que Lacan ubica la realidad humana, con sus tres registros, lo imaginario, lo simbólico y lo real. Hemos visto la preeminencia que da a lo simbólico por sobre lo imaginario, dejando un poco de lado lo real, que va entrando en escena a lo largo de su enseñanza. En éste capítulo hemos podido comprobar cómo ingresa lo real al campo del significante, elevado a estatuto de significante por la operación de la castración.

Para establecer la emergencia del objeto *a*, Lacan se ve forzado a utilizar una estructura diacrónica, pero aclarando que no se trata de una génesis evolutiva, sino más bien de una dialéctica entre el sujeto y el Otro como lugar de la palabra, articulado a la Demanda. El Otro real, dirá, de ninguna manera puede responder de forma exacta o complementaria a la necesidad (virtual) del sujeto, sino que el “Otro se manifestará al sujeto, a lo largo de toda su existencia, por medio de dones o de negativas” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 412). ¿Qué quiere esto decir? Que lo que el Otro tiene para dar es algo que de ninguna manera saldrá, tapaná, recubrirá la falta que el significante introduce en tanto tal. La definición misma de significante será lo que representa a un sujeto para otro significante, es decir, que el sujeto encuentra su lugar en esa lógica desfalleciente, caracterizado por su desaparición.

Esto quiere decir que la tensión última del sujeto para encontrar su objeto en tanto diferente a él, sólo se hará por un duelo, duelo por el falo que se pierde. En el agotamiento de la demanda dirigida al Otro, lo que se encuentra es un residuo, pero representada como falta. Lacan llega hasta un límite: “Nuestro recorrido de hoy nos hace ver –y no es la menor cosa que nos aporta– que el camino en que el sujeto se embarca para recuperar su vida, en todo caso va a presentarle lo que él acepta perder, a saber, el falo [...] La *a* minúscula es un término oscuro, un término opaco, que participa de la nada, a la cual se reduce. Más allá de esa nada, el sujeto buscará la sombra de su vida primeramente pérdida” (Lacan [1958-59] 2014, pág. 413). Es decir que para recuperar su vida, el sujeto no debe encontrar una idea o una imagen común, concreta, no debe hacer una experiencia empírica con una realidad que le brinde sentido, materialidad a una vida ideal, basada en conceptos preformados. A lo que Lacan apunta es a un detenimiento del encadenamiento significante, posibilitado por el falo como lugar de la falta, para encontrarse con un residuo, una virtualidad, una nada.

4.5 - La función del fantasma

Entonces, el fantasma en tanto ficción es una articulación significativa, con algo que comienza a perfilarse como real, pero sin embargo se confunde con lo imaginario. Dicha ficción tiene además su punto de contacto con otra ficción freudiana, esto es, al Complejo de Edipo. De allí extrae Lacan la lógica falo-castración.

En la “Significación del falo” Lacan vuelve a abordar la noción de significativo en el campo del psicoanálisis, planteando que su pasión es aparecer marcando el significado, lo cual quiere decir que en lo significado es posible verificar la existencia del significativo. Eso no va de suyo, sino que se trata de la acción del analista, en tanto las “falofonías” forman parte de la estructura subjetiva, que serán leídas por el analista, en tanto “eso habla”: “Esta pasión del significativo se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana, en cuanto que no es únicamente el hombre quien habla, sino que en el hombre y por el hombre ‘ello’ habla”. (Lacan [1958] 2003, pág. 668). ¿Pero qué es ese “ello” que habla en el hombre y por el hombre? ¿Cómo lo podemos encontrar? ¿Cuál es su realidad, su materialidad? “Ello habla” implica que no se trata de la relación del hombre con el lenguaje en cuanto fenómeno social, ni de una psicogénesis como la de las fases de desarrollo psicosexual, ni tampoco de los afectos como lo “concreto” de nuestras experiencias, sino de lo que se trata es “de encontrar en las leyes que rigen ese otro escenario (*eine andere Schauplatz*) que Freud, a propósito de los sueños, designa como el del inconsciente, los efectos que se descubren al nivel de la cadena de elementos materialmente inestables que constituye el lenguaje: efectos determinados por el doble juego de la combinación y de la sustitución en el significativo, según las dos vertientes generadoras del significado que constituyen la metonimia y la metáfora: efectos determinantes para la institución del sujeto” (Lacan [1958] 2003, pág. 669). Lo virtual acá tiene el nombre de “la Otra escena” donde juega su partida el inconsciente. El Otro, como lugar de la palabra, se constituye en una anterioridad lógica a todo tipo de significado. lo que otorga su lugar, no es una cosa tangible, sino más, la falta como necesidad constitutiva. Pero Lacan irá aún más lejos, para esclarecer la función del falo: “El falo en la doctrina freudiana no es una fantasía, si hay que entender por ello un efecto imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc...) en la medida en que ese término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza [...] el falo es un significativo,

un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios” (Lacan [1958] 2003, pág. 669). Lo fundamental aquí es que Lacan no recurre a un dato de la realidad para determinar la función del falo, sino que virtualiza aún más su conceptualización, al introducir un elemento simbólico que rompe con cualquier misterio que podría haber en el inconsciente, pero sin darle una entidad empírica. Tampoco será la supuesta maduración genital, ni un estado de ternura lo que dé en la tecla de la última verdad respecto del deseo, articulado al significante: “Esta verdad está en el corazón, en la vida sexual, de todas las malformaciones posibles del campo del psicoanálisis. Constituye también en ella la condición de la felicidad del sujeto, y disimular su hiancia remitiéndose a la virtud de lo ‘genital’ para resolverla por medio de la maduración de la ternura (es decir del recurso único al Otro como realidad), por muy piadosa que sea su intención, no deja de ser una estafa” (Lacan [1958] 2003, pág. 671).

La estafa está justamente en hacer de una supuesta realidad empírica la verdad última del sujeto, y es por ello que cobra sentido la idea de Lacan de que la verdad tiene estructura de ficción.

Al remitirnos a la función lógica que implica la lectura del fantasma fundamental, donde el término de sujeto dividido (\$) tiene un lugar esencial ligado al significante, y al develar la existencia de ese objeto real en calidad de resto, es que podemos precisar justamente un real diferente de la realidad. Decir real en este caso, vinculado al encuentro con un objeto que luego devendrá traumático, es lo que nos permite esbozar la idea de que el fantasma en tanto ficción, delimita un abordaje de lo traumático en juego. No haremos entrar todavía la categoría de goce que implica el fantasma, lo que irá introduciendo Lacan de a poco, al trabajar el concepto de Das Ding primero, y luego al darle un estatuto real al objeto *a*, comprometido en la angustia.

Ubicar al fantasma en el plano de la ficción y hacer jugar allí la verdad, tiene una implicancia epistemológica primordial, y permite ubicar al psicoanálisis en un lugar donde la experiencia empírica pierde su valor de referencia.

Koyré da un ejemplo claro al mostrar la imposibilidad de ver a un cuerpo desplegar un movimiento rectilíneo uniforme independientemente tal como lo pretende el principio de inercia: “un movimiento rectilíneo uniforme es absolutamente imposible y no puede producirse más que en el vacío” (Koyré, 1977, pág. 169). Esto nos lleva a distinguir realidad de real. Si definimos a la realidad como una experiencia sensible capaz de ser percibida por el

hombre, lo real, en tanto imposible, permite explicar la realidad a partir de una estructura de ficción, y desde allí poder dar una referencia de un cuerpo que puede mantenerse indefinidamente en el vacío, en tanto la ley de inercia no se origina en datos empíricos del sentido común.

4.6 - Estructura ficcional de la verdad

Lo mismo podríamos decir de las nociones y de los conceptos psicoanalíticos. No pueden sino montarse en una estructura de ficción y, por ello, la verdad, como enuncia Lacan, solamente puede ser mediodicha.

Laurent Dupont plantea que lo que denominamos regla fundamental del psicoanálisis, esto es, que el paciente diga todo aquello que se le pasa por la cabeza, implica una diferencia con la verdad, por ejemplo, del campo jurídico. Dice Dupont: “Decimos *diga todo lo que se le pase por la cabeza*, no nos importa si el paciente dice la verdad o no. Si el paciente quiere mentirnos, que nos mienta, porque, de hecho, se miente a sí mismo porque recibe su mensaje de forma invertida en el análisis, esa es la frase de Lacan [...] La pregunta de la verdad no está ahí [...] La verdad está en otra parte, en el inconsciente. El descubrimiento de Freud, el descubrimiento del inconsciente, es la verdad en la otra escena. Lacan va a formalizar esto en su primera enseñanza. Y después, va a decir que hay un resto, es el objeto *a*, Entonces hay otra verdad para ir aún más lejos. Una verdad que no se enuncia con palabras. Se trata de cernirla, de captarla, de localizarla [...] más allá del fantasma” (Dupont, 2023, pág. 139). Al no poder nombrar lo verdadero, sino que es algo que se capta, esa verdad entonces solo puede mediodecirse. No puede decirse el objeto que la marca como tal, sino que justamente se puede decir en el límite del decir, en su imposibilidad. Es allí que se conecta con lo real.

Miller, en “Sutilezas Analíticas” plantea que “Un psicoanálisis es sin duda una experiencia que consiste en construir una ficción (y ya puede encontrar su sentido en la introducción del sujeto supuesto saber), pero al mismo tiempo, o a continuación, en una experiencia que consiste en deshacer esta ficción. De 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, 2011, pág. 135). Podemos articular aquí dos virtualidades, la ficción y lo real, mediatizadas por el concepto de transferencia, en tanto pone

en juego al sujeto supuesto saber. Por eso para Miller un analista en principio sería alguien que pudiera distinguir entre verdad y real. Miller articula el término ficción con la expresión de Lacan acerca de la verdad mentirosa: “A mi entender, no se trata de oponer una verdad mentirosa a una verdad verídica, sino de considerar esencial, constitutiva, la alianza entre la verdad y la mentira [...] la verdad mentirosa, tal como la entiendo, expresa algo pese a todo más radical, indica que la verdad misma es una mentira” (Miller, 2011, pág. 140). Esto lleva a Miller a articular más bien los efectos de verdad que se desprenden de la palabra, del decir. Y plantea que la idea de verdad implica una superposición de lo simbólico y lo real: “Lo simbólico, lo real, que cito, que me sirven para pensar, y me obligan también a hacerlo, son dos dimensiones que como tales resultan homogéneas, aunque por naturaleza sean heterogéneas. Lo simbólico es un orden [...] Pero nunca se trató de un orden real, y es que lo real no es un orden, sino más bien un caos, ya que está hecho de elementos dispersos, desparejos. De allí, por contraste, irradia el esplendor de lo simbólico” (Miller, 2011, pág. 141). Es decir, que para ubicar la cuestión de la verdad, hay que entrelazar lo simbólico con lo real, más allá de su existencia separada.

Este cruce entre simbólico y real nos permitirá avanzar entonces, tomando la idea de verdad mentirosa, hacia un lugar donde emerge lo que no engaña. Si la verdad tiene estructura de ficción, si ésta se articula a la verdad mentirosa, entonces se hace necesario encontrar aquello que deshace la ficción, pero no para encontrar una verdad, sino más bien para localizar lo real. Esto implica una introducción a las paradojas del goce.

CAPÍTULO 5

Lo que engaña y lo que no engaña

5.1 - Paradojas del goce

El recorrido realizado hasta aquí nos permitió trazar ciertas coordenadas del psicoanálisis en tanto virtual, ligado a las conceptualizaciones del deseo, del inconsciente, de la pulsión y de los registros propuestos por Lacan para situar la realidad humana, esto es, lo simbólico, lo imaginario y lo real. Luego, con el término ficción intentamos acercarnos a lo virtual por la vía de la verdad y del fantasma.

La construcción tanto del grafo del deseo como la del matema del fantasma, le permiten a Lacan establecer una lógica basada en su conceptualización del significante y del sujeto, donde los términos quedan subsumidos bajo un mecanismo de significantización. Sin embargo, tanto en el grafo del deseo como en la fórmula del fantasma, emergen dos términos, que luego devendrán heterónimos con el significante: el término de Gocce que aparece en el grafo y el de objeto a que se introduce en la relación del sujeto con el objeto, aunque hasta el Seminario 6 dicho objeto mantiene el estatuto de imaginario. Por otro lado, también el registro de lo real comienza a esbozarse, despojado de toda naturalidad y realidad empírica.

Las preguntas de Lacan en sus textos y seminarios pueden leerse como intentos de encontrar en el análisis, aquello que puede resultar engañoso, para de tal manera dirigirnos hacia lo que no engaña y buscar una localización donde atrapar algo verdadero. Ya desde los primeros tiempos de Freud emerge esa pregunta, pues fue Freud mismo quien había anunciado que sus histéricas le mentían. Ahora bien, el mismo hecho de nombrar a la verdad como contenida en una estructura de ficción, nos permite continuar en ese naufragio de lo engañoso.

Sin embargo Lacan, siguiendo a Freud, no dejó de volver una y otra vez sobre sus huellas para ubicar aquello donde se localiza lo verdadero. Al mismo tiempo, se va produciendo un movimiento del significante al cuerpo, como lugar donde se asienta aquello verdadero, que necesitará de la ficción pero que en un punto se separará, y que trataremos de explicitar en los próximos capítulos.

Tomaremos entonces, para comenzar a intentar diferenciar lo engañoso de aquello que no lo es, avanzar sobre el término goce, con sus diversas variantes a lo largo de la enseñanza de Lacan, sirviéndonos de aquellos pasajes que nos resulten útiles para la presente tesis.

En principio diremos que el goce no puede ser presentado sino como una paradoja. Es un término potente, ligado a lo que Freud denominó por ejemplo, el “para qué” de un síntoma. Ese “para qué” implica un salto a la pregunta del “por qué”, ligado a los mecanismos inconscientes. El “para qué” se articula fundamentalmente en Freud al término “satisfacción”. Se trata entonces de la satisfacción de algo que no son los mecanismos inconscientes, pero que precisa de aquellos para encontrar una vía. Dicha satisfacción no es otra cosa que la satisfacción de la pulsión. Freud expresa que la meta de la Pulsión es la satisfacción. Es en “Pulsión y destinos de pulsiones” donde más claramente vierte su conceptualización de la Pulsión, aunque ésta necesite diversas vías para alcanzar su fin: “La meta (*Ziel*) de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión. Pero si bien es cierto que esta meta última permanece invariable para toda pulsión, los caminos que llevan a ella pueden ser diversos, de suerte que para una pulsión se presentan múltiples metas más próximas o intermedias, que se combinan entre sí o se permutan unas con otras” (Freud, [1915] 1992, pág. 118).

Si avanzamos un pequeño tramo en su obra, en las “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en su conferencia número 18, denominada “la fijación al trauma, lo inconsciente”, delimita la diferencia mencionada entre el “por qué” diverso y el “para qué” fijo, del síntoma. Es un avance en su conceptualización sobre las formaciones de síntomas. Dirá entonces que “En el ‘sentido’ de un síntoma conjugamos dos cosas: su ‘desde dónde’ y su ‘hacia dónde’ o ‘para qué’, es decir, las impresiones y vivencias de las que arranca, y los propósitos a que sirve. El ‘desde dónde’ de un síntoma se resuelve, pues, en impresiones venidas del exterior, que necesariamente fueron una vez concientes y después pueden haber pasado a ser inconcientes por olvido. El ‘para qué’ del síntoma, su tendencia, es todas las

veces, empero, un proceso endopsíquico que puede haber devenido al principio, pero también puede no haber sido conciente nunca y haber permanecido en el inconciente” (Freud, [1916-17] 2013, pág. 260).

En el libro “Introducción a la Clínica Lacaniana” de Jacques-Alain Miller, en el Seminario sobre las vías de formación de síntomas” realizado en Barcelona, el autor trabaja las “Conferencias de introducción al psicoanálisis” de Freud, para ubicar las formas en que se articulan significante y goce, leídos desde Lacan. le llamará allí el binario sentido-goce. Dice Miller allí: “Estamos en un lugar fundamental de la obra de Freud y de la enseñanza de Lacan. Hay que puntualizar el valor del binario –señalado por Lacan– formado por las conferencias XVII y XXIII [...] El capítulo XVII, como su título ‘El sentido de los síntoma’ indica, se trata del sentido. parece sencillo, dado que Freud mismo lo dice –*Der Sinn der Symptom*–, pero verlo resulta menos evidente, hay cierto efecto de ‘Carta robada’. Mientras que en el capítulo XXIII, ‘Los caminos de la formación del síntoma’, trata de la libido, de la *Befriedigung*, de la satisfacción, del goce. Ése es el camino de Freud en su segundo ciclo de conferencias: va del sentido al goce del síntoma”. (Miller, 2007, pág. 455-456).

El término “goce” tiene una cabal importancia en los desarrollos de Lacan, y si bien su uso es diverso, y no fue considerado un concepto fundamental, aunque sí la pulsión ligada a él, su uso implica que se trata de un elemento clave para desandar el recorrido de un análisis.

El uso que hace Lacan en los primeros años de enseñanza dan cuenta de una generalidad y hasta la puesta en juego del sentido común del término, y por ello puede hablar del goce o de los goces sin demasiada precisión. Sin embargo, en la elaboración del Grafo del deseo, en su seminario 6, el goce ocupa un lugar en el piso superior, sin llegar a desarrollarlo de forma exhaustiva. Ahora bien, en el seminario 7, luego de abordar lo atinente a Das Ding, Lacan llevará su investigación al plano de la sublimación. Allí dirá, con una idea que conectaremos con lo trabajado a la cuestión del fantasma, que “En el análisis, el objeto es un punto de fijación imaginario que brinda, cualquiera sea el registro en juego, satisfacción a una pulsión” (Lacan, [1959-60] 2005, pág. 140). Este planteo Lacan lo realiza para distinguir, en el plano de la sublimación, la meta del objeto de la pulsión. Y es en torno a esa diferencia que luego comenzará a bordar la relación de la satisfacción en el síntoma. Para Lacan, a la altura del seminario 7, “El síntoma es el retorno, vía sustitución significativa, de lo que está en el

extremo de la pulsión como su meta. aquí la función del significante adquiere todo su alcance, pues es imposible, sin hacerla intervenir, distinguir el retorno de lo reprimido y la sublimación como modo de satisfacción posible de la pulsión. Es una paradoja -la pulsión puede encontrar su meta en algo diferente a su meta, sin que se trate de la sustitución significante que constituye la estructura sobredeterminada, la ambigüedad, la doble causalidad, de lo que se llama el compromiso sintomático [...] Freud tempranamente nos hace notar que conviene no confundir la noción de la meta con la del objeto” (Lacan, [1959-60] 2005, pág. 136-37). Tenemos entonces, por un lado la diferencia entre meta y objeto, que Lacan nos recuerda, y por otro lado, la doble causalidad, la del sentido y la del goce, o para decirlo en términos freudianos, la del “por qué” y la del “para qué”.

Es así que llegamos al apartado del seminario 7 cuyo título es “La Paradoja del Goce”. En el primer capítulo del apartado se propondrá demostrar la relación del goce con la deuda, utilizando la instancia superyoica tal como la presenta Freud en el “Malestar en la cultura”, así como lo elaborado en “Tótem y tabú”, donde vemos que Freud recurre al mito para mostrar una realidad que escapa a toda empíria: “Entonces, para que algo del orden de la ley sea transportado, es necesario que pase por el camino que traza el drama primordial articulado en *Tótem y tabú*, a saber, el asesinato del padre y sus consecuencias; asesinato en el origen de la cultura, de esa figura sobre la que nada puede decirse, temible, temida, aunque también dudosa, la del personaje omnipotente semianimal de la horda primitiva, asesinado por sus hijos [...] Todo el misterio es este acto. Está destinado a ocultarnos el hecho de que no sólo la muerte del padre no abre la vía hacia el goce, que su presencia supuestamente prohibía, sino que refuerza su interdicción” (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 213-214). El goce en tanto satisfacción, separada de cualquier idea de placer o de displacer, o incluyendo aquello en su paradoja, implica de entrada una conexión entre ley, en tanto interdicción y transgresión: “Llegamos en este punto a la fórmula según la cual una trasgresión es necesaria para acceder a ese goce y que, para retomar a San Pablo, para esto muy precisamente sirve la Ley. La transgresión en el sentido del goce sólo se logra apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la Ley. Si las vías hacia el goce tienen en sí mismas algo que amortigua, que tiende a ser impracticable, es porque la interdicción le sirve, si me permiten decirlo, de vehículo apto para todo terreno, de tanque oruga de transmisión, para salir de esos lazos que vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada”. (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 214-215). Se trata de una forma diferente de tratar lo real, tal como lo había anunciado en una clase anterior de su

seminario, de que lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar. Nos hallamos en ese punto de juntura entre lo real y el goce. Esa ficción, dudosa por cierto, del padre totémico, donde la ley se articula a la trasgresión, permite llevar las cosas a una repetición que se torna un obstáculo para el sujeto. Si lo podemos enlazar al fantasma en tanto relación de un sujeto dividido y un objeto, vemos que dicho objeto comienza a separarse de una función placentera o displacentera, y comienza a articularse a una satisfacción cuya función, más que engañar, es señalar un lugar estancado de satisfacción, donde la cadena se detiene.

El capítulo que lleva como título “El Gocce de la Transgresión”, se articulará al siguiente, denominado “La Pulsión de Muerte”. Si hay algo que Freud trabaja en el “Malestar en la cultura” es la promesa de felicidad, que es retomada una y otra vez por Lacan, desde el inicio del Seminario 7. Pero en el “Gocce de la Transgresión”, le servirá para elaborar su idea del goce. Volviendo a la Ley señalada para hablar de la transgresión, dirá que dicha Ley se funda en el Otro. Lejos de hacer desaparecer al Significante, vuelve sobre él para encontrarle un final: “Este es entonces la problemática de la que partimos. En ella se desarrolla el signo que les proponía en el grafo bajo la forma de $S(A)$. Ubicándose, como saben dónde, en la parte superior a la izquierda, se indica la respuesta última a la garantía demandada al Otro del sentido de esa Ley articulada en lo más profundo del inconsciente. Si no hay más que falla, el Otro, desfallece y el significante es el de su muerte” (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 233). Detengámonos un instante, para percibir el alcance de éste párrafo y su relación con el analista. ¿Qué se le pide a un analista? Podríamos decir la curación, pero con miras a la felicidad. Por allí se ingresa a un análisis, lo sepa o no el paciente. Primero se le demandará un sentido que, utilizando las vías del inconsciente, irá abriendo lugares, en función del juego de aperturas que realice el analista. Pero aquello llegará a su final en un momento, que se producirá, como lo plantea Lacan, como el encuentro con el significante del Otro desfalleciente. Pero también hay otra lectura. Un sujeto llega al análisis en tanto, por la vía del síntoma, se encontró con el desfallecimiento del Otro como lugar donde las demandas obtenían respuestas. Y es por eso además que se puede enlazar el principio con el final del análisis.

Vamos acercándonos a ese punto donde encontraremos lo que no engaña, para lo que Lacan volvió sobre el término de la angustia en su Seminario 10, pero que ya se perfila en su construcción del fantasma. La pregunta por el deseo del Otro, en su punto culmine, delimita la función del fantasma y su trastoque, pero es en el seminario 7, donde sentará las bases de aquello.

Tomando como referencia al marqués de Sade, utilizará su fantasma y el franqueamiento por la vía de la escritura como formas de encontrar el objeto en tanto parcial y en tanto vacío. Sade es quien imagina qué hay más allá del límite de la Ley, ubicando al otro como una fuente de bondad basado en el mandamiento religioso. El franqueamiento de ese límite se visualiza en la doctrina de Sade como un goce destructivo que busca el mal: “No lo franquea, obviamente en el fantasma, y esto determina su carácter fastidioso, si no en la teoría, en la doctrina proferida en palabras que son, según los momentos de su obra, el goce de la destrucción, la virtud propia del crimen, el mal buscado por el mal y, en último término[...] el Ser-supremo-en-maldad” (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 238). El mal, es aquel límite que creemos encontrar en el otro pero que nos vuelve como un boomerang, alcanzando por esa vía la pregunta por el Otro, en tanto es allí donde buscaremos su causa. Dice Lacan: “Cuando se avanza en dirección a ese vacío central, en tanto que, hasta el presente, el acceso al goce se nos presenta de esta forma, el cuerpo del prójimo se fragmenta. Haciendo la doctrina de la ley del goce como pudiendo fundar no sé qué sistema de sociedad idealmente utópica, Sade se expresa de este modo en itálicas [...] *Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable* [...] Podemos ver en el enunciado de esta ley fundamental [...] el nombre de objeto parcial (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 244).

En el siguiente capítulo denominado “La Pulsión de Muerte”, Lacan se adentra en ese campo cerrado de goce donde emerge el significante del desfallecimiento del Otro. Y lo hace nada más y nada menos que por las vías del deseo, para explicar la experiencia del análisis en tanto determinada por la articulación significativa donde el deseo se engarza. Si la subjetividad está capturada en el campo del inconsciente, “ese campo, en tanto que desde el vamos está organizado lógicamente, entraña una *Spaltung*, que se mantiene en todo el despliegue de su desarrollo, y en relación a esta *Spaltung* debe articularse en su función de deseo como tal. Ese deseo presenta así ciertas aristas, cierto punto de tropiezo y es precisamente aquello en lo cual la experiencia freudiana complica la dirección dada al hombre de su propia integración” (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 252-253). Esto implica el lugar del objeto parcial que concederá una versión diferente del fantasma, donde el objeto irá mutando de imaginario a resto real. También allí Lacan refuerza la idea de la imposibilidad de una integración, madura incluso podríamos decir, para vivir sanamente en la cultura, ideal de por más cuestionado por la experiencia analítica. Ese problema de integración por las vías del deseo, tendiente a encontrar un objeto que lo colme, se torna imposible, por lo que Lacan

lo denomina “problema del goce”, en tanto campo opaco, inaccesible, cerrado para el sujeto, y que la fórmula del fantasma $\$ \diamond a$ viene a mostrar. En tanto el deseo no es la necesidad, y por ello mismo no es posible satisfacer una necesidad por la vía del deseo, y de lo que se trata es del encuentro con un vacío central, un lugar inaccesible, un desfallecimiento del Otro, lo que hay es la satisfacción de una pulsión, lo que nos devuelve al objeto parcial. Y es por ello que la pulsión entraña una dimensión histórica, la dimensión fantasmática que se desarrollará en un análisis. Así Lacan hace ingresar la Pulsión a la cadena significativa, por la vía de la pulsión de muerte, en tanto significativo del desfallecimiento del Otro, y por ello mismo, posibilidad de un nuevo inicio. Se trata de una “Voluntad de destrucción. Voluntad de comenzar de cero. Voluntad de Otra-cosa, en la medida que puede ser puesto en causa a partir de la función del significativo” (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 256). Comienza a configurarse un nuevo piso, ya expuesto en el grafo del deseo, donde el goce es una habilitación hacia lo nuevo, un recomenzar. Al pasar de imaginario a resto real, como veremos más adelante, el objeto de la pulsión marca un límite en la cadena, y al mismo tiempo muestra lo engañoso de la cadena significativa.

Cualquier referencia a una supuesta objetividad se rompe, se quiebra, así como cualquier forma de encontrar una dimensión de realidad objetiva donde enmarcar la experiencia analítica: “Si todo lo que es inmanente o implícito en la cadena de los acontecimientos naturales puede ser considerado como sometido a la pulsión llamada de muerte, esto es así solo en la medida en que hay cadena significativa. Es exigible, en efecto, en ese punto del pensamiento de Freud, que aquello de lo que se trata sea articulado como pulsión de destrucción, en la medida en que pone en duda todo lo que existe. Pero ella es igualmente voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo” (Lacan, [1959-1960] 2005, pág. 256-257). El encuentro con el $S(A)$ es adonde conduce entonces la pulsión, y por ende, implica destrucción, ¿de qué?. De todo lo que existe dice Lacan, poniendo en duda todo lo que existe, para recomenzar. Pero eso que existía no está en sintonía con la naturaleza y la realidad, sino con lo fantasmático y la cadena significativa.

Encontramos en el libro de Diego Coppo “Una satisfacción paradójica: El goce en la clínica Lacaniana un complemento de lo trabajado: “El goce conlleva pues como una de sus dos características, la de ser el aspecto de la satisfacción cuyo destino es, por la exigencia que lo empuja, la eliminación del deseo. Esa exigencia es el producto de la pretensión de consagrar la satisfacción narcisista que, en tanto tal, se opone a la cura. Sin embargo, la comprobación de la inexistencia de la ‘satisfacción plena’ anunciada por la imposibilidad de

‘resolución por entero’ del síntoma, abre la pregunta acerca de cómo extraer de la exigencia pulsional la orientación a la vida, la otra característica del goce en lo que es su economía” (Coppo, 2023, pág. 24).

Por lo tanto, para “orientarse en la vida” a través de un análisis, será fundamental despejar aquello del deseo que conduce al encuentro con el objeto perdido y por lo tanto imposible, para buscar aquello de la pulsión que conduce a su fracaso y a un nuevo recomenzar. Y a aquello podríamos darle el nombre del encuentro con un real.

5.2 - Del ágalma al objeto de la angustia

Ahora bien, llegado a este punto, podríamos trazar un corte. Así como Lacan en los primeros tiempos de su enseñanza establece una diferencia entre palabra vacía y palabra plena en el campo del lenguaje, diferenciándolas en función del valor que cada una tenía para el análisis, también va realizando distinciones en torno al objeto, principalmente respecto del objeto *a*.

Luego de sus desarrollos en torno a Das Ding y al objeto parcial, objeto fetiche, durante el seminario 7, trabajará el año siguiente el concepto de transferencia, realizando una lectura del Banquete de Platón, poniendo al amor en el centro. Allí emergerá otra forma de nombrar al objeto, una forma que liga lo enigmático y el saber en el lugar del analista. Podemos visualizar que una vez más no es posible ubicar al analista como la persona de la realidad empírica, sino que se constituye como objeto agalmático, con funciones dentro del dispositivo analítico.

El capítulo X del Seminario 8 de Lacan lleva como título “Ágalma”. Allí Lacan plantea: “Si nos encontramos en un punto central, debe de haber muchas avenidas que nos lleven hasta aquí. Pero en fin, he tomado, para convertirla en eje de mi explicación, esta palabra, *ágalma*. No vean en ello ningún interés rebuscado, sólo que, en un texto al que le suponemos el más extremo rigor, el de *El Banquete*, hay algo que nos conduce a este punto crucial” (Lacan, [1960-1961] 2004, pág. 161). La referencia será ese lazo particular entablado entre Alcibíades y Sócrates de donde Lacan extrae el término ágalma, para vincularlo de algún modo al lugar que tiene el analista para el analizante. Y Vamos a encontrar el recurso a

la topología para definir ese objeto cuya apariencia encierra algo en su interior: “Lo importante es lo que hay en el interior. Ágalma puede perfectamente significar ornamento o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso -algo que está en el interior. Y así es como Alcibiades nos arranca de la dialéctica de lo bello, que hasta ahora había sido la vía, la guía –la forma de captura– en la vía de lo deseable. Nos desengaña, y esto a propósito de Sócrates” (Lacan, [1960-1961] 2004, pág. 164). Vemos aquí que la indicación de Lacan es desengañarse respecto del objeto, y precisar, delimitar, el valor central de lo que hay en el interior de la cáscara. Ya en el Seminario 7 había recurrido al término “extimidad” para establecer una topología de lo que se presenta en la experiencia analítica como lo exterior que se vuelve íntimo, en el Seminario 8, con el término “ágalma” nos trae algo que se encuentra en el interior de los camuflajes de la imagen. Pero además, éste objeto le permite cuestionar los desarrollos psicoanalíticos que intentaban darle a la madurez genital un lugar primordial en la “normalidad” subjetiva. No es posible hablar de un objeto total encontrado en el otro, y es por ello que Lacan abordará al objeto en tanto parcial, y vinculado más bien al Otro, en el campo del lenguaje.

Por eso el ágalma tendrá que ver con el “sentido brillante, del sentido *galante*, porque este término viene de *gal*, brillo en francés antiguo. En una palabra, ¿de qué se trata? — sino de aquello cuya función hemos descubierto nosotros, analistas, bajo el nombre de objeto parcial”. (Lacan, [1960-1961] 2004, pág. 169). Lacan dirá que quien es objeto amor, también es objeto de deseo para el sujeto, en tanto el amor sólo es posible articularlo a su amarre, a su centro de gravedad, que es el objeto del deseo. Por eso dirá Lacan que “Es preciso acentuar el objeto correlativo del deseo, porque el objeto es esto, no el objeto de la equivalencia, del transitivismo de los bienes, de la transacción de las codicias. Es algo que es la meta del deseo en cuanto tal, que destaca un objeto entre todos los demás como imposible de ser equiparado con ellos. A este relieve del objeto corresponde la introducción en análisis de la función del objeto parcial” (Lacan, [1960-1961] 2004, pág. 172).

Pero no solamente este objeto agalmático, parcial, se articula al analista, sino, que además, tiene una estrecha relación con el fantasma, y vemos de qué manera ya hay en estas elaboraciones lo que luego ubicará como al analista formando parte del concepto de inconsciente, tal como lo elaborará en el Seminario 11: “ Este objeto privilegiado del deseo culmina para cada cual en aquella frontera, en aquel punto límite que les he enseñado a considerar como la metonimia del discurso inconsciente. Este objeto desempeña allí un papel que he tratado de formalizar en el fantasma [...] Este objeto, cualquiera sea la forma en que

hablen de él en la experiencia analítica, llámenlo el pecho, el falo o la mierda, es siempre un objeto parcial”. (Lacan, [1960-1961] 2004, pág. 173).

En la dialéctica analítica, no se trata de una relación de persona a persona, sino que el analista y el analizante conforman un lazo, vía la transferencia, donde se conjugan el \$ y el a , unidos en esa relación inconsciente que es el fantasma. Nuevamente nos hallamos ante una virtualidad, cuya potencia radica en la operatoria que introduce la intervención analítica.

Partiré de la última cita, para destacar aquello que se presenta como “la frontera”, el “punto límite” del deseo, para embarcarnos hacia la diferencia entre lo que engaña y lo que no engaña. Si de la fórmula del fantasma, el \$ es lo que representa al significante para otro significante, el \$ (sujeto dividido) es engañoso, puesto que da cuenta de combinaciones y sustituciones cuyo detenimiento pasa por algún otro lado. Hacia ese punto nos lleva Lacan con el término de objeto a . Lo que se presenta como engañoso o no, Lacan lo va construyendo también en torno a su interés por las matemáticas, donde lo que se pone en juego es un discurso donde los términos carecen de sentido. Lo dice ya en el Seminario 8: “si todos los términos de los que ustedes se sirven cuando hacen metafísica estuvieran estrictamente definidos, si sólo tuviera cada uno de ellos una significación unívoca, si el vocabulario triunfara –eterna finalidad de los profesores– ya no habría por qué seguir haciendo metafísica, porque ya no tendrían nada que decir. Entonces se percatarían de que son muy preferibles las matemáticas –allí se pueden esgrimir signos dotados de un sentido unívoco, porque no tienen ninguno” (Lacan, [1960-1961] 2004, pág. 173).

Ese detenimiento del sentido que le interesa a Lacan para dar cuenta de la experiencia analítica, cuyo modelo extrae de las matemáticas, tendrá un desarrollo fecundo en su Seminario dedicado a la angustia. Si el Significante se torna engañoso, será preciso recurrir a un elemento heterogéneo al significante para dar cuenta de ese movimiento. Y tiene a mano lo elaborado en el fantasma en torno al objeto a .

En una lectura del Seminario 10 de Lacan, Miller plantea que “es cierto que lo que llama angustia connota el pasaje de la realidad a lo real, y de este modo, es correlativo de un desfallecimiento del significante” (Miller, 2007, pág. 30). Miller plantea que Lacan, al trabajar la angustia, va hasta las referencias últimas de la historia, más allá del embarazo del significante, va hacia el nacimiento y el desamparo originario del sujeto. Un elemento fundamental que tomará Miller para delimitar el término “angustia” como lo trabajará Lacan, es plantear que la angustia no es sin objeto, diferenciando lo planteado por Freud de que la

angustia era algo sin objeto. Para Miller se trata en ese Seminario de otro Lacan, donde lo elaborado hasta ese momento en torno al significante abrirá nuevas puertas: “la clave que ofrece Lacan es la de una división del Otro por la interrogación del sujeto” (Miller, 2007, pág. 39).

Esa división implica que al sujeto del significante se le agrega un elemento heterogéneo, como es el objeto *a*. Pero en realidad la pregunta es si ese objeto se liga al sujeto o al Otro. Miller dirá, como primera medida que “La angustia es una vía que apunta a lo real, utilizando para ello algo que no es el significante”. Nos encontramos entonces en un momento de la enseñanza de Lacan donde lo real comenzará a plantearse en otros términos, y es lo que habilitará su incursión en la topología. Para Miller entonces “lo que está en juego en *a*, es decir, el goce, aparece en el régimen de la excepción. Este Seminario muestra y demuestra que en la estructura del lenguaje hay algo que no puede reducirse al significante, que se asimila, pues, groseramente al cuerpo viviente, y emerge en primer lugar como esta suerte de resto de la operación subjetiva concerniente al Otro” (Miller, 2007, pág. 42).

Otro elemento que destaca el autor es el surgimiento del objeto en tanto órgano, que de alguna manera permite la desmitificación de la experiencia analítica. Así como para Freud el límite de la experiencia analítica era la angustia de castración y su correlato en el Edipo, para Lacan, a partir del Seminario sobre La angustia, será otro factor que entrará a contar: “En este punto, es preciso subrayar que él hace de la detumescencia del órgano, de su carencia, de la desaparición de la función fálica en el acto sexual, el ‘principio de la angustia de castración [...] Demos todo su valor al término *principio*. Lacan encuentra en el funcionamiento de un órgano el principio, la raíz, la causa, de lo que se elabora en el psicoanálisis, en las coordenadas edípicas. Pero tratándose en ese nivel del órgano y de su funcionamiento, que es el del principio, se borra la dramaturgia edípica si se toma en serio el término *principio*; es decir que el principio está en el nivel del órgano como tal. De aquí que el principio de la angustia de castración no esté en el nivel de ningún agente de castración, de ningún Otro que profiere amenazas, no se inscribe en el Edipo” (Miller, 2007, pág. 61).

“Ningún Otro que profiere amenazas”, enmarca que tampoco se trata de un otro de carne y huesos presente en el análisis, sino que se trata de lo que un analizante puede llegar a introducir en su discurso en base a sus recuerdos. Esto implica al menos una duplicidad de la virtualidad, en tanto además, eso Otro que se lee en el análisis es ya una simbolización de la experiencia. La realidad, podríamos decir, es que alguien habla, pero desde dónde y para qué,

sitúa coordenadas diferentes. Y eso hace de la experiencia analítica algo diferente de una realidad empírica. De ahí que un analista no precise constatar los dichos del analizante en su vida cotidiana yendo a su contexto de vida, ni verificar su credibilidad, culpabilidad o inocencia. Se trata de un trabajo de lectura.

Lacan hace pasar entonces al psicoanálisis de la mitología a la topología. Y allí encuentra lugar el objeto *a* como resto real que no engaña. Así como la transferencia es el amor, y con ello queda implicado todo un halo de sugestión, que es justamente por dónde había comenzado Freud para localizar el procedimiento analítico en otro lugar; el deseo hallará espacio articulando al goce como su causa, es decir, al objeto *a* como causa. Tendremos dos estatutos del objeto, como resto de la operación analítica, como residuo del Otro, como goce, límite, y por otro lado, en un movimiento que propicia el análisis, como causa de deseo. De allí el aforismo Lacaniano de que solo el amor permite al goce condescender al deseo.

Miller plantea que en el Seminario de La Angustia nos encontramos con una descripción “naturalista, del cuerpo y sus órganos, extremadamente sofisticada, basada pese a todo en el recorrido de varios tratados de anatomía, de embriología, pero que tiene el valor de poner distancia respecto más bien de la embriología que de la mitología edípica” (Miller, 2007, pág. 67). Es necesario remarcar la idea de “poner distancia”, puesto que no se trata de los órganos como partes de una realidad constatable, sino anclados en una lógica articulada a la pérdida del objeto, a la separación del objeto de goce. Por eso continúa Miller: “La angustia es la vía —es lo que el Seminario establece— que permite acceder a lo que es anterior al deseo y a su objeto [...] El objeto real, cuyo paradigma es el seno, el objeto oral” (Miller, 2007, pág. 69).

Vamos viendo de qué manera Lacan, siguiendo la lectura de Miller, va complejizando ideas ya elaboradas años anteriores sobre la cuestión del objeto, donde va ubicando o estableciendo diferencias respecto de los registros imaginario, simbólico y real. Términos como el fantasma o Das Ding, donde aparecía la relación al objeto, cobran otra dimensión, que va a posibilitar de ahí en más el recurso a la matemática al ligarlas a lo real.

Por eso, Miller va aclarando ese pasaje de formas muy precisas: “Y en el Seminario de *La angustia*, la respuesta rechaza la respuesta significance, para decir: sólo puede tratarse de que en alguna parte haya goce [...] se necesita como garantía del orden significante, de la cadena significante [...] un pedazo de cuerpo, la libra de carne, es decir que es preciso

entregar un órgano”. (Miller, 2007, pág. 74). Salir de la mitología edípica como causa, por la vía de la amenaza de castración donde el agente es el Otro, implica encontrar un elemento que habilite pensar la separación entre el significante y el goce, al mismo tiempo que muestra su enlace, ese elemento será ese recurso a la anatomía, a los órganos que Lacan lee como pasibles de ser separados del cuerpo, los objetos *a*, pluralizados.

Y así Miller nos conduce en su lectura del Seminario 10 hacia los puntos que tienen que ver con el engaño: “la fórmula es *¿qué es lo que engaña?* Por supuesto, el amor es engañador y engañado. El deseo es engañado y embaucado. Todo lo que es del orden de lo imaginario siempre puede oscilar, según la perspectiva, en reflejos, sombras y centelleos, y lo simbólico ya se revela en su dimensión de semblante y de ficción. Por supuesto, la angustia es lo que no engaña, pero lo que no engaña es lo que no se deja significantizar, lo que no se deja atrapar en la *Aufhebung*; es, pues, el resto real [...] Este resto real es el goce en la medida en que no se deja capturar por el significante, el goce irreductible al principio del placer [...] La función esencial de la angustia no es su relación con el decir, sino su relación con lo real [...] Y la angustia, si no engaña [...] designa la Cosa, *das Ding*, designa lo real, el goce, en la medida que lo imaginario y lo simbólico sólo pueden girar a su alrededor” (Miller, 2007, pág 74-75).

Si la etimología de lo virtual nos abrió la puerta para pensar al psicoanálisis como una experiencia que se distancia de la realidad empírica, lo elaborado en el Seminario de La angustia parecería que nos devuelve a una realidad en tanto se recurre al cuerpo, a lo vivo del cuerpo y su relación con los órganos. Sin embargo, de la mano de la Cosa, del objeto *a*, vemos que se trata más bien de una complejidad inabordable desde lo empírico. Nadie va con el seno de la madre al consultorio, ni con el escíballo a cuentas. La voz y la mirada se engarzan en la realidad psíquica, no están allí presentes para el analista como fenómenos extraídos de la realidad. Tal vez en algunos casos de psicosis esos objetos puedan emerger de forma encarnada, en la encopresis, en la alucinación, en la paranoia. Sin embargo no pertenecen al registro de la realidad material, sino psíquica. Ningún paciente psicótico trae en un frasco la alucinación, y aunque pueda traer un trozo de cuerpo desmembrado, eso no vale en tanto materia para un análisis químico, sino como material para que se deslice la palabra hasta lograr alguna significación.

5.3 - Del significante al goce, real

Es en el Seminario 10 de Lacan donde encontraremos la introducción de la diferencia de lo que engaña y aquello que no engaña, en tanto afecto de angustia. El capítulo 5 de dicho Seminario lleva por título “Lo que engaña”, donde Lacan comienza por ciertas particularidades del significante, luego de haber introducido el enigma por medio de diferentes medios, principalmente recurriendo a la figura de la Esfinge, en tanto oráculo y enigma. Utiliza una forma singular para hablar del significante, en tanto lo dirá que se trata de una huella, pero una huella que está borrada, retomando además su idea del significante como diferente del signo: “El significante, les dije en otro momento decisivo, se distingue del signo en el hecho de que el signo es lo que representa algo para alguien, mientras que el significante es lo que representa a un sujeto para un ser significativo” (Lacan, [1962-1963] 2006, pág. 74). Lacan intenta diferenciar, tomando referencias de la etología, las formas en que los animales y los humanos hacen huellas, para destacar que lo que puede generar una distancia entre ellos es más bien el hecho de operar con significantes. Y una vez establecida esa diferencia, destacando la función de la huella, introduce al sujeto en tanto huella vacía que se dirige, para su nacimiento, al Otro, y en tanto se trata de una huella como vacío, se trata, dice Lacan, de una “pretensión” de que el Otro no sepa. Dice Lacan: “hay pues, de entrada, un a , el objeto de la caza, y un A , en el intervalo de los cuales el sujeto S surge como nacimiento del significante, pero como tachado, como no-sabido. Toda la orientación ulterior del sujeto se basa en la necesidad de una reconquista respecto a este no-sabido original” (Lacan, [1962-1963] 2006, pág. 76). Ese no-sabido introduce un movimiento de búsqueda, una articulación significativa sostenida por la falta de garantía para encontrarse con ese objeto que daría la respuesta. y de esa manera, el fantasma ($\$ \diamond a$), queda articulado en una lógica donde el objeto es en primera medida una ausencia que repercute en el sujeto. Lacan articula en este punto la demanda al deseo, ya que “toda demanda, aunque sea la más arcaica, siempre tiene algo de engañoso respecto a lo que preserva el lugar del deseo” (Lacan, [1962-1963] 2006, pág. 77). Sin embargo, Lacan plantea que el problema emerge cuando hay algo que colme esa demanda que mientras no tiene respuesta, sostiene el lugar del deseo. Por eso recomienda que no se tome la demanda al pie de la letra, aunque responda a la lógica significativa. Lacan recurre a la topología, a la figura del guante dado vuelta, para explicar que se trata de una relación entre el interior y el exterior introducido por el lenguaje. Sin embargo “hay algo que no sufre ésta inversión, en cada etapa queda un residuo que no es invertible, ni

tampoco significativo, en el registro articulado” (Lacan, [1962-1963] 2006, pág. 78). Mientras en el fantasma el objeto preserva su lugar de vacío, sin colmarse por un objeto que detenga el movimiento de búsqueda, nos mantenemos en el plano del engaño, de “la cadena indefinida de las significaciones que se llama destino” (Lacan, [1962-63] 2006, pág. 79).

En el siguiente capítulo del Seminario 10, cuyo título es “Lo que no engaña”, nos encontramos con el punto determinante, indicativo, de lo que podremos denominar como “goce”, y que implica un movimiento fundamental para la experiencia analítica, pues implica un franqueamiento, un movimiento hacia una virtualidad diferente, es decir, hacia lo real. A partir de hallar ese lugar de angustia, cuando la demanda es colmada por una respuesta que detiene el movimiento engañoso del significante, es que lo real entra a jugar su partida. Dice Lacan: “Los significantes hacen del mundo una red de huellas, en la que el paso de un ciclo a otro es pues posible. Lo cual significa que el significante engendra un mundo, el mundo del sujeto que habla, cuya característica esencial es que en él es posible engañar” (Lacan, [1962-1963] 2006, pág. 87). Pero luego algo es pasible de detener ese deslizamiento, algo que se presenta de golpe, de manera súbita: “La angustia es ese corte — este corte neto sin el cual la presencia del significante, su funcionamiento, su surco en lo real, es impensable —, es este corte que se abre y deja aparecer lo que ahora entenderán ustedes mejor, lo inesperado, la visita, la noticia, lo que expresa tan bien el término presentimiento, que no debe entenderse simplemente como el presentimiento de algo, sino como el *pre-sentimiento*, lo que está antes del nacimiento de un sentimiento [...] Lo que esperábamos a fin de cuentas — y ésta es la verdadera sustancia de la angustia —, es ese *lo que no engaña*, lo fuera de duda” (Lacan, [1962-1963] 2006, pág. 87). Con esto llegamos a un momento bisagra en la enseñanza de Lacan, así como a un límite en el desarrollo de la presente tesis, puesto que podríamos suponer que hemos llegado a un techo, a un final para obtener que lo que no engaña tampoco entraña una realidad empírica constatable. Sin embargo, llegar a este punto es llegar a un real, en el sentido de lo imposible. La angustia es el detenimiento en un “no puede decirse”, en un imposible *de* decir y un imposible *del* decir. Estamos en el nivel en donde no hay más palabras y en el que la palabra halla un límite en la significación.

Ese límite infranqueable, que habíamos anticipado del lado del fantasma, marco de la angustia, ese límite permite introducir la idea de lo real, registro que habíamos desarrollado poco hasta aquí, en tanto los postulados de Lacan habían privilegiado lo imaginario y lo simbólico. Sin embargo, Lacan plantea que “la conquista freudiana, por su

parte, nos enseña que lo inquietante es que, en lo irreal, lo que nos atormenta es lo real” (Lacan, [1962-1963] 2006, pág. 90).

Nos detenemos ahora para avanzar en el siguiente capítulo con algunas formas en que aparece lo real en la experiencia analítica, a partir de introducir lo real por la vía de lo imposible.

CAPÍTULO 6

Virtualmente imposibles

6.1 - Construcción de lo real

En el capítulo anterior pudimos vislumbrar cómo Lacan va construyendo su idea sobre el goce, y cómo, a partir de dicha construcción, lo real comienza a tomar otro color, para diferenciarse de lo imaginario y de lo simbólico. Sin embargo, lo real de ninguna manera implicará una separación absoluta de los otros dos registros, sino que precisará de ellos para constituirse en tanto tal. Recordemos que es uno de los registros a los que Lacan articuló la realidad humana. Luego de su Seminario sobre la angustia, y en un momento bisagra de su enseñanza, que implicó lo que llamó su “excomunió”, volverá sobre los conceptos freudianos, para ubicar sus cuatro conceptos fundamentales.

Tomar como referencia el registro de lo real, implica una articulación fundamental a la ciencia, algo que Lacan no dejará de destacar. Lo real además, puede ser pensado por la referencia a la lógica y a las matemáticas, de las que Lacan hizo usos desde muy temprano en su enseñanza.

En el Seminario 11 “Los cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis”, encontramos la pregunta Lacaniana por el psicoanálisis como ciencia, y la necesidad de estar a la altura de su tiempo, esto es, de la necesidad de formalización de la teoría. Pero, dice Lacan “¿Basta esto para definir las condiciones de una ciencia? No lo creo para nada. Se puede formalizar una falsa ciencia, igual que una ciencia de verdad. El asunto no es simple, entonces, ya que el psicoanálisis, como supuesta ciencia, aparece bajo aspectos que podrían calificarse de problemáticos” (Lacan [1964] 2001, pág. 18). Los interrogantes van girando en torno a los conceptos y a sus usos, en tanto los avances del psicoanálisis se habían tornado

confusos, e incluso obsoletos, remitidos a veces a experiencias ancladas en la realidad empírica, confundiendo los registros que Lacan se proponía diferenciar para darle claridad a la teoría. Emergen entonces algunos interrogantes: “¿A qué se refieren las fórmulas en psicoanálisis? ¿Qué motiva y modula ese deslizamiento del objeto? ¿Hay conceptos analíticos formados de una vez por todas? El mantenimiento casi religioso de los términos empleados por Freud para estructurar la experiencia analítica, ¿a qué se debe? ¿Se trata de un hecho muy sorprendente en la historia de las ciencias, del hecho de que Freud sería el primero, y seguiría siendo el único, en esta supuesta ciencia, en haber introducido conceptos fundamentales? [...] ¿Son conceptos en evolución, en movimiento, por revisar?” (Lacan [1964] 2001, pág. 18-19). La pregunta es entonces respecto al objeto del psicoanálisis, que implica un equívoco. Objeto en tanto fin del psicoanálisis, pero que de alguna manera también toca a su teoría del objeto, y en esto, del objeto que trabajamos en el capítulo anterior, el objeto *a*. Por eso Lacan continúa: “Creo que en este asunto se puede sostener que ya ha habido un avance, por una vía que sólo puede ser de trabajo, de conquista, y que tiene como meta resolver la pregunta de *si el psicoanálisis es una ciencia*. En verdad, el mantenimiento de los conceptos de Freud en el centro de toda discusión teórica dentro de esa cadena cansona, fastidiosa, repelente —que nadie lee aparte de los analistas— que se llama la literatura psicoanalítica, no impide que se esté muy rezagado respecto a estos conceptos, que la mayoría estén falseados, adulterados, quebrados, y que los que son demasiado difíciles son pura y simplemente dejados en un cajón” (Lacan [1964] 2001, pág. 19). Podemos observar aquí la llegada a un punto límite, no sólo de sus desarrollos, como lo vimos en el capítulo anterior, como un límite al significante, sino un punto de quiebre respecto a los postulados freudianos tal cómo habían sido abordados hasta ese momento. De hecho el capítulo II del Seminario 11 lleva como título “El inconsciente Freudiano y el nuestro”, mostrando un momento de inflexión.

Pensar la cuestión del objeto, es comenzar a delimitar la cuestión de la Causa. Si el psicoanálisis es una ciencia o no, ¿Cómo delimitarlo? ¿Qué hace que exista el psicoanálisis? ¿Qué lleva a una persona a consultar a un analista? ¿Cómo existe un analista en la cultura? ¿para qué? Preguntas que giran en torno a la causa, y que es el motor de la experiencia analítica. Esa causa puede asociarse a una verdad. Una fractura en un brazo tendrá como causa un golpe o una falta de calcio, una herida en la piel podrá deberse a un corte, así como una hemiplejía a una lesión en las vías nerviosas. Sin embargo, sabemos justamente que un corte en la piel lo puede producir una persona atentando contra su integridad, una fractura en

el brazo puede ser el resultado de un movimiento inapropiado, y una hemiplejía puede responder a un exceso en la alimentación o en dificultades para dormir y sobreexigirse. Allí, cuando otros discursos no pueden responder por la causa, el psicoanálisis encuentra su lugar. Y es así desde Freud que, ante el fracaso de las técnicas utilizadas por la medicina de su época para tratar la locura, encuentra en la palabra y en un método, una respuesta posible para abordar la causa. Por eso dirá Lacan en el Seminario 11 que “sólo hay causa de lo que cojea” (Lacan [1964] 2001, pág. 30).

La construcción del concepto de Inconsciente llevará a Lacan hacia lo real: “Y es que el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real; real que puede muy bien, por su parte, no estar determinado” (Lacan [1964] 2001, pág. 30). Y luego ubicará a lo inconsciente más bien del lado de lo no nacido, más que de una estructura que determina algo. El inconsciente comienza a emerger más como vehículo que como causa. Lejos incluso de ubicar la causa en alguna aparente realidad, o en alguna cosa tangible, la ubica en lo no realizado. Cosa enigmática que pone al psicoanálisis en un campo virtual, potencial, donde algo vendrá a producirse. Y volviendo a Freud, dirá que se trata, en esa hiancia por donde el inconsciente empalma con un real, del tropiezo, la falla que se vuelve un hallazgo, y hasta un re-hallazgo, ¿de qué? de la dimensión de la pérdida, tal cómo lo habíamos desarrollado anteriormente al hablar del objeto en tanto perdido. La cuestión de lo real se presenta como una dificultad, al ser conjugada con la función del sujeto. Por eso Lacan hará un movimiento fundamental para pensar aquello que implica un inconsciente lógico: “Para el analista, ¿habrá algo que pueda corroborar en el sujeto lo que sucede en el inconsciente?. Freud, para localizar la verdad — ya se los mostré al estudiar las formaciones del inconsciente— se atiene a una suerte de escansión significativa. Esta confianza la justifica una referencia a lo real [...] Lo real es el soporte del fantasma, el fantasma protege a lo real” (Lacan [1964] 2001, pág. 48-49).

Podemos encontrar aquí cómo el objeto del psicoanálisis traza su surco por el inconsciente, ubicando al fantasma, en tanto inconsciente, como defensa ante lo real. Habíamos dicho que el fantasma es una relación entre el sujeto dividido y el objeto *a*, que en el Seminario 10 devino objeto ligado a la angustia, y al mismo tiempo como detenimiento de la cadena significativa, momento de impasse. Por eso dirá Lacan que lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar, el lugar de límite para el pensamiento. Es una primera medida para poder enfatizar luego que lo real es lo imposible.

Al tomar las formas aristotélicas de la repetición, Automatón y Tyche, Lacan volverá a la función del trauma elaborada por Freud para articular lo real como encuentro: “la función de la *tyche*, de lo real como encuentro —el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido— se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención— la del trauma” (Lacan [1964] 2001, pág. 63).

Lacan se refiere en este punto al trauma en tanto accidente, donde se presentifica algo de lo inasimilable, y es por eso que puede ser tomado como una presentación de lo real. Y por otro lado, ubica una diferencia sustancial respecto de dónde situar ese real, en relación a qué ligarlo: “Estamos aquí en el meollo de lo que puede permitirnos comprender el carácter radical de la noción conflictiva introducida por la oposición entre el principio del placer al principio de realidad —aquello por lo cual no cabe concebir al principio de realidad como algo que, por su ascendiente, tuviera la última palabra” (Lacan [1964] 2001, pág. 63). El conflicto entonces, no es con la supuesta realidad, ni mucho menos con algún tipo de experiencia objetiva, puesto que lo real se presentifica a veces ante lo insólito, ante el vacío del aburrimiento, lugares donde lo que encuentra un punto límite es el sentido. Por eso Lacan concluye que “el sistema de la realidad, por más que se desarrolle, deja presa en las redes del principio del placer una parte esencial de lo que, a pesar de todo, es sin ambages lo real” (Lacan [1964] 2001, pág. 63). Esas redes de las que habla no son más que las redes de la lógica significativa, del encadenamiento cuya función se liga al efecto de significación. Pero dicha cadena encuentra un límite ante la presencia de lo real. Es por ello además, que avanzando en el seminario, Lacan articulará de una manera singular a la transferencia con la presencia del analista. Ya no se trata solamente de un artificio, pero tampoco de una realidad carnal, no es la persona del analista. En “La dirección de la cura”, Lacan ya afirmaba que el analista paga con su persona “en cuanto que, diga lo que diga, la presta como soporte a los fenómenos singulares que el analista ha descubierto en la transferencia [...] el analista cura menos por lo que dice y hace que por lo que es” (Lacan [1958] 2003, pág. 567).

En el capítulo del Seminario 11 dedicado a la “Presencia del analista”, Lacan irá hilvanando transferencia e inconsciente, y éste al lugar y a la función del analista: “La propia presencia del analista es una manifestación del inconsciente [...] Esto brinda un acceso rápido a la formulación que he destacado, la de un movimiento del sujeto que sólo se abre para volver a cerrarse en una pulsación temporal –pulsación que distingo como más radical que la inserción en el significativo” (Lacan [1964] 2001, pág. 131-132).

Es decir que, como anterioridad lógica, la pulsación temporal ligada a lo real es anterior a la inserción del sujeto en el significante. De ese juego de apertura y cierre depende lo que se producirá a nivel del sujeto, y la presencia del analista viene justamente a ese lugar.

En el texto “Psicoterapia y psicoanálisis” Miller destaca que “es aquí donde el analista es Jano —en ese punto de A mayúscula— donde puede cerrar o abrir la puerta del análisis. O lleva al sujeto al cortocircuito de la identificación o abre un segundo circuito que ustedes encontrarán en el grafo del deseo de Lacan y cuya puerta de entrada está en el lugar del Otro. Esto quiere decir que el análisis depende de la posición que adopte el analista” (Miller, 1996, pág. 3/6). Si el analista forma parte del concepto de inconsciente, lo hace no por su persona, por su existencia en el mundo cotidiano y de las costumbres, sino en tanto objeto, en el campo del Otro, que abre o cierra la puerta del deslizamiento significativo. En eso constituye una virtualidad que pone en juego un Otro lugar, convocando además una Otra escena.

Pero con la idea de presencia ligada a una pulsación temporal, lo que prima es la cuestión de lo pulsional, es decir, la satisfacción, ya no entendida en un sentido coloquial como disfrute, sino en tanto goce paradojal que conduce al encuentro con lo real. En la transferencia está en juego la pulsión, y de lo que se trata es de realizar un desmontaje de la misma. Lacan advierte que la satisfacción siempre es paradojal, como habíamos mencionado anteriormente, y que dicha paradoja permite que entre “en juego algo nuevo —la categoría de lo imposible” (Lacan [1964] 2001, pág. 174). Y acto seguido agrega: “Esta categoría, para los fundamentos de las concepciones freudianas, es absolutamente radical. El camino del sujeto —y aquí pronuncio el único término en relación al cual puede situarse la satisfacción—, pasa entre dos murallas de imposible” (Lacan [1964] 2001, pág. 174). Lacan apunta, una vez más, a una nueva radicalidad, a lo real en tanto es la raíz por donde cobra sentido el detenimiento de la cadena, y es un límite para el análisis, desplazando al complejo de castración. Es más, si bien se trata de un detenimiento, no quiere decir que allí terminen las cosas, sino que allí recién comienzan. Lo real es la certeza que brinda el tropiezo, que hace imposible el principio del placer, le pone un obstáculo. Lacan llega entonces en este punto a la conclusión de que no hay objeto que satisfaga la pulsión, así como el deseo se caracteriza de estar causado por un objeto que nunca se alcanza, es en ese punto en que pulsión y deseo, pulsión e inconsciente y pulsión, inconsciente y transferencia se entrecruzan.

Llegamos hasta aquí para trazar lo que nos interesa para la presente tesis, esto es, introducir lo real en un nuevo campo virtual que se abre a través de lo imposible, y que Lacan

fue desarrollando a lo largo de su enseñanza de diversas maneras, hasta alcanzar mayores certezas. Hablo estrictamente de tres componentes de lo imposible: No hay metalenguaje, La mujer no existe y no hay relación sexual.

6.2 - No hay metalenguaje

Comenzaremos por la vía ligada al discurso en tanto estructurado por la falta, lo que conlleva la imposibilidad de constituirse como un todo, aunque exista tal pretensión desde la lógica del falo. En un texto de Lacan publicado por primera vez en *L'Évolution psychiatrique* en 1956, explica que “El sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido de Freud. Y el sentido de lo que dijo Freud puede comunicarse a cualquiera porque está incluso dirigido a todos, cada uno se interesará en él: bastará una sola palabra para hacerlo sentir, el descubrimiento de Freud pone en tela de juicio la verdad, y no hay nadie a quien la verdad no le incumba personalmente [...] Pregunto sin embargo si no está inscrita en el corazón mismo de la práctica analítica, ya que ésta vuelve a ser constantemente el descubrimiento del poder de la verdad en nosotros y en nuestra carne” (Lacan [1956] 2003, pág. 388).

Ya abordamos la verdad ligada a la ficción en un capítulo anterior, y ahora nos servirá de puente para llegar al punto de basta que implica el “no hay metalenguaje”. Estamos en el texto “La Cosa Freudiana o Sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis”. La verdad se halla en el corazón de la experiencia analítica y será abordada aquí a través de una compleja prosopopeya, que marca el rumbo donde la verdad se disfraza y se aleja de cualquier realidad tangible. Sin embargo, Lacan no deja de referirse a otra realidad, enmascarada, pero que si no se la toma por el camino indicado, se torna un laberinto sin salida. Es por eso que el descubrimiento freudiano implica una relación a lo verdadero como salida de ese pantano. Para Lacan el psicoanálisis ocupa un lugar ligado a la ciencia, pero una “ciencia de los espejismos” que se establecen en el campo del lenguaje. Así como Freud, al estudiar los sueños, despoja todas las interpretaciones hechas en la historia referidas al sentido de aquellos, para articularlos de una manera más precisa al deseo inconsciente, Lacan hace lo propio con los espíritus o los signos venidos de otros mundos para explicar lo verdadero.

Y recurre entonces a la prosopopeya mencionada: “Soy pues para vosotros el enigma de aquella que se escabulle apenas aparecida, hombres que sois tan duchos en disimularme

bajo los oropeles de vuestras conveniencias. No por ello dejo de admitir que vuestro azoro es sincero, porque incluso cuando hacéis mis heraldos, no valéis más para llevar mis colores que esos hábitos que son los vuestros y semejantes a vosotros mismos, fantasmas, que eso es lo que sois [...] Pero para que me encontréis donde estoy, voy a enseñaros por qué signo se me reconoce. Hombres, escuchad, os doy el secreto. Yo, la verdad, hablo” (Lacan [1956] 2003, pág. 391). Yo, la verdad, hablo, será solidaria de “ello habla”, remitiendo a la instancia freudiana donde las pulsiones encuentran su asiento. Pero allí, más que remitirse a una naturaleza o un código, lo que responderá será el Otro como lugar de la palabra, pero Otro también en tanto se encuentra ligado a los imposibles a los que Freud se enfrentaba: educar, gobernar, psicoanalizar: “Pues la verdad se muestra allí compleja por esencia, humilde en sus oficios, y extraña a la realidad, insumisa a la elección del sexo, pariente de la muerte y, al fin de cuentas, más bien inhumana” (Lacan [1956] 2003, pág. 418). Es decir que el lenguaje encuentra diferentes puntos de falla, de fracaso, de hiancia, que no podrá subsumir en un todo, puesto que la verdad se muestra insumisa, rebelde, opaca. No hay un Otro garante, puesto que lo que la verdad viene a mostrar es justamente la falta de garantías.

La construcción de Lacan en torno al gran Otro será la de ir ubicando su inconsistencia, su estructura en torno a la falta, su división. Será al localizar la incompletud que precisará de ese elemento heterogéneo al significante que será el objeto *a*. Pero también, al articular el significante al Otro, alcanzará la falta en ser que constituye al sujeto, y que precirá en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”: “Ese juego significativo de la metonimia y de la metáfora, incluyendo y comprendiendo su punta activa que clava mi deseo sobre un rechazo del significante o sobre una carencia de ser, y anuda mi suerte a la cuestión del destino, ese juego se juega, hasta que termine la partida, en su inexorable finura, allí donde no soy porque no puedo situarme” (Lacan [1957] 2003, pág. 497). La verdad hundida en la falta en ser, y articulada al Otro como incompleto, da cuenta de un imposible de decir, de un impasse en la cadena. Por eso, ya más avanzando en su enseñanza, volverá sobre ello.

Lacan inicia el Seminario 19, “...o peor”, justamente introduciendo el lugar vacío y su relación directa con el “no hay metalenguaje”. Plantea que la única manera de decir algo con ayuda del lenguaje, es guiándose por el vacío. Estamos ante un Lacan que se sirve de manera precisa de la lógica: “Ustedes saben: desde que la lógica llegó a enfrentarse con algo que soporta una referencia de verdad, produjo la noción de variable [...] Hablo de la variable aparente. La variable aparente *x* está constituida por esto: que la *x* marca un sitio vacío en lo

que está en juego. La condición para que eso funcione es que se ponga el mismo significante en todos los sitios vacíos reservados. Es el único modo en que el lenguaje llega a algo, y por eso me expresé con ésta fórmula: *no hay metalenguaje*” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 12). Pero planteará que se trata de una paradoja, en tanto toda lógica precisa de la elaboración de una ficción, del metalenguaje como estructura donde se insertará, en el interior de su discurso, un lenguaje-objeto, cuya meta será la de establecer una división que introducirá lo imposible. Pero este imposible, en realidad es anterior a la construcción de la imposibilidad, y lo delimitará como una verdad: “*No hay relación sexual* se propone entonces como verdad. Pero de la verdad ya dije que solo puede semidecirse [*mi-dire*] [...] Cuando digo que *no hay relación sexual* propongo muy precisamente esta verdad de que el sexo no define ninguna relación en el ser hablante” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 12-13).

Por ahora no proseguiremos con esa juntura entre el “no hay metalenguaje” y el “no hay relación sexual”. Ya volveré a éste último, pero primero iré hacia la clase del 3 de febrero de 1972, denominada “Topología de la palabra”. Allí da una nueva versión de los lugares que había establecido en los cuatro discursos. En el lugar del agente ubica al semblante, en el lugar del saber al goce, en el lugar del producto al plus-de-gozar y, finalmente, mantiene el lugar de la verdad. Pero se pregunta acerca de la función de la palabra, para decir que ésta “consiste en ser la única forma de acción que se plantea como verdad” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 67). Y luego establece una diferencia entre hablar y decir: “No solamente yo hablo, ustedes hablan, y hasta *eso habla*, como lo dije, eso funciona por sí solo, es un hecho, e incluso diría que es el origen de todos los hechos, ya que algo no adquiere el rango de hecho más que cuando *es dicho*”. (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 67). Para aclarar la diferencia mencionada, parte de una dificultad, es decir, de establecer cuándo algo se constituye verdaderamente en un hecho: “hay cierta diferencia entre hablar y decir. Una palabra que funda el hecho es un decir, pero la palabra funciona aun cuando no funde hecho alguno. Cuando da órdenes, cuando ruega, cuando injuria, cuando expresa anhelo, no funda hecho alguno” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 67). ¿Qué sería entonces fundar un hecho para que se constituye el decir? Lacan planteará que hay una lógica, que se articula alrededor del falo, en tanto significación, y donde juega su carta la función *x*. Dice entonces que “la palabra, en efecto, no siempre se aplica a denotar hechos [...] La mayor parte del tiempo ella sirve también para compensar el hecho de que la función fálica sea justamente lo que hace que no haya en el hombre más que las relaciones que ustedes ya saben —malas— entre los sexos” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 68). Entonces podemos ver que las palabras andan

muy bien, “sobre ruedas” dice Lacan, mientras algo de la relación entre los sexos no se pone en juego. Es allí donde Lacan plantea que lo que hace tropezar dicha relación se vincula al objeto *a*, punto límite para el sentido, y es lo que permite que no haya metalenguaje, articulando en ello el deseo y el discurso: “El objeto *a* es aquello mediante el cual el ser hablante, cuando es captado en discursos, se determina [...] El objeto *a* sigue siendo [...] ese que corre a lo largo de lo que se despliega como discurso, discurso más o menos coherente, hasta que tropieza y todo el asunto se va al carajo” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 71). Esto lleva a Lacan a ubicar lo real, más allá del muro del lenguaje, pero a partir del imposible que se introduce en los seres hablantes a partir del “no hay relación sexual”, de donde parte el límite al metalenguaje. Y ese real fue articulado en la ciencia: “Un discurso denominado ciencia encontró el medio para construirse detrás del muro. Pero lo que creo deber formular claramente, y en ello creo estar de acuerdo con todo lo que la construcción científica tiene de serio, es que estrictamente es imposible dar una sombra de sentido a lo que sea que se articule en términos algebraicos o topológicos” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 74). Es fundamental recalcar aquí lo que diferencia Lacan y a lo que volveremos en el último capítulo de la tesis, cuando abordemos lo atinente a lo real y al semblante. Lacan dirá que delante del muro están los discursos, y lo real es lo que se presenta franqueando ese muro, y es hacia donde la ciencia conduce. Incluso, es el motivo por el cual, el objeto *a*, al cual articulaba en su momento a lo real, y que al elaborar los discursos queda atrapado en los lugares de su circulación, no será más que semblante.

6.3 - No hay relación sexual

Retomando entonces la dirección mencionada al inicio del capítulo, donde ubicamos los imposibles, seguiremos pues, al llegar al punto donde se cruzan el deseo y los discursos, al “no hay relación sexual”. Lacan dice en el inicio del Seminario 19, que se trata del punto de llegada de su Seminario del año anterior, En el Seminario 18 “De un discurso que no fuera del semblante”, en la clase que lleva como título “El Hombre y la Mujer y la Lógica”, Lacan destaca que “la relación sexual no es inscribible, fundable, como relación”. (Lacan, [1971] 2009, pág. 121). Ya habíamos abordado la cuestión de lo que funda el decir. Aquí tenemos su corolario. Freud mismo parte de cierta empatía que luego quedará articulada al inconsciente, para designar aquello imposible de inscribir como relación lógica. En el texto “Sobre la

justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de «neurosis de angustia»”, Freud plantea que en el acto sexual, en el coito, siempre se presenta una dificultad para la satisfacción, lo que deviene en angustia ya sea para el hombre o para la mujer. Si el hombre es presa de la eyaculación precoz, quien no accede a la satisfacción es la mujer, pero, por otro lado, si el hombre espera la satisfacción de la mujer, debe postergar su satisfacción, haciendo imposible el encuentro. Para Freud, no hay posibilidad de que exista un encuentro que no sea fallido. Las causas serán diversas, pero por alguna razón el modelo es el coitus interruptus, en la medida en que no hay forma de alcanzar una temporalidad compartida. Ahora bien, aunque con el avance de métodos y objetos de mercado se pueda suponer una satisfacción compartida, la no complementariedad será situada por Lacan en otro punto, que nada tendrá que ver con una muestra empírica: “en el momento de decir que el lenguaje no da cuenta de la relación sexual, preguntémonos precisamente de qué no da cuenta. No da cuenta de que no puede hacer que la inscripción que es capaz de comentar sea lo que definí como inscripción efectiva de lo que sería la relación sexual en la medida en que pondría en relación los dos polos, los términos que se llamarían hombre y mujer” (Lacan, [1971] 2009, pág. 122). Y de éstos dirá que el hombre se constituye en la función fálica en tanto “todo hombre”, o más precisamente, como *todohombre*, como significante. Mientras que la mujer ocupa su lugar como *una mujer*, en tanto, afirma Lacan, no hay toda mujer. Es por ello que, al no poder inscribirse la relación sexual, es que se parlotea, se habla de amor. Y es ese justamente, el fundamento por el cual un psicoanalista puede tomar el lugar que tiene en la cultura. Sin embargo, es por la ficción, por la ilusión del encuentro y del metalenguaje, que se abren las puertas del análisis. Si el pesimismo actual en torno al amor está en primera plana, ello mismo esconde la “forclusión” reinante, al hablar de la no relación, algo que hasta entonces era ubicado en relación a la psicosis, como forclusión de un significante privilegiado como el Nombre-del-Padre. Dice Lacan: “¿Pero qué es la forclusión? Seguramente ella debe ubicarse en un registro diferente al de la discordancia. Debe ubicarse en el punto donde hemos escrito el término llamado *función*. Aquí se formula la importancia del decir. *No hay forclusión sino del decir*, si no es de algo que existe pueda ser dicho o no [...] Y a partir de que algo no pueda ser dicho, solo se podría desembocar en una interrogación sobre lo real” (Lacan, [1971-1972] 2012, pág. 22).

6.4 - *La mujer no existe*

En el libro “Del Edipo a la Sexuación”, libro 3 de la colección del Instituto Clínico de Buenos Aires, Marie-Hélène Brousse realiza una explicación sucinta de lo planteado por Lacan, pero trayendo a colación el otro elemento que constituye la lógica de los imposibles que trabajamos en éste capítulo, esto es, el de “*La Mujer no existe*”, extraído del Seminario 20. Dice allí la autora: “La continuación del proceso de formalización del psicoanálisis implica abandonar definitivamente la perspectiva simétrica y complementaria entre uno y otro sexo, aun cuando se mantenga la definición de la sexualidad a partir de la función fálica, aun cuando se mantenga la primacía de la castración simbólica. Partimos, pues, de la proposición de Lacan de *El seminario* 20, que en su tiempo produjo escándalo en Milán: «*La Mujer no existe*». Segundo escándalo, después del freudiano a propósito del falo. La formulación no sorprende menos por sus efectos cuando adquiere mayor precisión como «no hay significante de *La Mujer*». En efecto, si la fórmula se presenta como un aforismo teórico, implica deducciones definitivas acerca de la clínica de las posiciones femeninas. El significante idóneo específico para la mujer [...] falta en el inconsciente. Esta falta es considerada según el esquema fundamental de cada falta simbólica: la forclusión” (Brousse, 2005, pág. 60).

Es lo que Inés Sotelo marca de una forma precisa al trabajar la cuestión de “Lo femenino en Debate”: “Entre centro y ausencia ubica Lacan a *La Mujer*, afirmando que no existe, ya que no hay mujer-ruiseñor, es decir, en clave Miller, no hay mujer que represente a la especie, la mujer es una por una, aunque hagamos el esfuerzo por hacer existir la comunidad allí donde el Otro no existe” (Sotelo, 2020, Pág. 40).

Ahora bien, ¿qué quiere decir, siguiendo lo hasta aquí postulado respecto de la mujer, del tomarla una por una, la de establecer lo femenino entre centro y ausencia, respecto de la operación analítica y lo imposible en tanto lo real? Esto habilita, para el analista, determinar el lugar dónde la significación fálica, donde el deseo se halla capturado, encuentra su límite, para que desde allí se produzca una orientación a lo real y por lo real. Que “la mujer no existe”, implica que el todismo fálico, callejón sin salida del deseo, encuentra un rumbo que desde allí queda articulado al final del análisis. Se comienza por la ficción y se termina por el encuentro del no-todo. ¿Para qué? para operar desde ese lugar hacia donde el goce del síntoma conduce, a fin de cuentas.

En el libro “Lo femenino, entre centro y ausencia”, Miquel Bassols lleva la pregunta por el analista y lo femenino a un campo ligado a la transferencia: “¿hay analista sustituto de lo femenino? Podemos intentar ya una respuesta: no hay sustituto de lo femenino porque no hay metáfora que no sea fálica, hay en todo caso metonimia infinita del lado de lo femenino. No hay metáfora de la mujer, solo metonimia infinita en lo incontable del goce que no se deja atrapar por el símbolo fálico [...] Hay ahí, en efecto, un *cherchez la femme*, pero es un *cherchez* infinito que no la encuentra. ‘La mujer es más recóndita que el camino por donde en el agua pasa el pez’, dice una preciosa frase de Oscar Masotta” (Bassols, 2017, pág. 39). Por eso, Bassols avanzará en esa articulación inarticulable entre lo masculino y lo femenino, entre el goce fálico y el goce no fálico, para integrarlo a la función del analista: “La diferencia entre goce fálico y goce no fálico no sigue la lógica del significante, de la diferencia y reciprocidad entre S_1 y S_2 , donde sí se puede establecer esa reciprocidad. Sigue la lógica del objeto, que es una lógica de no reciprocidad, de modo que en este espacio entre goce fálico y goce no fálico, no hay dos espacios con una frontera significante trazada en su interior, como era el caso de los países extranjeros, uno para el otro y otro para el uno. Son en todo caso países extranjeros para sí mismos, para ese sí mismo en el que se autoriza el analista precisamente, cuando decimos por ejemplo que ‘el analista sólo se autoriza en sí mismo’. Se autoriza en lo más extranjero de sí mismo, en los más Otros de sí mismo, no en la impostura de su yo, de su persona. Son países extranjeros para sí mismos en la medida en que están habitados por un goce no fálico, en la medida en que están habitados por este elemento que llamamos ‘lo femenino’” (Bassols, 2017, pág. 47).

Es necesario destacar, como lo indica la referencia a Bassols, que no se trata justamente de la persona, de la impostura de lo que denominamos “yo”. No se juega esto en la escena analítica más que como preámbulo y disfraz: las personas que se dan la mano o se saludan al ingresar al espacio analítico, la persona que llama por teléfono o la que está detrás de la pantalla del teléfono o la computadora, no són más que formas de la impostura necesaria para poner en juego, en esa relación entre goce y significante, la emergencia de lo real.

Por otro lado, lo femenino no responde aquí a ninguna costumbre de mujeres, ninguna referencia al género, ninguna imagen atrapada en un cuerpo. Un goce no fálico, es decir, femenino, es aquello que no se deja atrapar, pero que por eso mismo permite el recurso al matema, el pasaje a la ciencia de lo real.

En el capítulo VIII del curso de Miller “Todo el mundo es loco”, expone con claridad el porqué Lacan hace entrar a jugar lo real a partir de lo simbólico, para brindar las coordenadas de su relación con la ciencia. Dice allí: “Lacan construyó esta relación sexual de tal manera que, como sabemos, sería imposible escribirla. ¿Por qué camino llegó a caracterizarla así? En la perspectiva de extraer real a partir del lenguaje [...] Esta noción de extraer real a partir del lenguaje lo llevó a privilegiar la disciplina de la lógica-matemática y, más particularmente, a privilegiar las demostraciones de imposibilidad. Con la lógica hay producción de una necesidad propia al discurso, y podemos hacer de la lógica, decía Lacan, un arte de producir una necesidad de discurso, pero conlleva a la vez como correlato tropezar con imposibles, que permiten entonces asignar real” (Miller, 2015, pág. 172).

Para Miller esto implica el pasaje de lo simbólico a lo real. ya no se trata de la medida, integrada a la medida de lo fálico, sino a otro orden. El recurso a la topología es introducir un espacio que no es métrico. Y si hablábamos anteriormente del matema, es porque lo real y su relación a la lógica-matemática lo condujo a la escritura de los imposibles. Aquí la virtualidad que engendra el camino de la escritura es situada por Miller con el ejemplo de la biología, disciplina que intentan ubicarla como la más realista de todas: “Luego, respaldado por el privilegio acordado a lo real proveniente del lenguaje vía la escritura, Lacan decía por ejemplo: lo biológico no es real y hoy podríamos usar esta demostración como golpe inesperado y fatal a las pretensiones de la ciencia de la vida psíquica fundadas en lo neurobiológico. Es un uso del término real que le permite decir que lo biológico no es real, sino que es –lo dice en el *Seminario 19* – el fruto de la ciencia que se llama biología. Lo real es otra cosa: es lo que está en relación con la función de la significancia, es lo que está en relación con el campo del lenguaje” (Miller, 2015, pág. 172).

No podemos dejar de mencionar aquí, por un lado, la tendencia del mismo Freud, empujado por el positivismo de su época, a encontrarle un asidero biológico a las pulsiones. Y por otro lado, al intento de sutura de las teorías de género, que en su búsqueda de salir de las fronteras de lo fálico, lo extienden en categorías que podrían no tener fin, pero donde no se logra atrapar aquello que hace que un ser hablante tome la palabra. Nieves Soria, en el libro “la sexuación en cuestión”, luego de un exhaustivo trabajo en torno a las principales referentes del feminismo contemporáneo como Judith Butler o Rita Segato, poniendo como línea de lectura principalmente el seminario 19 de Lacan trabajado en este capítulo de la presente tesis, llega a un punto conclusivo que se articula a lo que venimos abordando en tornos a los imposibles. Dice Soria allí: “hay un real del que partimos, que es el real de

nuestra práctica. Lo encontramos en el sufrimiento de sujetos que nos consultan planteando cuestiones tales como la indefinición respecto de una posición sexuada, un rechazo a la diferencia sexual, un rechazo del cuerpo que les tocó en suerte, etc. En los casos de los sujetos que nos consultan encontramos que su posición les depara un sufrimiento que, en estos casos, no encuentran un alivio en los discursos de género —por más embanderados que ellos estén—. hay un real del cual partimos, el real específico de nuestra práctica: el real del síntoma, aquello que estorba la marcha de las cosas [...] El discurso amo capitalista dice: si no te gusta tu cuerpo, lo cambiamos; si no te gusta tu sexo anatómico, lo cambiamos. Sin embargo, hay algo que estorba que las cosas marchen de este modo; hay una repetición, un síntoma insiste. Esa insistencia del síntoma habla de un real: el sexo no se resuelve en el hablante ni por lo imaginario ni por lo simbólico, ya que hay algo que insiste como un real” (Soria, 2020, pág. 239-240).

Vamos llegando al final del presente capítulo, donde pudimos abordar y articular tres imposibles que enmarcan al psicoanálisis en un campo virtual donde se conjugan, como lo habías mencionado en capítulos anteriores, los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Priorizamos en éste capítulo el registro de lo real, en tanto es que nos lleva más allá de los muros del lenguaje, para ubicar lo imposible. Precisamos que es por la vía de la escritura del matema por donde lo real puede ser apresado, bordeando lo que no puede decirse. Esto finalmente nos conduce a afinar la lectura, para intentar dilucidar a qué se refiere Lacan con las diferencias y cercanías entre el semblante y lo real.

CAPÍTULO 7

Entre lo real y el semblante

7.1 - La transferencia y el semblante

Vamos a comenzar éste último capítulo de la presente tesis, abordando el concepto de “transferencia” en psicoanálisis, para luego articularla al tema que nos interesa destacar que es la relación y las diferencias entre el semblante o los semblantes, y lo real.

En el Seminario 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, Lacan ubica a la transferencia como uno de esos cuatro elementos que dan cuerpo a la teoría psicoanalítica desde Freud, pero para dar algunos virajes. Sin embargo, parte de la idea freudiana del amor, en tanto sentimiento engañoso, del cual habría que extraer sus consecuencias: “Freud formuló muy pronto la pregunta sobre la autenticidad del amor tal como se produce en la transferencia. Para decirlo de una vez, se tiende por lo general a afirmar que se trata de una especie de falso amor, de una sombra de amor. Para Freud, al contrario, la balanza de ningún modo se inclinaba hacia ese lado. Tal vez uno de los puntos más interesantes para nosotros de la experiencia de la transferencia es que ella suscita, de manera quizá más decisiva que nunca, la pregunta por el llamado amor auténtico” (Lacan, [1964] 2001, pág. 129-130).

Si tomamos la obra de Freud en retrospectiva, visualizamos que el concepto de transferencia si bien ocupa un lugar en sus desarrollos sobre la técnica, se encuentra rezagada respecto de las teorizaciones acerca del aparato psíquico o respecto del tema de las pulsiones. Sin embargo, es de una operatividad sustancial para la práctica analítica, y sitúa uno de los fundamentos del concepto de semblante desarrollado por Lacan. Que el analista esté en el lugar de semblante del objeto, será una de las elaboraciones que tomará Lacan, al mismo

tiempo que irá introduciendo la idea de un discurso que no sería del semblante, que da título a uno de sus seminarios.

Ahora bien, la pregunta por la autenticidad o por la falsedad, se encuentra desde temprano en Freud, debido justamente a su teorización del psiquismo. Si tomamos la idea de la transferencia como falso enlace, que encontramos tempranamente en Freud para hablar de la relación humana que se establece entre paciente y terapeuta, vemos que instala la idea de lo falso, despojándola de cualquier tipo de autenticidad. Posteriormente, al trabajar las series complementarias, al establecer que el analista ocupa un lugar en las series psíquicas del paciente, delimita un lugar posterior, articulado a imagos antiguas. Es decir que al establecer una anterioridad en la experiencia, puesto que el vínculo con los padres, hermanos, etc, es anterior a cualquier vínculo exogámico, el amor aparecería siempre como siendo parte de un tiempo posterior. Eso introduce también el concepto de repetición, puesto que si hay algo que se repite, será siempre la repetición de algo que es lo mismo. Aquí ya podríamos ir anticipando la relación entre el semblante y lo real, ubicando qué es lo que se repite. Si lo que se repite es una imago, el amor no sería otra cosa que semblante de algo anterior. Pero, si lo que se repite, es un modo de gozar, es decir, si ligamos la repetición a un agujero, o a un encuentro contingente, nos encontramos con algo que tiene más bien la lógica de lo real. Esto último equivaldría a que ya en las primeras articulaciones con el Otro, de lo que se trata es de cubrir un agujero, más que de valorizar el velo. Es lo que llevó a Freud a pensar diferentes formas de la pulsión, como la pulsión objetal y la del yo, luego sumando las pulsiones sexuales, para finalizar en el dualismo pulsión de vida y pulsión de muerte. Y atraviesa, por otro lado, la problemática de la identificación, puesto que la pregunta que subyace no es tanto por qué se produce la identificación, sino para qué. Y la identificación está muy ligada al amor y al deseo. Podríamos preguntarnos entonces ¿Por qué la libido necesita desplazarse hacia un objeto? Es decir, ¿Qué toma la pulsión del objeto, de dónde se agarra? ¿Es la pulsión una cosa? Estas preguntas vienen en la línea de lo que pretende ésta tesis, es decir, de demostrar que el psicoanálisis se sostiene en virtualidades que nada tienen que ver con la experiencia empírica. Si hay una realidad que se pone en juego en la transferencia, Lacan la destaca en el Seminario 11 como “la puesta en acto de la realidad del inconsciente” (Lacan, [1964] 2001, pág. 152). Ya en el Seminario 20, al articular el amor al significante, dirá que el lenguaje funciona para suplir la relación sexual que no existe, es decir, que lo real queda en primer plano, ligado al ser, pero en tanto imposible. Por eso en el Seminario 11 la realidad del inconsciente es la realidad sexual, esa relación sexual imposible de escribirse, pero que el

amor intenta escribir. Vemos allí esa emergencia de la autenticidad o no de ese amor, de cualquier amor en realidad, en tanto si lo pensamos temporalmente, siempre es posterior a otro elemento. Por ejemplo, si ubicamos al gran Otro como anterioridad al sujeto, es necesario ubicar al goce como anterioridad del gran Otro. Se trata de tiempos lógicos, que no se ajustan a criterios de realidad.

En “Cinco Conferencias Caraqueñas sobre Lacan”, en la conferencia sobre la transferencia, en el año 1979, Miller, ubicando al “caso Dora” como parámetro, plantea que “La transferencia en sentido psicoanalítico se produce cuando el deseo se aferra a un elemento muy particular que es la persona del terapeuta” (Miller, 2015, pág. 177). Es decir que la persona del analista se presenta como un elemento enigmático. Por eso continúa diciendo que “Quizá puedan ver en cortocircuito que esta persona no es exactamente una persona. Esta persona, como quizás lo han entendido, espero, por el análisis precedente, es más bien el significante del analista que su persona [...] El psicoanálisis está hecho, precisamente, para hacernos dudar de que las personas sean tan verdaderamente a fin de cuentas ” (Miller, 2015, pág. 177).

El análisis “precedente” al que se refiere Miller es a la lectura que viene realizando de un elemento que nos llevará al punto central de la cuestión del semblante, es decir, el Sujeto supuesto Saber. Para Miller, Lacan introduce una función inédita de la transferencia, que no estaba presente en Freud, al abordarla desde la perspectiva del Sujeto supuesto Saber. Lacan delimita que se trata de un término “pivote” sobre el que giran diversos elementos ligados a la transferencia. Para Miller, “*Pivote* es una palabra interesante que puede designar ese trozo de metal o de madera sobre el cual gira algo, y en el fondo, en forma figurada, señala el sostén principal de algo, de una cosa que gira en torno” (Miller, 2015, pág. 172-173). La referencia primera del Sujeto supuesto Saber puede ser ubicada entre los años 1964 y 1965 en la enseñanza de Lacan. Dicha referencia puede mal entenderse si se sigue el pensamiento de que lo que se pondría en juego sería algo del orden del saber del analista, en tanto es alguien culto que ha leído cosas y tiene una experiencia producto de su práctica. Esto, dice Miller, no es más que una *vulgata* que no dice demasiado sobre la idea que quiere establecer Lacan.

En primer lugar habría que plantear que la transferencia como Sujeto supuesto Saber se articula a la presencia del analista como significante: “Digamos que el analista como significante forma parte de la economía psíquica [...] Me atrevería a decir que es imposible hacer la teoría del psicoanálisis si no se admite que el psicoanalista es una formación del

inconsciente. Esta es una tesis general” (Miller, 2015, pág. 178). Miller articula la transferencia a la repetición, primero como emerge en Freud, como imago materna, paterna o fraterna, que se repiten, como reimpresiones en la vida de una persona, y que quedan alojadas en la persona del analista, que “es captado en esos estereotipos, el momento en que la carga libidinal introduce al médico en una de estas series psíquicas que el paciente ha formado en el curso de su existencia” (Miller, 2015, pág. 181).

Otro elemento que se articula a la cuestión de la transferencia es la resistencia, en tanto “el analista ejerce una presión sobre el inconsciente, por la oferta misma que hace de escuchar al paciente; escucharlo en la medida en que dice cualquier cosa. Y sabemos que nunca es cualquier cosa, y esa cualquier cosa lo conduce hacia la zona que imaginamos en el trasfondo, donde su libido estaría escondida” (Miller, 2015, pág. 182). Lo que encuentra Miller en la lectura de Lacan, es que éste, a diferencia de los Posfreudianos que habían dejado de creer en el inconsciente, tenía confianza en él, creía en el inconsciente. Esto tiene que ver con esa idea de falsedad que está desde el inicio ya como falso enlace, si eso es lo que se pone en juego, entonces no hay nada para creer. Pero la conceptualización de Lacan sobre el inconsciente, luego ligado a la pulsión, llevará hacia otro registro de creencia, ligada a lo real. El camino para ello será partir del Sujeto supuesto Saber como una lógica que se introduce en la clínica a partir del establecimiento de la regla fundamental, a partir de la invitación del analista a que el paciente diga todo lo que se le ocurra, en desorden, sin retener nada, sin preocuparse por la moral o las costumbres. Pero el Sujeto supuesto Saber “no es de ningún modo, como se cree, que el psicoanalizante, el que viene a pedir un psicoanálisis, imagine que el psicoanalista sabe todo” (Miller, 2015, pág. 191). Agrega Miller que “No se trata, entonces, de pensar que el Sujeto supuesto Saber se encarnaría en la presencia física del analista y supondría que el paciente le atribuye la omnisciencia”. (Miller, 2015, pág. 191). No va por ese camino el pivote de la transferencia, no es la localización del saber en un lugar de la persona del analista, y por eso mismo, no se trata de cuánto sabe en términos teóricos, en términos académicos, aunque ello pueda funcionar para algunos analizantes como semblante. El analista, ofrece un lugar de confianza en tanto ofrece que todo lo que se diga, todo lo que se le ocurra al analizante, quiere decir algo, tiene un fundamento en el lenguaje. Es lo que define al inconsciente estructurado como un lenguaje. Es la apertura al metalenguaje, semblante que luego trastabillará. Por eso Miller sitúa esa oferta en el lugar de la impostura del analista: “Da al paciente la garantía de que no habla a pura pérdida. Garantiza el

psicoanálisis. Y hay que decir que allí, fundamentalmente, hay una impostura, una impostura consustancial al psicoanálisis, una impostura en obra” (Miller, 2015, pág. 192).

El origen del Sujeto supuesto Saber es entonces un obrar del analista atado a la impostura para garantizar el despliegue significante. Por eso es pivote de la transferencia, pero ésta va más allá. Sin embargo, podemos decir que si el analista invita a decir todo lo que se ocurre y que eso querrá decir algo, esta estructura nos conduce a la cuestión de la verdad. En principio, de lo que se trata, es de descubrir la verdad escondida detrás de los dichos. Miller dice que en la asociación libre, se trata de buscar lo verdadero sobre el deseo y se realiza una pregunta “¿Dónde busca la verdad? La busca, dice Lacan, al cabo de su palabra, y el cabo de su palabra está allí, en el analista en cuanto gran Otro, oyente fundamental que decide la significación” (Miller, 2015, pág. 199). Por eso será también fundamental el silencio, puesto que ello implica no atormentarse con brindar la respuesta que colme esa pregunta. Vemos entonces que se trata de sostener la hiancia que abre la dimensión del análisis, más que buscar darle cuerpo de sentido a las palabras. Abrir las preguntas iniciales es ya una respuesta, y eso, implica la impostura inicial del analista que cree en el inconsciente.

Una nueva pregunta emerge una vez que se otorga la palabra al analizante para que despliegue su discurso y que da cuenta del lugar del analista: ¿Por qué alguien necesita hablar de lo que le sucede ante un otro?

7.2 - Lo que el semblante no cubre, el vacío.

Mauricio Tarrab, en su libro “El decir y lo real”, plantea que lo que moviliza la palabra es un vacío. Se trata de un vacío que hay “entre los discursos y los cuerpos [...] así como hay un vacío entre los sexos. Pero también hay un vacío entre el sujeto y el sexo... Y finalmente, para decirlo de otro modo, hay un vacío en el parlêtre mismo entre el sujeto y su cuerpo” (Tarrab, 2023, pág. 78). Eso es lo que habilita la palabra, lo que hace emerger la palabra como una virtualidad, esto es, siguiendo a lo elaborado por Biosca i bas, como lo que está en potencia, aquello ya articulado por santo Tomás de Aquino. Y ese vacío, lo encontramos también en un texto fundamental para trabajar la cuestión del semblante. La referencia precisa será el curso de J.-A. Miller, denominado “ De la naturaleza de los

semblantes”. Pero antes, me gustaría introducir una referencia filosófica fundamental, homónima del texto Milleriano. Se trata del texto de Lucrecio, denominado “De la naturaleza de las cosas”, escrito en el siglo I a. C. . Allí, el autor expone que “Todo lo que la Naturaleza es en sí, está constituido por los cuerpos y por el vacío en que aquellos se hallan y se mueven: los sentidos, que son fundamento de certeza y auxiliar de la razón, porque sin ellos ésta se vería envuelta en numerosas dificultades para expresarse las causas de los fenómenos, dan testimonio de que los cuerpos existen por sí; y la reflexión demuestra que todos esos cuerpos tienen precisa colocación y necesariamente se mueven con distintas direcciones en un lugar o espacio al que denominamos vacío, como antes he dicho” (Lucrecio, 2021, pág. 16). Es fundamental el lugar que le da al vacío para que las cosas ocupen un lugar, lo que lleva a ubicar la función del vacío en lo psíquico. Lacan afirmaba que el sujeto dividido es vacío, no tiene sustancia, pero tampoco la tiene el cuerpo, salvo porque en él habita la sustancia gozante, que de ninguna manera se puede confundir con una cosa tangible en la experiencia. Lucrecio refiere además que “el vacío se formó al quedar separados los cuerpos; antes no existía, y cuando lo hubo se llenó de aire, y no antes. Ni del modo que se imaginan algunos el aire puede producirse, ni dado el supuesto de que así pudiera condensarse, el hecho se efectuaría sin la mediación de espacios vacíos. Necesario es, pues, confesar, que el vacío existe en la Naturaleza”(Lucrecio, 2021, pág. 15-16). Lucrecio se refiere al espacio entre las cosas, donde el aire es un elemento más que existe en el vacío. Es François Cheng, con quien Lacan estudiaba chino, quien también trabaja la cuestión del vacío, pero esta vez en el Tao, en la relación que se establece entre el yin y el yang. En el texto “Lacan y el pensamiento chico” Cheng intenta explicar el origen de la palabra Tao que quiere decir “Vía”. Marca que el interés de Lacan estuvo puesto en que “el Tao significa pues un orden de la vida al mismo tiempo que un orden de la palabra” (Cheng, 2003, pág. 153). Además ubica la función del soplo, ese vacío que se encuentra entre el yin y el yang, como un elemento fundamental de la vida: “El Tao de origen designa el Vacío original de donde emana el soplo primordial que es el Uno. El Uno se divide en dos soplos vitales que son el Yin y el Yang. El Yang que concierne al principio de la fuerza activa, y el Yin, que concierne al principio de la dulzura receptiva, están virtualmente en estado de engendrar los Diez-Mil seres” (Cheng, 2003, pág. 155). El Vacío central, para el pensador Chino se torna fundamental y sin él, el Yin y el Yang se vuelven estériles. Es importante destacar el estado virtual, en potencia, que engendra el Vacío. Retomando lo mencionado por Mauricio Tarrab, el vacío se presentifica en el parlêtre, es una parte constitutiva.

En la conferencia de apertura de la V° Jornada de la EOL Sección La Plata, que lleva por título “Esplendor de los cuerpos y de los discursos”, el término “esplendor” quedará situado para el autor dentro de la órbita de los semblantes. Planteará que cuerpos y discursos “Nos sirve para vincular lo que a veces es difícil vincular, o tender un puente entre dos litorales que no se sabe bien cómo conectar [...] entre cuerpos y discursos más que una ‘y’, hay un vacío, y que la ‘y’ denota, alude, propone, en esa ‘y’ residen, las múltiples modalidades, intentos, esfuerzos, por hacer existir entre ellos una o varias relaciones” (Tarrab, 2023, pág. 68).. Lo real emerge aquí como lo imposible de que cuerpos y discursos encuentren una conformidad. Sin embargo, podríamos decir que de entrada los cuerpos quedan apresados por los discursos, el infante, al ingresar al mundo, ingresa a un mundo del lenguaje, baño de lenguaje le llamaba Lacan, donde deberá articularse como sujeto. Pero ello implica por un lado una pérdida, en tanto lo natural se vuelve mito; y por otro lado, hay algo que los discursos no pueden recubrir de ese cuerpo, hay algo que se pierde, que se escapa. Allí ubicamos lo real, y Tarrab lo plantea afirmando que “todo discurso tiene un real que desconoce” (Tarrab, 2023, pág. 71).

Alertando sobre los fenómenos que emergen en el campo social en nuestra época, Tarrab va a situar la función del semblante y lo que éste de alguna forma vela, desde una perspectiva que implica que el analista adopte una posición modesta: “quizás lo único que los psicoanalistas pueden aportar a la política de las cosas, es lo que puede deducirse de saber, que bajo el semblante, bajo todo esplendor, opera la pulsión de muerte”. (Tarrab, 2023, pág. 72).

7.3 - El semblante y los discursos

Es en el Seminario 18, denominado “De un Discurso que no fuera del semblante”, dictado por Lacan en el año 1971, donde aparecen articulados dos términos, discurso y semblante. El Seminario anterior había estado dedicado a trabajar los cuatro discursos, el del amo, el de la histeria, el universitario y el del psicoanalista. Pero en el Seminario 18, partirá de la estructura del discurso, esto es, que todo discurso está ligado al inconsciente, intentando localizar un más allá, es decir, un real, en tanto imposible, localizado en la estructura misma de los discursos. No es otra cosa lo que plantea Tarrab al decir que todo discurso tiene su real.

Descartando que se trate de un sistema filosófico, para Lacan los discursos implican la puesta en juego de un “artefacto” donde no se puede hablar de todo: “Asimismo, es muy claro que no hablo de todo. Y, además, en lo que enuncio, algo se resiste a que se hable de todo. Es algo que se palpa a diario. Que yo no diga todo incluso sobre lo que enuncio es otro asunto, como señalé, que obedece a que la verdad no es más que medio-decir” (Lacan, [1971] 2009, pág. 12).

Podemos destacar, en función de la presente tesis, el lugar de la verdad, ya trabajada en los capítulos anteriores, y ese “algo” que se resiste a ser captado por la palabra, incluso que resiste a que el discurso sea una totalidad.

Lacan da inicio al Seminario teniendo en cuenta que la posición del analista en el discurso se articula al objeto que denomina, extraído ya del Seminario del año anterior, como plus-de-gozar. Esto es, una nueva vuelta de tuerca sobre el objeto *a*. Y agrega que de lo que se trata es del discurso en tanto hecho, pero no en cuanto a una realidad material del hecho, como pretende el Derecho, sino en tanto que todo hecho, en tanto que se enuncia, es un hecho discursivo: “no hay ningún hecho más que por el hecho de decirlo. El hecho enunciado es a la vez hecho de discurso. Esto es lo que designo con el término *artefacto*. En efecto, si hablo de artefacto, no es para hacer surgir la idea de algo que sería distinto, una naturaleza” (Lacan, [1971] 2009, pág. 12). La vía entonces no es encontrar una naturaleza detrás del hecho de discurso, en tanto ésta no puede ser otra cosa que mitología, algo que también cuestiona respecto de las pulsiones freudianas cuando son elevadas a la categoría de instinto.

7.4 - Las mujeres y el semblante

Habíamos abordado en el capítulo anterior las relaciones entre verdad y “no hay metalenguaje”, así como la introducción del no-todo, ligado a la inexistencia del significante de La mujer.

Jacques-Alain Miller se refiere de forma irónica a “La raza de las mujeres”, irónica en tanto decir aquello es una falacia, pero sin embargo, retomará elementos históricos para validar su idea. Dice Miller en el texto “Semblantes entre los sexos”: “Hesíodo fue probablemente el primero en hablar, en su *Teogonía*, matriz de una enorme cantidad de mitos,

de la raza de las mujeres: *genos gynaikon*. A partir de este autor en la literatura griega de la Antigüedad, se habla de las mujeres en términos de *ikelon*, que significa *semblante, copia*; de *dolos*, que significa *trampa*” (Miller, 2022, pág. 20).

Entre copia, trampa y semblante, nos encontramos con una nueva forma de lo virtual, de aquello que no es, pero podría serlo, estando en potencia. Y ello, como dice Miller, en tanto “La mujer no existe no significa que el lugar de la mujer no exista, sino que ese lugar permanece esencialmente vacío. El hecho de que ese lugar quede vacío no impide que se pueda encontrar algo ahí. En ese lugar, no se encuentra más que máscaras, máscaras que son máscaras de nada, suficientes para justificar la conexión entre las mujeres y los semblantes” (Miller, 2022, pág. 20).

En el texto citado anteriormente, Miller propone una definición de Semblante. Dice: “¿A qué llamamos semblante? Llamamos semblante a lo que tiene la función de velar la nada. Por eso el velo es el primer semblante. Como lo testimonia la historia y la antropología velar, cubrir a las mujeres, es una constante preocupación de la humanidad [...] llamamos *mujeres* a esos sujetos que tienen una relación esencial con la nada. Utilizo esta expresión con prudencia, pues todo sujeto, tal como Lacan lo define, tiene una relación con la nada, pero en cierto modo, esos sujetos que son las mujeres tienen una relación más esencial, más próxima con la nada”. (Miller, 2022, pág. 21).

Luego, trayendo el enunciado lacaniano de que hay “verdaderas mujeres”, Miller opone esto a “La mujer no existe”. Ya habíamos trabajado la cuestión de la verdad como mediodecir en un capítulo anterior, y ahora podemos articularlo a la cuestión del semblante: “Entendemos que mujer y verdad puedan tener algo que ver, ya que la verdad es distinta del saber, la verdad tiene estructura de ficción y depende por ello del semblante. También se entiende que las mujeres puedan ser ubicadas como la verdad de un hombre, en la medida en que ellas reducen las sublimaciones masculinas a mentiras y encarnan, en tanto que la mujer no existe, el fracaso de su concepto”. (Miller, 2022, pág. 26”).

7.5 - Lo real de la experiencia analítica

En el libro “Cómo orientarse en la clínica” de UFORCA, Miller establece una línea de trabajo que va en dirección a la presente tesis, y que se engarza con lo que denomina “orientación lacaniana”. Habíamos partido de la transferencia, para localizar el Sujeto

supuesto Saber como su pivote. Pero vimos también que el saber supuesto constituye un lugar de semblante. Por eso Miller dirá que se trata de un camino hacia lo real: “El uso de los semblantes es vano, inoperante, incluso profundamente nocivo, si se pasa por alto lo real que está en juego. Hay real en la experiencia analítica. La inexistencia del Otro no es antinómica de lo real, sino correlativa” (Miller, 2019, pág. 9) No se trata de desacreditar los semblantes, de tirarlos a la basura, sino de percatarse de que la orientación no es por allí, sino por lo real.

Se trata de lo real del inconsciente, lo que introduce una paradoja. El inconsciente estructurado como un lenguaje implica una lógica donde es el significante el que tiene la prioridad, pero al introducir lo real, se trata de otra lógica, donde emerge un inconsciente real, articulado a *lalengua*.

En “La naturaleza de los semblantes”, Miller trabaja la cuestión de los discursos, para detenerse en el discurso del amo. Lacan ubica en dicho discurso al S_1 en el lugar del agente, al S_2 en el lugar del saber, al $\$$ en el lugar de la verdad y al objeto a en el lugar del producto. Miller dirá que “el objeto a surge como lo que resiste la captura del amo o del significante como amo, y en este sentido es una categoría solidaria de la castración” (Miller, 2009, pág. 85). Allí comienza a formularse algo que se torna resistente a la significación, algo ya trabajado además en el seminario sobre la angustia, como señal de lo que no engaña. Sin embargo, luego el objeto a también caerá bajo la órbita del semblante: “Y así, poco después de haber formulado que el objeto a rechaza al semblante [...] Lacan encontró en su Seminario Aún valiéndose, por el contrario, de la pertinencia de ese objeto a la dimensión del semblante” (Miller, 2009, Pág. 86). Miller se pregunta acerca de la supervivencia del psicoanalista, principalmente en lo articulado a su lugar como semblante de saber. Llega a decir, a cuestionar, si el inconsciente mismo no es un semblante de saber. Tanto el objeto a como el saber inconsciente no son más que semblantes, de los cuales se sirve el analista para su función: “Sin embargo, la perspectiva que el propio Lacan abrió en ese movimiento de superación permanente, de autorrefutación que es su enseñanza implica que el objeto a , no menos que el falo, es semblante. No es sustancia, aun cuando pueda servir a sustancia episódicas, como expresa en la ‘nota italiana’. Las sustancias episódicas tienen nombre (el seno, las heces) y recibieron de Lacan la precisión, el complemento de la voz y la mirada. Llamarlas de ese modo traduce muy bien la noción posfreudiana de fase o estadio, puesto que son episodios y, según los capítulos, el objeto a sirve a una u otra de estas supuestas sustancias sin confundirse en su función con ninguna. El objeto no es, pues, una sustancia; sería llevar muy lejos el uso de la categoría de semblante” (Miller, 2009, pág. 86).

Que sean semblantes, no quiere decir que son categorías inutilizables, así como decir virtual, no implica quedarse en una abstracción del pensamiento, sino que por el contrario, invita a darles un lugar vinculado a lo real, en tanto lo real es lo que puede escribirse. Esa es la orientación lacaniana, orientarse por lo real y hacia lo real.

Aquí podríamos decir que no es el mismo real del síntoma por el cual alguien llega al análisis, es decir, la emergencia de un imposible que hace emerger la búsqueda en la palabra. Allí es necesaria la presencia de las ficciones, de los semblantes que enmarcan lo real, y es lo que Lacan denominaba la envoltura formal del síntoma.

Y a medida que el análisis va llegando a su final, ese real toma otra perspectiva, una vuelta de tuerca, articulándose al matema, a la operación reducción que el análisis habilita. Se trata de una reducción a una frase, a una gramática donde lo imposible juega su partida.

7.6 - Lo real matematizable

En la clase denominada “El saber y la verdad” del Seminario 20, Lacan nos da las fórmulas que dan cuenta de que un análisis puede finalizar, focalizando la función del goce. Así como éste es producto del significante, también es un límite: “Algo más nos tiene maniatados en cuanto a la verdad, y es que el goce es un límite. Ello se debe a la estructura misma que evocaban, en la época en que los construí para ustedes, mis cuadrípodos: el goce sólo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante. El amor mismo, subrayé la vez pasada, se dirige al semblante. Y, si es cierto que el Otro se alcanza juntándose, como dije la última vez, con el a , causa del deseo, igual se dirige al semblante de ser. nada no es ese ser. Está supuesto a ese objeto que es el a ” (Lacan, [1972-1973] 2006, pág. 112). Al marcar que el amor se dirige al semblante, delimitará sus dos fronteras: la del saber y la del objeto a .

Pero de esa suspicacia Lacan distinguirá lo real: “Lo real no puede inscribirse sino como un impasse de la formalización. Por ello he creído poder trazar su modelo a partir de la formalización matemática, en tanto es la elaboración más avanzada de la significancia que nos haya sido dado producir. Esta formalización matemática de la significancia se hace a lo contrario del sentido, iba a decir a *contrasentido*. El *eso no quiere decir nada* respecto de las matemáticas, lo dicen en nuestros tiempos los filósofos de las matemáticas, aún siendo

también matemáticos, como Russell. (Lacan, [1972-1973] 2006, pág. 112). Lacan había trabajado ya la cuestión del Uno fuera de sentido en su Seminario 19, pero ahora, con ayuda de las matemáticas, ubica lo real como el encuentro con un elemento del discurso que se presenta como no queriendo decir nada.

Por eso Lacan prosigue en relación a ese detenimiento, a ese límite que implica el goce, que hace que el saber se reduzca al semblante: “El análisis presume que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal” (Lacan, [1972-1973] 2006, pág. 113). Se refiere a una contingencia donde se produce un encuentro entre el significante y el cuerpo. Y prosigue: “Les recuerdo qué soporte doy a ese término de contingencia. Al falo [...] la experiencia analítica cesa de no escribirlo. En este *cesa de no escribirse* radica el filo de lo que he llamado contingencia” (Lacan, [1972-1973] 2006, pág. 113). Lo que Lacan intenta mostrar, es que para pasar del semblante a lo real, es necesario que algo se escriba. Pero plantea que “la experiencia analítica encuentra ahí su término, pues lo más que puede producir, según mi grama, es S_1 . Pienso que recordarán el rumor que logré introducir la última vez designando a este significante S_1 , como el significante del goce, aun el más idiota, en ambos sentido del termino, goce del idiota, que ciertamente tiene aquí su función de referencia, goce también singularísimo” (Lacan, [1972-1973] 2006, pág. 113-114).

Finalmente, si lo imposible como real, es que la relación sexual no existe, el psicoanálisis permite que el falo cese de no escribirse, en tanto contingencia. Que lo fálico cesa, implica que hay un lugar para el contrasentido, o para lo fuera de sentido, que se escribe en el matema al final del análisis. Esto, dice Lacan, muestra la correspondencia “que hacen de los real un abierto entre el semblante, que resulta de lo simbólico, y la realidad tal como se sostiene en lo concreto de la vida humana: en lo que mueve a los hombres, en lo que siempre los hace lanzarse por las mismas vías, en lo que hace que nunca lo aún-por nacer dará más que lo aún-nato” (Lacan, [1972-1973] 2006, pág. 115). Lacan juega aquí con la homofonía entre *encore-à-naître* (aún por nacer) y *encorné* (encornado que suena como aún-nato en francés). Lo aún-nato no es otra cosa que el goce. Se trata de lo que hay, y no de lo que se encontrará. Por eso el saber se constituye como medio de goce, en tanto búsqueda. El objeto *a*, dirá Lacan, sólo se sostiene en su fracaso, en tanto no puede dar la talla en el abordaje de lo real. Lo verdadero se alcanza por vías torcidas dirá Lacan: “Apelar a lo verdadero, como nos vemos llevados a hacer corrientemente, es sencillamente recordar que no hay que engañarse y creer que ya se está siquiera en el semblante. Antes del semblante, con que todo se sostiene, en efecto, para rebotar en el fantasma, debe hacerse una distinción severa de lo imaginario y

de lo real. No ha de creerse que en modo alguno sostengamos nosotros al semblante. Ni siquiera somos semblante. Somos en ocasiones lo que puede ocupar su lugar y hacer reinar ahí, ¿qué? —el objeto *a*” (Lacan, [1972-1973] 2006, pág. 115). El analista es quien pone al objeto *a* en el lugar del semblante, para de ese modo interrogar como saber, lo que atañe a la verdad. Y allí lo real cobra su sentido por hallarse por fuera del sentido, en una formalización que el analista habilita por su acto y se verifica en una experiencia que tiene sus fundamentos en la lógica de una Escuela, tal como la articuló Lacan en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, donde el dispositivo del Pase vendrá a constituirse como el lugar propicio para verificar en acto la escritura de un real.

Miller, en un trabajo para la apertura de un seminario sobre el fin de análisis, dado en Caracas en 1992, desarrolla el tema del semblante y lo real. Se pregunta justamente si el final del análisis es un hecho o una ficción, ya que era algo que preocupaba tanto a Freud como a Lacan, pero aclara que ubicarlo en un lugar de hecho, como diferente de lo ficcional, es un poco arriesgado.

Plantea que un hecho es siempre dicho, lo que nos permite recordar acerca de la que verdad tiene estructura de ficción. En el final de análisis, dirá Miller, de lo que se trata es de “un efecto de verdad que se da en lo real” (Miller, 2015, pág. 280). Esto implica una modificación en el modo de gozar. Por eso, dice Miller, no hay que situar al pase entre hecho o ficción, sino entre semblante y real. Para ello será necesario pasar de la impotencia que implica que no todo puede decirse, a lo real que se puede escribir como lo imposible de decir. Entonces Miller aclara que “llamamos real a un tal imposible, pero es un imposible, un real, relativo al significante organizador del sistema [...] No es un real absoluto; es un imposible relativo a esa consistencia significativa, la cual, es en gran medida arbitraria” (Miller, 2015, Pág. 288). Pero luego ese real relativo se va ciñendo, hasta volverse cada vez más absoluto, hasta que finalmente sea la materialización de una ausencia.

Un análisis comienza con la demanda del analista de que “todo” sea dicho. En su transcurso, los imposibles emergen de diversas maneras. Hasta que un real emerge como un imposible de decir, pero en el decir mismo. Por eso no se trata de una llegada al mutismo, o al absoluto silencio. Sino del encuentro con un fragmento de discurso donde lo real se escribe.

CONCLUSIONES

En el recorrido de la presente tesis intentamos plasmar las diferentes formas que toma lo virtual en la experiencia analítica, donde la realidad tangible y empírica se disuelve, dando lugar a un marco conceptual sostenido en un discurso que hace uso del semblante para enmarcar lo real.

Términos como pulsión, deseo, inconsciente, fantasía, fantasma, sujeto, objeto *a*, imaginario, real, simbólico, ficción, etc., dan cuenta de las virtualidades que se presentan en la clínica psicoanalítica.

Habiendo extraído lo “virtual” en su etimología, y establecido un uso singular del mismo, ligado a lo sexual por un lado, y a lo que está en potencia por otro, en lo trabajado por Biosca i Bas en relación a su lectura de Santo Tomas de Aquino, donde destaca aquello que no ha sido realizado aún, es que pudimos ubicar los elementos necesarios para dar cuenta de que si bien un análisis se da entre personas en un tiempo y en un espacio, éstos no son de ninguna manera los del sentido común, atribuyendo una verdad a la realidad material de los hechos, sino en tanto habitantes de una realidad que se constituye entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, en términos del psicoanálisis.

La imposibilidad de hacer encajar la palabra con la cosa, por el hecho mismo de que la palabra ya es una forma de representación de la cosa, y que por lo tanto, en el momento que se la nombra, también se produce un llamado a un innombrable presente en la cosa misma, todo ello hace que la naturaleza se pierda como tal para lo humano, o para decirlo con Lacan, se pierde para el *parlêtre*.

Siguiendo esta lógica, lo que Freud denominaba “primera vivencia de satisfacción”, de la cual no queda más que una huella que es ausencia, da cuenta de lo inaugural que es ese agujero que se introduce por el lenguaje. No hay manera de comprobar aquello, traumático

para el hablante, más que a través del recuerdo, siempre encubridor, de una verdad que se escapa. Es por ello que la apuesta de Lacan será intentar recurrir al matema para escribir aquello que no cesa de no escribirse, haciendo posible una conexión con lo real en tanto ligado a lo imposible.

No poder establecer una naturaleza para lo humano, o que su naturaleza se inscriba en lo real en tanto ligado a lo simbólico, no ha dejado de ser un fundamento para que algunos discursos, principalmente el biológico, hayan arremetido con sus causales sobre lo subjetivo. El ejemplo cabal ha estado ligado a la cuestión de las infancias, donde ya sea a partir de un intento de diagnóstico de autismo, o de algún otro diagnóstico de trastorno otorgado por la psiquiatría a niñas y niños, se ha intentando encontrar el correlato neurológico, genético u hormonal para explicar sus causas. Pero como no hay tomografía ni electroencefalograma de la palabra, hasta el momento los estudios de alguna naturaleza orgánica de las afecciones subjetivas, no han encontrado sustento. Ello no quita que el buen uso de fármacos sea imprescindible para diversos tratamientos de las estructuras clínicas, principalmente las vinculadas a las psicosis.

Pero para retomar el punto conclusivo del trabajo de investigación emprendido, resulta apropiado traer a escena algunos testimonios de experiencias analíticas realizadas.

Ram Mandil, en su libro “La bolsa, (el vacío) y la vida. Una experiencia de análisis”, ubica parte de su análisis en torno al “saco y al vacío”. Dice allí: “En verdad mi posición subjetiva podía ser desdoblada en tres versiones: la del esclavo, como aquél que trabaja para obturar, y al mismo tiempo sostener la falta del Otro; la versión masoquista, a través de la constitución de una escena en la cual el Otro, como agente del tormento, pudiera satisfacerse a través de mi sufrimiento infinito; y la versión de tonalidad melancólica, por la cual —a través de una identificación al objeto perdido— la única salida vislumbrada parecía ser la de salirse de la escena” (Mandil, 2017, pág. 14). Ram Mandil condensa esas tres posiciones en un lugar común, la que llama posición del clandestino, un lugar donde se da a ver y se esconde del Otro, Está adentro y afuera al mismo tiempo. Ubica una función primordial a un objeto con el cual solía moverse, su “mochila”. hasta que su analista le señala “He aquí la mochila del clandestino, siempre pesada” (Mandil, 2017, pág. 15). Mandil marca que en esa frase están articulados el síntoma, el fantasma y el goce, encerrados en la mochila. Mandil con el uso de su mochila, y agregando objetos embolsados al modo de separadores dentro de la mochila. intenta responder a las demandas del Otro. Vincula los significantes mochila y

bolsa a otro significativo, “saco”, articulado a un recuerdo traumático de una cirugía testicular, donde necesitaba corregir una criptorquidia (cripto –caverna, escondite– y orquis– testículo). Y plantea: “Percibo, en análisis, que de una contingencia yo había tejido un destino trágico, cuyo derrotero era ese: hay un vacío en el saco, esta imagen es insoportable, la cirugía no había corregido el problema, por lo tanto ella deberá ser repetida indefinidamente y eso finalmente llevará a la muerte” (Mandil, 2017, pág. 15). Al llegar a ese punto de saber, donde el clandestino es aquel que habita un saco, percibe también que es alguien que mira el mundo desde aquel agujero, instalando una mirada. La intervención del analista permite la emergencia del sujeto, el efecto de vaciamiento inaugura un nuevo tiempo y una nueva satisfacción: “vacío mi mochila y comienzo a circular con ella más liviana. Y eso empieza a dar un placer intenso” (Mandil, 2017, pág. 16). Y se produce una nueva relación al vacío, donde emergen otras formas de presentación más allá del clandestino: “En esta nueva relación con el vacío, vislumbro lo que puede ser del orden del *sinthoma* y su reacción con el deseo del analista. Me doy cuenta de que es justamente el vacío en el saco que permite que él pueda adquirir formas variadas, es el vacío en el saco que permite su plasticidad, y eso me parece fundamental para poder accionar el discurso analítico” (Mandil, 2017, pág. 16).

“Marcas de una historia. Relato a relato: un Psicoanálisis Lacaniano”, es el título del libro de Angélica Marchesini, donde la autora da cuenta de su travesía, los caminos que tomó su análisis.

En el capítulo 4, denominado “El sueño de la extracción del objeto. El fantasma”, del testimonio presentado en las XXVI Jornadas de la EOL, Angélica Marchesini ubica un sueño para dar cuenta de lo que denominará la extracción del objeto. Inicialmente, su fantasma se hallaba articulado a un Otro cuya marca era su respiración, donde “la construcción del fantasma transcurrió entre distintas versiones de aires y desaires” (Marchesini, 2019, pág. 57). Ello se articulaba a la función de la voz materna que ordenaba ser su respiro. Ubica la posición del fantasma en un recuerdo de sus seis años: “En esa ocasión había regresado a mi casa sin que mis padres me oyeran. la puerta de su habitación estaba cerrada. Apoyé la oreja sobre la puerta, de modo de espiar con las orejas. Una nebulosa: lo único nítido fue que, sacudida por un espasmo abdominal, quedé arrodillada de dolor, junto a la puerta. Del otro lado escuché una respiración fuerte, y vi todo rojo” (Marchesini, 2019, pág. 58).

Marchesini delimita aquí una construcción fantasmática para tratar el goce, ligada a una frase: “el Otro me da la espalda”, en tanto si el Otro le daba la espalda, estaba protegida de su voz y su mirada.

Luego plantea que “El momento memorable en la construcción de mi fantasma, el último peldaño en esa construcción, fue a consecuencia de un sueño que irrumpió por sorpresa” (Marchesini, 2019, pág. 60). Vemos aquí que ubica una virtualidad, algo que se construye en una lógica discursiva. Y prosigue con el sueño: “En la casa paterna toda la familia estaba sentada en torno a la mesa. Mi madre se atraganta, debido a que no logra coordinar la deglución con la respiración. Mientras la inclino hacia adelante, la sostengo con una mano en el centro del pecho y le doy una fuerte palmada sobre la espalda, gritándole con fuerza: “Respirá”. Me despierto envuelta en mi propio grito”. (Marchesini, 2019, pág. 60). Al día siguiente cuenta el sueño a su analista quien interviene: “Es el reverso de *Padre no ves que ardo*”. Ubica al grito como “una afirmación desesperada de la vida: ‘Respirá’” (Marchesini, 2019, pág. 60). El sueño habilita un pasaje, dejar de ocuparse de dar aire al Otro, para recuperar el objeto para sí: “De ese modo, fue como lograr vaciar el sentido gozado de las palabras” (Marchesini, 2019, pág. 61).

En el número 34 de la “Revista Lacaniana de Psicoanálisis”, encontramos un testimonio de Jorge Assef, denominado “Deseo del analista. Pase y Escuela”. Articulando la elección del analista a la práctica del control, donde emerge el significante “el gran psicoanalista”, localiza un tiempo donde la posición de goce sufre una modificación. Del control refiere: “Mientras relataba el caso, escuchaba mi modo de presentarlo, me di cuenta de algo y lo digo en voz alta: ‘me parece que lo que me pasa con este caso es que yo pienso que este sujeto podría ser un gran psicoanalista. y entonces estoy en la misma posición que su padre’. La supervisora se para y me dice: ‘¡Bravo! Está clarísimo el obstáculo en la dirección de la cura’, el control terminó allí, pero cuando me despide en el marco de la puerta con una sonrisa me pregunta ‘¿y cuándo volvemos a ver al gran psicoanalista?’” (Assef, 2023, pág. 112). Luego, esta experiencia se articulará a dos cuestiones, por un lado una fantasía de “hacer que al otro le vaya bien” ligada a su práctica, y por otro lado, la ubicación en el entramado familiar donde el padre ocupaba un lugar de excepción. habiendo crecido en una familia donde todos, menos su padre, hablaban de psicoanálisis: “el único que no iba al analista era justamente el acusado de las desgracias familiares, el que descuidaba sus negocios y cada tanto terminaba en la bancarrota”. Entonces, “hacer que al otro le vaya bien” era el fundamento neurótico del deseo del analista, “por allí se colaba el intento de cubrir la

falta del padre; ‘si se hubiese analizado no habría fracasado en los negocios’ (Assef, 2023, pág. 114). Pero además, la fantasía precisaba el intento de hacer existir la relación sexual que no existe, buscando hacer funcionar lo que no funcionaba para su madre. Assef concluye entonces que “Ese momento de descubrimiento fue iluminador, entender que el malestar en torno a la clínica tenía que ver con la exigencia de verificar permanentemente que yo era el ‘agente reparador’ de aquel que me consultaba, me permitió reubicarme en la práctica, e ir más allá de la preocupación terapéutica que ponía al yo del analista como el protagonista del dispositivo dejando en segundo plano el trabajo del analizante” (Assef, 2023, pág. 114). Podemos entonces observar, que el lugar del analista, es decir, su deseo, se liga a la experiencia donde las virtualidades se conjugan y donde la historia, las fantasías y sus goces se entrelazan.

Habiendo realizado un recorrido por la obra de Freud, la enseñanza de Lacan y la elucidación que lleva a cabo Miller, además de los demás autores citados, para dar cuenta de las virtualidades que se ponen en juego en la experiencia analítica y que constituye su clínica, es necesario delimitar el alcance de hacer una lectura de este tipo para la práctica analítica.

En principio es posible afirmar que ligadas a las virtualidades que se ponen en juego, una experiencia analítica implica que se produzcan cambios en la vida de un sujeto, o tal vez, que esos cambios dejen de producirse. Esto quiere decir en primer lugar, que la experiencia analítica se produce en una clínica del uno por uno. En segundo lugar, se puede plantear que a veces es necesario lógicamente que se produzcan cambios, y en otros, es mejor que se sostenga la estructura.

Luego es verificable que la experiencia analítica tiene momentos, los del inicio, los del análisis propiamente dicho y los del final. En cada uno de esos momentos puede haber cambios en la vida de una persona, de acuerdo a las modificaciones que se van produciendo por los efectos sobre el goce y sobre el deseo. Es decir, que hay efectos sobre la vida de las personas. Cambian de trabajo, consiguen trabajo o incluso lo abandonan; emerge el amor, hay emparejamientos y rupturas de pareja, o simplemente búsquedas inconclusas; hay discusiones en el análisis entre analizante y analista, o recuerdos de escenas de peleas, discusiones en el escenario familiar o social; hay decisiones políticas, cambios de rumbo en las elecciones, frustraciones y nuevos cauces. Y la lista podría ser interminable. Además, hay efectos sobre lo que Lacan denominaba el sentimiento de la vida. Hay tristezas, angustias, alegrías, malhumores, dolores, incluso enfermedades orgánicas, muertes de seres queridos, viajes

inconclusos y viajes inolvidables. Finalmente, un análisis produce alivio subjetivo, recuperación del sentimiento de la vida, sentimientos de bienestar y, por qué no, finalmente, algún momento de felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- **Alsina, C. (2010) Mapas del metro y redes neuronales. La teoría de grafos. Navarra: RBA.**
- **Aristóteles (2007) Ética nicomaquea. Buenos Aires: Colihue.**
- **Assef, J. (2023) Deseo del analista. Pase y Escuela. En Revista Lacaniana de Psicoanálisis, Número 34. Buenos Aires: Escuela de la Orientación Lacaniana.**
- **Bassols, M. (2019) Lo femenino, entre centro y ausencia. Buenos Aires: Grama.**
- **Biosca i Bas, A. (2009). Mil Años de Virtualidad: Origen y evolución de un concepto contemporáneo. Eikasía. Revista de Filosofía, En <http://www.revista de filosofia.org>.**
- **Brodsky, G. (2014) La pregunta por la causa: el psicoanálisis entre la ciencia y la religión. Buenos Aires: Grama.**
- **Brodsky, G. (2019). Pasiones Lacanianas. Buenos Aires: Grama.**
- **Brousse, M.-H. (2005) Las femineidades: el Otro sexo entre metáfora y suplencia, en “Del Edipo a la sexuación”. Buenos Aires: Paidós.**

- **Cheng, F. (2003) Lacan y el pensamiento chino, en “Lacan, el escrito, la imagen”.
Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.**
- **Coppo, D. (2023) Una satisfacción paradójica: el goce en la clínica lacaniana.
Buenos Aires: Grama.**
- **Dupont, L. (2023) La verdad se pinta los labios, en “La Ciudad Analítica”,
revista de psicoanálisis Núm. 5. Buenos Aires: Docuprint.**
- **Ferrari, F. (2014) Historia cultural de la psiquiatría en Córdoba, Argentina:
recepción y decadencia de la neurastenia, 1894-1936. En Revista Americana de
Historia Social 5. Mexico: Trashumante.**
- **Freud, S. [1886-1899] (2013) Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos
inéditos en vida de Freud. Buenos Aires: Amorrortu.**
- **Freud, S. [1893-1899] (2017) Primeras publicaciones psicoanalíticas. Buenos
Aires: Amorrortu.**
- **Freud, S. [1895] (2013) Sobre la justificación de separar de la neurastenia un
determinado síndrome en calidad de «neurosis de angustia», en “Primeras
publicaciones psicoanalíticas”. Buenos Aires: Amorrortu.**
- **Freud, S. [1900] (2017) La interpretación de los sueños (primera parte). Obras
Completas, Buenos Aires, Amorrortu.**
- **Freud, S. [1901-1905] (1992) Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora).
Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu.**

- Freud, S. [1905] (1996) Tres ensayos para una teoría sexual. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. [1906-1908] (1992) El delirio y los sueños en la Obra de Jensen y otras obras. Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1914] (1996) Introducción al narcisismo. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. [1915] (1992) Pulsión y destino de pulsiones. En Obras Completas, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. [1914-1916] (1993) Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. [1916-1917] (2013) Conferencias de Introducción al psicoanálisis. En Obras Completas, Tomo XVI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. [1916-1917] (1992) Conferencias de Introducción al psicoanálisis (parte III). Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1923] (1996) El yo y el ello. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. [1924] (1996) La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis. Obras Completas, Buenos Aires, Biblioteca Nueva.
- Freud, S. [1925-1926] (2013) Presentación Autobiográfica, inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras. Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu.

- **Garcia, G. (2005) Actualidad del trauma. Buenos Aires: Grama.**
- **Koyre, A. (2007) Estudios de historia del pensamiento científico. Buenos Aires: Siglo XXI.**
- **Lacan, J. [1953] (2006) Lo simbólico, lo imaginario y lo real, en “De los nombres del padre”. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1953] (2012) Discurso de Roma, en Otros Escritos. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1953-1954] (2004) El Seminario, libro 1, Los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1954-1955] (2004) El Seminario, libro 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1956] (2003) La Cosa Freudiana o Sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis, en “Escritos 1”, Buenos Aires: Siglo XXI.**
- **Lacan, J. [1957] (2003) La Instancia de la Letra o la razón desde Freud, en “Escritos 1”, Buenos Aires: Siglo XXI.**
- **Lacan, J. [1958] (2003) La dirección de la cura y los principios de su poder, en “Escritos 2”. Buenos Aires: Siglo XXI.**
- **Lacan, J. [1958] (2003) La significación del falo, en Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI editores.**

- **Lacan, J. [1958-1959] (2014) El Seminario, libro 6, El deseo y su interpretación. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1959-1960] (2005) El Seminario, libro 7, La ética del psicoanálisis.. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1960-1961] (2004) El Seminario, Libro 8: La Transferencia. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1962-1963] (2006) El Seminario, Libro 10: La Angustia. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1964] (2001) El Seminario, Libro 11: Los cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1966-1967] (2023) El Seminario, Libro 14: La lógica del fantasma. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1969-1970] (2004) El Seminario, Libro 17: El reverso del Psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1971] (2009) El Seminario, Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1971-1972] (2012) El Seminario, Libro 19:o peor. Buenos Aires: Paidós.**
- **Lacan, J. [1972-1973](2001) El Seminario, libro 20, Aun, Buenos Aires: Paidós.**

- Lacan, J. [1974] (2022) En los confines del seminario. Seguido de La tercera y de Teoría de la lengua. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. (1992) Lacan y los discursos. Buenos Aires: Manantial.
- Laurent, E. (2017) El sentimiento delirante de la vida. Buenos Aires: Colección Diva.
- Le Gaufey, G. (2012) La incompletud de lo simbólico. De René Descartes a Jacques Lacan. Buenos Aires. Letra Viva.
- Lucrecio (2021) De la Naturaleza de las Cosas. Greenbooks Editore. Libro Electrónico.
- Mandil, R. (2017) La Bolsa, (el vacío) y la Vida. una experiencia de análisis. Buenos Aires: Tres Haches.
- Marchesini, A. (2019) Marcas de una historia. Relato a relato. Un psicoanálisis lacaniano. Buenos Aires: Grama.
- Marquínez Argote, Germán (2006) "Realidad", historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, volumen 33. En <https://doi.org/10.36576/summa.30295>
- Masotta, O. (1999) Introducción a la lectura de Jacques Lacan. Buenos Aires: Corregidor.
- Miller, J.-A. (1994) Psicoterapia y Psicoanálisis, en “Revista Freudiana N° 10”.

- **Miller, J.-A. (1996) Seminario sobre las vías de formación de síntomas, en Introducción a la Clínica Lacaniana. Madrid: RBA.**
- **Miller, J.-A. (2005) El Otro que no existe y sus comités de ética. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2005) Del Edipo a la sexuación. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2006) Elementos de Epistemología, en “Recorrido de Lacan”. Buenos Aires: Manantial.**
- **Miller, J.-A. (2006) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2007) Introducción a la Clínica Lacaniana, Madrid: RBA libros.**
- **Miller, J.-A. (2007) La angustia Lacaniana. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2009) De la naturaleza de los semblantes. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2009) Conferencias porteñas 2. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2011) Sutilezas analíticas. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2015) Todo el mundo es loco. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2015) Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan, en “Seminarios en Caracas y Bogotá”). Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2018) Del síntoma al fantasma. Y retorno. Buenos Aires: Paidós.**
- **Miller, J.-A. (2019) Cómo orientarse en la clínica. Buenos Aires: Grama.**

- **Miller, J.-A. (2022) Semblantes entre los sexos, en “Scilicet: la mujer no existe. Olivos: Grama, Archivo Digital, EPUB.**
- **Milner, J. C. (2003) De la Lingüística a la Lingüistería, En “Lacan, el escrito, la imagen”. Buenos Aires: Del Cifrado.**
- **Roset, C. (2004) Lo real. Tratado de la idiotez.**
- **Sadin, E. (2022) La humanidad aumentada. La administración digital del mundo. Buenos Aires: Caja Negra.**
- **Soria, N. (2020) la Sexuación en Cuestión. Buenos Aires: Del Bucle.**
- **Sotelo, I. (2021) Mujeres que marchan, en “Lo femenino en debate: el psicoanálisis conversa con los feminismos”. Olivos: Grama.**
- **Zack, O. (2005) Efectos de la experiencia analítica. Buenos Aires: Grama.**