



Universidad Nacional
de San Martín

Instituto de Altos Estudios, Universidad de San Martín

Maestría en Clínica Psicoanalítica

TESIS DE MAESTRIA

El elefante de Lacan

Tesista: CAROLINA KOHAN

Director: JORGE CHAMORRO

Febrero 2024

“Entonces entré en casa y escribí, es medianoche.
La lluvia azota los cristales. No era medianoche. No llovía”

Samuel Beckett, Molloy

“Los cuatro puntos cardinales son tres; el sur y el norte”

Vicente Huidobro

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I: El problema de la realidad en el Hombre de los Lobos.....	15
1.1. El psicoanálisis y la escuela de la sospecha.....	15
1.2. Ya no cree más en sus neuróticas	19
1.3. Del problema de la realidad al estatuto de lo real.....	22
1.4. Anexo.....	28
Capítulo 2: El Elefante de Lacan.....	35
2.1. La materialidad de la palabra.....	35
2.2. El más allá es siempre otra palabra. Advertencias clínicas	41
2.3. Una intervención en esperanto.....	46
Capítulo 3: El lenguaje como aparato de referir.....	53
3.1. El lenguaje es un malísimo aparato de referir.....	53
3.2. Un hombre en el fondo de la sala bebe champaña.....	56
3.3. Los saberes que no son de la referencia.....	62
3.4. Bellas trampas de la referencia	64
3.5. El saber textual es siempre delirante.....	68
Capítulo 4: Irrealización del referente	74
4.1. Algunas consideraciones sobre el recorrido del referente en Freud	74
4.2. “Rolet es un bribón”.....	77
4.3. “La literatura no es nada”	80
4.4. La irrealización del referente	82
Capítulo 5: De la irrealización del referente al nombre de goce	88

5.1. Los dos tiempos de la enseñanza. De las palabras y las cosas a una relación posible entre lo simbólico y lo real.....	88
5.2. Nombrar es un acto	92
5.3. Nominación.....	94
5.4. Dos nombres propios y su devenir.....	96
5.5. Nombre común, nombre propio; Nombre-del-Padre y nombre de goce	99
5.5.1. <i>Nombre propio y nombre común</i>	99
5.5.2. <i>Nombre-del-Padre y nombre de goce</i>	106
Conclusión: Dos momentos. De la irrealización del referente a la nominación.....	111
Bibliografía.....	115

Introducción

En la Clase XIV del Seminario 1 (1953-1954/2007), Lacan sostiene que la palabra no es más que la palabra en su materialidad y que ésta no es una ilusión virtual de la cosa, sino que es la cosa misma. Esta idea recorre su obra, se encuentra en el Seminario 1 tanto como en el Seminario 24, de 1977, en el que asevera nuevamente *Nomina nos sunt consequentia rerum*. Entre estos dos extremos temporales de la enseñanza se puede ubicar marginalmente una entrevista de divulgación que figura en la *Revista Panorama* (1974) donde dice claramente que es el mundo de la palabra el que crea el mundo de las cosas, y que sin las palabras nada existiría. Esta idea es el trasfondo que sustenta una de las problemáticas de la clínica psicoanalítica: por qué no deben escucharse hechos en los dichos de los analizantes.

El problema a trabajar en esta tesis tiene su fundamento en el esfuerzo clínico que exige separar las palabras de las cosas, divorciar la palabra del referente, estudiar en qué se fundamenta la falta de naturalidad en la relación entre significante y significado. Este recorrido se propone problematizar la relación entre las palabras y las cosas para pensar la interpretación analítica, desarrollando inicialmente el concepto de irrealización del referente.

La pregunta por la relación entre las palabras y las cosas, ya sea desde la perspectiva de la teoría del conocimiento como desde la pregunta por la necesidad o la arbitrariedad del lenguaje, es muy antigua. Uno de los referentes fundacionales de esta problemática se encuentra en el *Crátilo* de Platón, un diálogo que data aproximadamente del 360 a.C. al que Lacan menciona en el Seminario 12 (1964-1965) como el nódulo de una tradición.

En este diálogo, Platón inaugura la teoría del signo lingüístico y plantea un debate que continúa abierto. Se exponen aquí dos posturas, la primera está representada por Crátilo quien sostiene que la relación entre los nombres y las cosas es necesaria; en el otro extremo está Hermógenes, que considera que dicha relación se establece por medio del acuerdo pactado entre los hombres. Se trata de una controversia entre naturalismo y convención. Como señala el lingüista Maurice Leroy, hay una serie de afinidades entre el diálogo socrático y las posturas del estructuralismo, como la relación entre significante y significado y, por consiguiente, entre forma y sustancia, arbitrariedad del signo, valor social del lenguaje.

Las líneas de reflexión que Platón abrió en esta obra mantuvieron su actualidad en el debate entre los realistas y los antirrealistas, entre los cuales se encontraban los nominalistas. La relación entre el diálogo platónico y la problemática que tuvo su auge durante la Edad Media, se basó en considerar que la alternativa realismo versus nominalismo tenía su origen en la disputa entre lo natural y lo convencional planteada en el *Crátilo*. De todas formas, Platón no toma partido por ninguna de estas posturas ya que decide adrede no resolver la disputa, dejando sentadas las bases de un enigma con el que se entretuvo la posteridad.

Teniendo en cuenta los diferentes ropajes que fue asumiendo la problemática de las palabras y las cosas, se podrá trazar un hilo conductor entre estas disputas y cómo llegan a tener un lugar en el psicoanálisis.

Un modo de comprender la historia de un problema, diferente al ahistoricismo continuista, es el que plantea que las problemáticas filosóficas sufren discontinuidades y pueden verse desde una perspectiva estructural como rupturas que deben ser estudiadas puramente en su contexto. Debido a esto, no se va a tratar de dar con el núcleo único de un problema para ver cómo se va repitiendo a lo largo de las épocas. En este sentido, el

problema de los universales y la pregunta que éste conlleva sobre la relación entre las palabras y las cosas no ha sido el mismo en todas las épocas, a pesar del esfuerzo que se ha hecho por trazar una línea conceptual. Tal como lo explica De Libera, estudioso de la filosofía medieval, pensar en una continuidad no es una cuestión natural, también es una construcción. Por consiguiente, la continuidad del problema es aparente y solo se plantea en la medida en que pretende dar cuenta de un recorrido posible.

Teniendo en cuenta la advertencia de De Libera, para abordar la cuestión contemporánea se tendrá en consideración provisoriamente una línea que comienza con el *Crátilo* y sus dos posiciones, la de la relación convencional o necesaria, siguiendo con la disputa entre los nominalistas y la ausencia de relación, y los realistas y la equivalencia entre las palabras y las cosas, para arribar al modo en que Freud termina abordando en su obra la pregunta por la relación entre las palabras y las cosas.

Será a partir de poner en cuestión la relación entre los dichos de sus pacientes y la realidad efectiva de lo acontecido que Freud arribará a la elaboración del concepto de realidad psíquica, siendo este último contemporáneo del abandono de la teoría de la seducción.

Freud se encuentra con la histeria durante la época victoriana, tiene que vérselas con un cuerpo afectado sintomáticamente que hablaba de un modo que el saber médico no podía comprender. Comienza entonces a tratar a las histéricas y elabora a partir de lo que ellas le cuentan el postulado del trauma sexual efectivamente acontecido en la infancia, al tiempo que sopesa el valor patógeno de los traumas infantiles reales. Sus pacientes le hablaban del encuentro traumático con un adulto que las había seducido y ante el cual ellas no habían podido actuar; sin embargo, tiene lugar un viraje fundamentado en su casuística que provoca un quiebre en la teoría y va de lleno al problema planteado en esta tesis.

La materia con la que trabaja el psicoanálisis es la palabra; Freud escucha los dichos de sus pacientes y se pregunta por la relación que éstos tienen con lo realmente acontecido. El deslizamiento del problema entre las palabras y las cosas se presenta ahora bajo la forma de la pregunta por la relación entre los dichos y los hechos, y su relevancia en el programa del psicoanálisis.

Puede considerarse que partir de lo comunicado inicialmente en la *Carta 69* a Fleiss (1897/2004), la relación entre las palabras y las cosas se problematiza para el psicoanálisis. Freud devela allí el secreto de la constatación de la falta de correspondencia entre los dichos y los hechos en lo que le contaban sus neuróticas, pero la cuestión no queda saldada. La pregunta por la existencia o no de esta correspondencia sobrevuela su obra, en la que en más de una ocasión se aboca a buscar cuál es la realidad efectiva que ha servido para fundar la fantasía. Por momentos toma una postura, luego otra, como sucede en el caso del Hombre de los Lobos.

Michael Foucault señala en su libro *Las palabras y las cosas* (1966/2002) que el pensamiento clásico hace surgir el poder del discurso al tratar al lenguaje como representación. Sin embargo, estamos imposibilitados de acceder al pensamiento clásico debido a que el lenguaje ha perdido su función representativa. Se trataría en la modernidad de palabras que remiten a otras palabras que ya no cumplen ningún tipo de función representativa de las cosas. Para Foucault las palabras y las cosas se han divorciado, la representación que era lo que aún mantenía cierta relación entre ellas ya no está más, lo que da lugar a una recursividad del lenguaje donde las palabras remiten a sí mismas. Vaticina que de aquí en adelante, y ante la ausencia de esa palabra primera

que fundamentaba el discurso, el lenguaje crecerá sin punto de partida, sin término y sin promesa.

El Capítulo I se titulará “El problema de la realidad en el Hombre de los Lobos”. Se enmarcará allí al psicoanálisis en la escuela de la sospecha, a partir de lo cual se retomará la distinción que hace Foucault entre el pensamiento clásico y el moderno. Si para el primero el lenguaje cumplía una función representativa, para la modernidad esto ya no será así y el lenguaje lejos de remitir al mundo y a una realidad fuera de él, se designa a sí mismo. Esto tiene consecuencias para el psicoanálisis. Es Foucault quien dice que Freud no parte del punto cero de la interpretación, sino que interpreta interpretaciones, dando como ejemplo el relato de los sueños.

La sospecha se despliega más adelante en Freud en la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901/2012), donde el lenguaje aparece como un medio de traicionarse a uno mismo. El Capítulo retomará los inicios del psicoanálisis y la *Carta 69* a Fleiss, a partir de la cual el valor patógeno del trauma sexual efectivamente acontecido en la infancia es puesto en cuestión y es relevado por la realidad psíquica, ya que el inconsciente no puede distinguir la verdad de la ficción investida con afecto.

Sin embargo, más allá de este hallazgo que comienza en 1897 con la sospecha que suscitó en Freud el relato de las histéricas, 17 años más tarde en el Historial del Hombre de los Lobos Freud retoma férreamente la cuestión de lo efectivamente acontecido.

Lacan y Miller leen el historial freudiano y se detienen en la lucha llevada a cabo por Freud en torno a la cuestión de la realidad de la escena primordial en el caso; ambos concluyen que para Freud la realidad era un problema porque éste no contaba con una conceptualización que le permitiera distinguir entre ella y lo real, lo que le hubiese dado a la escena primordial un carácter fantasmático.

El Capítulo II comenzará con la cita del Seminario 1 (1953-1954/2007) que le da el título a esta tesis. Allí Lacan va a referirse a la materialidad de la palabra, haciendo un esfuerzo por transmitir la importancia del nombre. En este momento para él, la palabra no es más que su materialidad.

Se llevará a cabo un desarrollo de los fundamentos de la lingüística de Saussure en la que Lacan se apoya para sostener su postura, seguido de la descripción de la disputa presente en el *Crátilo* de Platón. Saussure dirá que entre significante y significado no hay ningún lazo natural. Lacan toma esta idea para decir que sostener que el lenguaje está hecho para designar las cosas es una trampa estructural del lenguaje humano. Para Lacan, en este punto la palabra crea la cosa, la palabra es la cosa. Al decir la palabra elefante, el elefante entra en la sala.

Lacan sostiene que intentar reconducir las palabras a las cosas es un callejón sin salida para el analista ya que todo uso es metafórico, y el más allá de una palabra es siempre otra palabra. En este Capítulo se desarrollarán algunas de las advertencias clínicas que da en esta dirección. En el marco de la operación que Lacan lleva a cabo con el signo saussureano se dará lugar a la relación entre el “no hay relación sexual semántica” de la primera enseñanza y la no relación sexual.

A continuación, se tomará como referencia el esperanto como la posibilidad de eliminar el malentendido entre los hombres, y se describirá la crítica de Lacan a diversas intervenciones de la *ego-psychology* cuya base es el estilo analítico inquisitorial que irá a buscar la verdad de los dichos en los hechos. A propósito, se abordarán intervenciones de Annie Reich y Ernst Kris. En la intervención de este último, el acting out como respuesta del sujeto se presenta con todo el valor correctivo aplicado a la intervención

del analista, que pretendió imponer la realidad fáctica de los hechos por sobre los dichos.

Es con una lectura del caso de los Sesos Frescos realizada por Vicente Palomera que se ubicará el acting out del paciente como el modo en que éste señala que su goce consiste en robar cosas del campo del Otro, y que no hay modo en que el analista pueda negar esto. Miller concluye diciendo que la emergencia de la pulsión oral que se satisface al comer los sesos frescos tiene un valor de realidad, mientras que el reconocimiento de los síntomas tiene un valor de verdad. Una vez más, no se tratará de poner en juego la realidad para que la verdad del síntoma pueda ser escuchada.

En el Capítulo III se abordará el problema del lenguaje como aparato de referir. Se comenzará por la crítica de Kripke a la teoría descriptivista de la referencia de Russell y Frege para arribar a su teoría de los mundos posibles y a pensar el nombre como un designador rígido. Se trabajará el ejemplo que Miller toma de Kripke sobre el hombre que bebe champaña en el fondo de la sala para dar cuenta del modo en que el psicoanálisis puede servirse de la disputa que la filosofía analítica ha realizado en torno a la teoría de la referencia. Es así que se llegará a lo que es para Kripke la referencia de un nombre, a partir de lo cual se pensará en la posibilidad de nombrar lo que no existe. El lenguaje no tiene un correlato con la realidad, y, sin embargo: habla. Hay un saber textual, que no es un saber de la referencia y que es para la lógica, la psicosis y la literatura, un saber delirante.

A continuación, se tratarán los saberes que no son de la referencia y se abordarán los principios de la guerra entre el lenguaje y la referencia. A su vez, se considerarán brevemente saberes referenciales encarnados en el discurso del amo que están por fuera de la especificidad del psicoanálisis.

Se trabajará el chiste y la literatura para dar cuenta del modo en que ambos se sirven de las trampas de la referencia, y evidencian a su modo que detrás de las palabras no se encuentra la realidad de las cosas. A partir del chiste se abordará brevemente la relación entre el referente y la verdad, para analizar de qué modo es posible mentir diciendo la verdad. Serán analizados dos ejemplos de prosa poética, uno de Beckett y otro de Huidobro, en los que ambos construyen inicialmente la referencia para luego desarmarla y producir así un efecto de belleza.

Al final del Capítulo, se trabajará la relación entre la problemática de la referencia y la frase de Lacan de “todo el mundo es loco” para sostener que todo ser de lenguaje al hablar se apoya sobre un vacío. Se abordará la despatologización ética al establecer que ninguna estructura es dueña de la verdad. Por último, quedará planteada la pregunta de qué hacer ante la imposibilidad de la no relación.

El Capítulo IV retomará algunas consideraciones sobre el recorrido del referente en Freud, partiendo de las dificultades que le planteaba lo realmente acontecido en el historial del Hombre de los Lobos. Se tratará el texto *Construcciones en el análisis* (1937/1991) como un modo de dar respuesta a ello, a partir de la distinción entre la verdad material y la verdad histórico-vivencial. En este mismo texto Freud considera que la confirmación del acierto de una construcción se da a partir de sus efectos; la constatación está dada por la puesta en marcha de la asociación libre. Será este el puntapié para abordar de lleno la interpretación y preguntar por el modo en el que ésta opera, una vez que se ha hecho a un lado la verdad material y ya no se apunta a la realidad. Freud dejará entrever que se trata de perturbar la intención de decir del analizante.

Se trabajará la idea de Barthes del fascismo del lenguaje como antesala al abordaje del concepto de la irrealización del referente, como un principio para pensar la interpretación analítica. Se tomará, a su vez, de Blanchot la idea de que la literatura no es nada, o no tiene objeto, para poner en evidencia que el lenguaje nunca logra decir lo que es. A partir de una analogía entre lo que es la literatura para Blanchot y la sesión analítica, se presentará el concepto de irrealización del referente tal como lo explicita en sus trabajos Jorge Chamorro, como un forzamiento interpretativo que está del lado del esfuerzo de poesía. Se establecerá a partir de ello el modo en que la escucha psicoanalítica trabaja con el relato y no con la referencia.

Finalmente, el Capítulo V comenzará descartando el nominalismo de Lacan. Sin embargo, su enseñanza puede dividirse en dos momentos que incluyen un primer momento nominalista. Al comienzo, siguiendo una lectura de Graciela Brodsky, lo que cuenta para Lacan son sólo los nombres. En el Seminario 9 (1961-1962) se produce un viraje que da lugar al segundo momento a partir del cual lo que se nombra es un vacío. La nominación puede nombrar lo que no está siempre y cuando esté fundada en una repetición. A partir de este punto, se comienza a esbozar la posibilidad de cierta incidencia de lo simbólico en lo real.

En el Seminario 23 (1975-1976/2021) Lacan deja la nominación del lado de lo humano y a partir del estudio del mito de la Creación termina de afirmar la carencia de naturalidad en la relación entre significante y significado. Se desarrollará la nominación y las implicancias que esta tiene a la hora de instaurar una relación entre lo simbólico y lo real. Al nombrar el goce, el significante opera en lo real, pero carece de sentido al mismo tiempo.

Para abordar la nominación y llegar al nombre de goce, se establecerá la diferencia entre nombres comunes y nombres propios a partir de las posturas esbozadas por Lévi-Strauss, Strawson, Kripke, Russell, y el modo en que Lacan se sirve de ellos.

Finalmente, no habría para el psicoanálisis diferencia entre nombre propio y nombre común. Más allá de las diferentes apreciaciones sobre el tema, de lo que se tratará es de ver de qué modo por vía de la nominación, y haciendo uso del Nombre-del-Padre como operador, se podrá distinguir el nombre propio del nombre de goce. El nombre de goce es el que se obtiene al final de un análisis y es diferente al Nombre-del-Padre, ya no es un nombre que viene del Otro, sino que es un nombre que ha sido creado por el sujeto y de lo que deberá dar cuenta en el pase.

Capítulo I: El problema de la realidad en el Hombre de los Lobos

1.1. El psicoanálisis y la escuela de la sospecha

Una de las herramientas epistemológicas más poderosas del psicoanálisis es el ejercicio de la sospecha. Ésta ha dado lugar a algunos de sus quiebres y virajes teóricos fundamentales, así como a diversas elaboraciones. Paul Ricoeur piensa a Freud en el marco de lo que llama “la escuela de la sospecha” junto a Marx y a Nietzsche; Michael Foucault luego retoma estos mismos exponentes de la modernidad para referirse a la interpretación y sus implicancias.

El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia. (Ricoeur, 1965/2004, p. 33)

En 1964, en el Coloquio de Royaumont dedicado a Nietzsche, Foucault sostiene que el lenguaje ha dado lugar a dos clases de sospechas: la primera es que no dice exactamente lo que dice, es decir, que recubre un sentido oculto que corre “por debajo” de él; y la segunda, que desborda su forma verbal, habiendo en el mundo muchas cosas que hablan sin ser lenguaje. Dirá que estas dos sospechas nos acompañan desde los griegos, junto a la idea de que por debajo del lenguaje se esconde algo más esencial. Sin embargo, la recursividad y la infinitización de la interpretación destierran la idea de un origen del sentido ya que todo es interpretación y “cada signo es en sí mismo no la cosa que se

ofrece a la interpretación sino interpretación de otros signos” (Foucault, 1965/2009, p. 42). El secreto de las cosas es que no tienen esencia, para Foucault la historia se ríe de las solemnidades del origen y “lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen— es la discordia de las otras cosas, es el disparate” (Foucault, 1971/1992, p.10).

En su libro *Las palabras y las cosas* Foucault señala que el pensamiento clásico hace surgir el poder del discurso al tratar al lenguaje como representación. Sin embargo, debido a que el lenguaje ha perdido su función representativa el pensamiento clásico ya no es más accesible:

El umbral del clasicismo a la modernidad (pero poco importan las palabras mismas: díganos, de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas. (Foucault, 1966/2002, p. 318)

Una vez que el lenguaje se ha separado de la representación la realidad se nos hace más dispersa, pues

Para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso. El lenguaje llega a surgir para sí mismo en

un acto de escribir que no designa más que a sí mismo. (Foucault, 1966/2002, p. 318)

Se trataría en la modernidad de palabras que remiten a otras palabras que ya no cumplen ningún tipo de función representativa de las cosas. Leemos en tono profético que:

Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice. (Foucault, 1966/2002, p. 61)

Las palabras y las cosas se han divorciado, la representación que era lo que aún mantenía cierta relación entre ellas ya no está más, y nos encontramos con una recursividad del lenguaje en el que las palabras remiten a sí mismas y no a una realidad por fuera de ellas. Este sería el final de un camino que comenzó con el castigo de la Torre de Babel:

En su forma primera, tal como fue dado por Dios a los hombres, el lenguaje era un signo absolutamente cierto y transparente de las cosas, porque se les parecía. Los nombres estaban depositados sobre aquello que designaban, tal como la fuerza está escrita sobre el cuerpo del león, la realeza en la mirada del águila y tal como la influencia de los planetas está marcada sobre la frente de los hombres: por la forma de la similitud. Esta transparencia quedó destruida en Babel, para castigo de los hombres. Los idiomas quedaron separados unos de otros, y resultaron incompatibles sólo en la medida en que se borró de inmediato

esta semejanza con las cosas que había sido la primera razón de ser del lenguaje.

(Foucault, 1966/2002, p. 54)

De aquí en adelante, y ante la ausencia de esa palabra primera que fundamentaba el discurso, el lenguaje crecerá sin punto de partida, sin término y sin promesa. La representación se ha librado de lo que la encadenaba y es ahora pura representación.

Foucault le atribuye a Freud el descubrimiento de la clave de la interpretación. Si Freud partiera de los signos para interpretar, daría lugar a sostener que existe algo así como el punto cero de la interpretación; en lugar de esto, no interpreta signos, sino que establece de manera explícita que sus interpretaciones tienen como punto de partida otras interpretaciones. Del mismo modo que el lenguaje no remite más que a sí mismo, debido a que ha perdido su función representativa, la interpretación para Freud remitirá a otra interpretación algo que se sostiene en el hecho, por ejemplo, de que en lugar de interpretar el sueño lo que interpreta es su relato. “Freud no tiene para interpretar otra cosa en el lenguaje de sus enfermos que aquello que sus enfermos le ofrecen como ‘síntomas’; su interpretación es la interpretación de una interpretación, en los términos en que esta interpretación es dada” (Foucault, 1965/2009, pp. 43- 44). Cuando Freud en lugar de interpretar el sueño de sus pacientes interpreta el relato del sueño, ya está interpretando y estableciendo al mismo tiempo que para el psicoanálisis se tratará de relatos y no de hechos. Estamos ante una desnaturalización de la relación entre la palabra y lo realmente sucedido, no importa tanto lo que se haya soñado como su reconstrucción, que hace las veces de interpretación.

Esto es lo que Foucault dice sobre Freud, sin embargo, una vez desarrollado el dilema al que se enfrenta Freud en el historial del Hombre de los Lobos cabe considerar si el propio Freud hubiese estado plenamente de acuerdo con él.

1.2. Ya no cree más en sus neuróticas

La hipótesis del inconsciente y el estudio de sus formaciones pueden pensarse como consecuencias de la primera sospecha, aquella que sostiene que el lenguaje no dice exactamente lo que dice. El lapsus, entre otras formaciones del inconsciente, da cuenta de una autonomía del lenguaje que nos hace decir más de lo que quisiéramos. En este sentido, la *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, 1901/2012) puede leerse como un tratado sobre la sospecha. Allí Freud se refiere a “la naturaleza tendenciosa del recordar”, habla de “casos serios de autodelación” refiriéndose a los modos en los que una equivocación expone a alguien a su pesar; se detiene en los “escondidos vínculos de contenido” que hay en las frases, y ante todo subraya de muchas maneras que cuando se trastabilla al hablar, el lenguaje “se vuelve un medio de traicionarse a sí mismo” (Freud, 1901/2012, p. 88). Detrás de la sospecha del lenguaje yace una traición.

En lo que respecta a los inicios de la práctica psicoanalítica, en la época victoriana, después de su primer encuentro con las histéricas, Freud elabora el postulado del trauma sexual efectivamente acontecido en la infancia dándole valor patógeno a los traumas infantiles reales. Sus pacientes le hablaban del encuentro traumático con un adulto que las había seducido y ante el cual ellas no habían podido actuar. Llegado a este punto, una sospecha fundamentada en su casuística provoca el quiebre en la teoría. Freud escucha a sus pacientes y encuentra en los relatos de las escenas de seducción una

repetición que comienza a resultar inquietante. Es por ello que decide poner en cuestión la relación entre estos dichos y la realidad efectiva de lo sucedido para llegar por este camino a la elaboración del concepto de realidad psíquica, al tiempo que abandona la teoría de la seducción.

Ya no creo más en mi “neurótica”. Claro que esto no se comprendería sin una explicación: tú mismo hallaste creíble cuanto pude contarte. Por eso he de presentarte históricamente los motivos de mi descreimiento. (...) Después, la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculpado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto. (...) En tercer lugar, 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. (Según esto, quedaría una solución: la fantasía sexual se adueña casi siempre del tema de los padres). (Freud, 1950 [1892-99]/2004), p. 301)

Por consiguiente, su trabajo con la histeria lo lleva desde el postulado de un trauma sexual efectivamente acontecido en la infancia a la confesión que le hace a Fliess en la famosa carta, donde dice: “Ya no creo más en mi ‘neurótica’” (Freud, 1950 [1892-99]/2004), p. 301). Es entonces cuando ubicará la cuestión como el trauma psíquico, es decir, fantaseado, que no por ello deja de tener una influencia singular en la vida de las histéricas. Antes de dar con el concepto de realidad psíquica, Freud sostiene que lo mismo da que algo haya acontecido o no en la realidad, ya que es el efecto, en sus

palabras el resultado, lo que le va a importar. Los hechos se miden por sus efectos y no por el modo en que pueda reconducírseles a la realidad o a la fantasía. Hay una relación entre afecto y efecto. Al no poder distinguirse la verdad de la ficción investida de afecto, lo que cuenta es el efecto. La dualidad realidad-fantasía y sus diferencias se igualan en las consecuencias.

No se tiene otra impresión sino que tales hechos de la infancia son de alguna manera necesarios, pertenecen al patrimonio indispensable de la neurosis. Si están contenidos en la realidad, muy bien; si ella no los ha concedido, se los establece a partir de indicios y se los completa mediante la fantasía. El resultado es el mismo, y hasta hoy no hemos logrado registrar diferencia alguna, en cuanto a las consecuencias de esos sucesos infantiles, por el hecho de que en ellos corresponde mayor participación a la fantasía o a la realidad. (Freud, 1917 [1916-17]/1991), pp. 337-338)

Una vez conceptualizadas las fantasías lo que va a tener relevancia es el efecto traumático. El valor patógeno, que al comienzo se había atribuido al recuerdo de lo realmente sucedido —la realidad material—, será relevado por la realidad psíquica. Para los síntomas neuróticos esta última será más valiosa que la realidad material:

Cuando después hube de discernir que esas escenas de seducción no habían ocurrido nunca y eran sólo fantasías urdidas por mis pacientes, que quizá yo mismo les había instilado, quedé desconcertado un tiempo. Mi confianza en mi técnica así como en sus resultados recibió un duro golpe; y no obstante, yo había obtenido esas escenas por un camino técnico que consideraba acertado, y su

contenido presentaba un nexo inequívoco con los síntomas de los que había partido mi indagación. Cuando me sosegué, extraje de mi experiencia las conclusiones correctas, a saber, que los síntomas neuróticos no se anudaban de manera directa a vivencias efectivamente reales, sino a fantasías de deseo, y que para la neurosis valía más la realidad psíquica que la material. (Freud, 1925 [1924]/1992, p. 33)

Sin embargo, la pregunta por la relación entre los dichos y lo realmente acontecido retorna en diferentes momentos de la obra de Freud, quien a pesar del descubrimiento hecho en 1897 siempre sostuvo la idea de una efectividad a la que nunca dejó de dar crédito. A pesar de contar desde 1900 con el concepto de realidad psíquica, la sospecha se mantiene latente.

1.3. Del problema de la realidad al estatuto de lo real

El historial del Hombre de los Lobos data de 1914, es decir que 17 años antes Freud le había escrito a Fliess diciendo que sus histéricas le mentían y había determinado que el trauma sexual efectivamente acontecido en la realidad se trataba de un trauma fantaseado. ¿Por qué Freud retoma la cuestión de lo efectivamente acontecido en este caso? Escrito en 1914 y publicado en 1918, el Hombre de los Lobos tiene una construcción compleja que se basa en una ardua y elaborada cronología que Freud logra reconstruir a partir de las piezas fundamentales de la escena de seducción, el sueño y la función de la religión.

A los cuatro años de edad el paciente tiene un sueño del que despierta con angustia:

He soñado que es de noche y estoy en mi cama. (Mi cama tenía los pies hacia la ventana, frente a la ventana había una hilera de viejos nogales. Sé que era invierno cuando soñé, y de noche). De repente, la ventana se abre sola y veo con gran terror que sobre el nogal grande frente a la ventana están sentados unos cuantos lobos blancos. Eran seis o siete. Los lobos eran totalmente blancos y parecían más bien como unos zorros o perros ovejeros, pues tenían grandes rabos como zorros y sus orejas tías como de perros al acecho. Presa de gran angustia, evidentemente de ser devorado por los lobos, rompo a gritar y despierto. (Freud, 1918 [1914]/1992, p. 29)

El relato del sueño despierta un gran interés en Freud por tratarse del primer sueño de angustia recordado en la infancia, al que ubica como la causa de la neurosis infantil de su paciente. El sueño tiene un “sentimiento de realidad”, algo que Freud identifica como el indicio de “algo que reclama realidad efectiva en el recuerdo, vale decir, que el sueño se refiere a un episodio ocurrido de hecho y no meramente fantaseado” (Freud, 1918 [1914]/1992, p. 33). En el sueño, la irrealidad que proponen las alusiones a cuentos fantásticos tradicionales es la marca por oposición de un episodio en la vida del niño que, para Freud, tiene el carácter de una realidad objetiva. Los elementos del sueño ligados al mirar atento y a la inmovilidad lo conducen a la escena primaria del coito entre los padres, escena que el paciente había presenciado al año y medio de edad. La escena primaria vendría a ser el contenido latente del sueño. Se trata de un episodio muy antiguo que tanto Freud como el Hombre de los Lobos reinterpretan, lo que le da a la cuestión un carácter detectivesco que conduce al riguroso ordenamiento cronológico de los hechos. Es aquí donde comienza para Freud el problema principal del caso en torno a la realidad, porque no sólo le importa dar con la realidad de la escena primordial, sino

que también se va a preguntar sobre la convicción y el carácter de realidad de la castración, y va a mencionar la seducción de la hermana cuya consistencia como un hecho realmente acontecido ni siquiera cuestiona.

En lo que respecta a la escena primordial, Freud intenta determinar si ésta se trata o no de una realidad objetiva indiscutible, si tuvo o no tuvo lugar en los hechos. Es así que vemos esta cuestión recorrer el texto como un tábano. Por momentos, la escena primordial es tratada como una realidad que ha sido presenciada por el Hombre de los Lobos en calidad de espectador pasivo, y por otros despunta su carácter fantasmático. En torno al problema de la realidad, en este caso no se da el avance por autocrítica característico de Freud; la sospecha no conduce a progresos ni a descubrimientos sino más bien a una vacilación en el cambio de posiciones y a cierta circularidad argumentativa que termina por dejar un saber inacabado.

La escena primitiva, cuya realidad está por momentos puesta en cuestión, produce en el paciente como efecto la convicción en la realidad de la castración. La supuesta realidad tiene por efecto la convicción de otra. Sin embargo, a pesar de que una cosa es la realidad de la escena primordial en tanto problema para Freud, y otra es la realidad de la castración, hay una relación de interdependencia entre ambas. Si la escena primordial debe fundamentar el convencimiento en la realidad de la castración, la cuestión se trata de un problema lógico: no puede extraerse algo verdadero a partir de algo falso. En otras palabras, para dar crédito a la realidad de la castración parecería necesario en términos lógicos que la escena primordial haya acontecido efectivamente porque es la imagen sobre la que se funda la existencia de la castración como realidad. Freud dice claramente que lo nuevo que aporta la observación de esta escena es el convencimiento en la realidad de la castración, que hasta este momento solo había sido una posibilidad.

Si la escena primaria no ha sido algo efectivamente acontecido en los hechos, ¿cómo podrá producir la convicción en esta otra realidad?

Freud concluye el historial admitiendo la dificultad de no haber podido resolver si la escena primordial estaba fundada en una realidad objetiva o en una fantasía, sin embargo, no desestima completamente la importancia de la cuestión. Por momentos, dirá que determinar si algo es real o no es irrelevante, arremetiendo acto seguido con una férrea defensa de la realidad. Resulta de este modo que la cuestión de la realidad, ya se trate de la realidad objetiva o de la realidad como efecto, del sentimiento de realidad o de la creencia provisional que reclama para ella, no deja de ser una clave a partir de la cual se puede leer y reordenar el historial.

Sobre el final, Freud dirá que no es importante llegar a una conclusión definitiva sino que se trata más bien de un problema que él tiene, y que lo que está en juego es una cuestión prácticamente de gusto personal. En la página 89 se pregunta:

Me gustaría mucho saber si la escena primordial fue en mi paciente fantasía o vivencia real, pero remitiéndome a otros casos parecidos es preciso decir que en verdad no es muy importante decidirlo... En mi paciente, la seducción de su hermana mayor fue una realidad objetiva indiscutible: ¿por qué no lo sería también la observación del coito entre los padres? (Freud, 1918 [1914]/1992, p. 89)

Más allá de estas contradicciones y vaivenes, Freud le pone al problema un punto final diciendo que ha decidido “cerrar este examen del valor de realidad de las escenas

primordiales mediante un *non liquet* (Freud, 1918 [1914]/1992, p. 57), es decir, “‘No está claro’, veredicto que se emite en un proceso judicial cuando las pruebas no son concluyentes” (Freud, 1918 [1914]/1992, n.p. p. 57).

En las notas del Seminario sobre el Hombre de los Lobos (1952) que Lacan da en su apartamento a comienzos de los años 50, sostiene que la observación de Freud se centra en la búsqueda apasionada de la existencia o la inexistencia de acontecimientos traumáticos en la primera infancia. Lacan dice que Freud jamás obtuvo la reminiscencia propiamente dicha de la realidad en el pasado de la escena alrededor de la que gira todo el análisis del caso. A su vez, distingue la realidad del acontecimiento de su historicidad que es algo flexible y decisivo, y que dejó una impresión en el sujeto. Lo importante en la discusión de Freud en torno a la realidad es que el sujeto asume esta escena a partir de una interpretación.

Al final de los apuntes, Lacan menciona el análisis del Hombre de los Lobos con Brunswick, y va terminar diciendo que lo que ella hacía se asemejaba más a una psicopedagogía que a un análisis propiamente dicho, situando la diferencia primordial en la relación a la realidad; ya que en la psicopedagogía se discute de la realidad, a diferencia de lo que ocurre en un análisis. Sostiene que el análisis de Brunswick fue influenciado por este rasgo del texto de Freud, el que persigue la determinación de la realidad o no de la escena primitiva.

La problemática de la realidad en el caso del Hombre de los Lobos es retomada por Jacques Alain Miller en las 13 clases que le dedica a este historial (Miller, 2017).

Encontramos allí una distinción entre el real de Freud y el de Lacan, y las implicancias que esto tiene en la lectura del caso. En un apartado “Lo real de Freud y de Lacan” dirá que el real que está en juego en Freud es el de la observación, el real de los hechos.

Lacan en el Seminario 11 destaca otro real y lo que tiene lugar es un cambio en el estatuto mismo de lo real.

Partiendo del sueño, Freud intenta inferir lo real de una escena primaria. En Lacan, esto se traduce en la problemática del fantasma y de lo real. El fantasma ligado a lo real se distingue de la conexión entre el sueño y lo real de los hechos— que es una problemática que le plantea muchos inconvenientes a Freud. (Miller, 2017, p. 89)

Freud no contaba con los registros de Lacan razón por la cual estaba más ligado a la reconstrucción de los hechos: “para nosotros, la escisión del fantasma y lo real —real incluido en el fantasma, a la vez cubierto y traicionado por éste, que, en cierto sentido, está en su lugar— ocupa el lugar de esta reconstrucción apasionada de los hechos” (Miller, 2017, p. 89). Para Miller el fantasma traiciona la realidad y ocupa su lugar, está en lugar de la reconstrucción de los hechos. Si Freud luchaba apasionadamente por establecer la realidad de los hechos, para Lacan al contar con el fantasma esto ya no será necesario.

Una de las vertientes de la resistencia del analista consistiría en creer que lo que escucha está referido a la realidad tal cual es, en su lugar se trata de estar advertido de la realidad como del canto de las sirenas. Para escapar a la infatuación de pensar los dichos como realidades habría que sospechar del engaño que implica su correspondencia. En el Hombre de los Lobos Freud se esfuerza para realizar el referente de modo que la realidad coincida con el relato, en pos de ello lleva a cabo forzamientos y cae en la zozobra de la certeza histórica.

Al comienzo del recorrido de este trabajo, la falta de relación se presenta en Freud como un obstáculo o una decepción. Una vez que su sospecha se confirma hay que repensar la teoría. De lo que se trataría es de tomar medidas para evitar el ejercicio de la comprensión como una forma de escucha delirante por parte del analista. Abstenerse de buscar la correspondencia entre los dichos y los hechos implicará inicialmente un movimiento que podrá llevarse a cabo a partir de la conceptualización de la irrealización del referente y sus efectos, es allí hacia donde apunta esta investigación.

1.4. Anexo

A continuación, se presentan citas del historial del Hombre de los Lobos seleccionadas a partir de la búsqueda del rasgo de la realidad efectiva como problema.

Me gustaría mucho saber si la escena primordial fue en mi paciente fantasía o vivencia real, pero remitiéndome a otros casos parecidos es preciso decir que en verdad no es muy importante decidirlo. Las escenas de observación del comercio sexual entre los padres, de seducción en la infancia y de amenaza de castración son indudablemente un patrimonio heredado, herencia filogenética, pero también pueden ser adquisición del vivenciar individual. En mi paciente, la seducción de su hermana mayor fue una realidad objetiva indiscutible: ¿por qué no lo sería también la observación del coito entre los padres? (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 89)

También le parecía digno de notarse el duradero sentimiento de realidad efectiva en que desembocó el sueño. / Anudaremos nuestras consideraciones a esto

último. Por nuestras experiencias en la interpretación de los sueños sabemos que ese sentimiento de realidad posee una determinada intencionalidad. Nos asegura que dentro del material latente del sueño hay algo que reclama realidad efectiva en el recuerdo, vale decir, que el sueño se refiere a un episodio ocurrido de hecho y no meramente fantaseado. Desde luego, sólo puede tratarse de la realidad efectiva de algo ignorado {*Unbekannt*}; por ejemplo, la convicción de que el abuelo había contado efectivamente la historia del sastre y el lobo, o de que efectivamente le habían leído en voz alta los cuentos de Caperucita Roja y de los siete cabritos, nunca podría haberse sustituido por ese sentimiento de efectiva realidad que sobrevivió al sueño. Este parece apuntar en su sentido {*hindeuten*} a un episodio cuya realidad objetiva es destacada justamente por la oposición de la irrealidad de los cuentos tradicionales. (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 33)

Por tanto, el contenido mismo de esta escena no puede constituir un argumento contra su credibilidad. (...)/ Más adelante someteré a cuidadoso examen estos y otros reparos; aseguro al lector que mi actitud frente a la hipótesis de semejante observación en el niño no es menos crítica que la suya, y le pido que se resuelva conmigo a prestar una creencia *provisional* en la realidad de esta escena. (Freud, 1918 [1914]/1992), pp. 37-38)

“Lo esencialmente nuevo que le aportó la observación del comercio sexual entre los padres fue el convencimiento de la efectiva realidad de la castración, cuya posibilidad ya antes había ocupado su pensamiento” (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 43).

Estos recuerdos antes inconscientes no tienen por qué ser siempre verdaderos; pueden serlo, pero a menudo están dislocados {*enstellen*, desfigurados} respecto de la verdad, impregnados de elementos fantaseados, de manera en un todo semejante a los llamados *recuerdos encubridores* que se han conservado espontáneamente. (...) Hay algo que a mi juicio tiene exactamente el mismo valor que el recuerdo (...) Es que el soñar es también un recordar, si bien sometido a las condiciones nocturnas de la formación del sueño. Por este retorno en el soñar me explico que en los pacientes mismos se forme poco a poco un convencimiento cierto de la realidad de estas escenas primordiales, un convencimiento que en modo alguno le va en zaga al fundado en el recuerdo. (Freud, 1918 [1914]/1992), pp. 49-50)

Supongamos como premisa incontestable que una escena primordial de esta índole haya sido desplegada de manera correcta según los preceptos técnicos, que sea indispensable para la solución conjunta de todos los enigmas que nos plantea la sintomatología de la neurosis de la infancia, que de ella irradian toda clase de efectos del mismo modo como todos los hilos del análisis llevaron hasta ella; entonces, con respecto a su contenido, será imposible que no constituya la reproducción de una realidad vivenciada por el niño. En efecto, el niño, -como el adulto- sólo puede producir fantasías con un material adquirido en alguna parte (...) En nuestro caso, la escena primordial contiene la imagen del comercio sexual entre los padres en una postura particularmente propicia para ciertas observaciones. Ahora bien, ello no probaría nada en favor de la realidad objetiva de esa escena si la hallásemos en un enfermo cuyos síntomas, o sea los efectos de la escena, se presentarán en algún momento de su vida posterior. En tal caso,

pudo haber adquirido en los más diversos puntos temporales del largo intervalo las impresiones, representaciones y conocimientos que luego mudó en una imagen de la fantasía, proyectándola retrospectivamente sobre su infancia y adhiriéndola a sus padres. Más cuando los efectos de tal escena se presentan en el cuarto o quinto año de vida, es preciso que el niño haya sido espectador de la escena a una edad todavía más temprana. (...) [Originariamente, no tenía el propósito de continuar en este lugar con el examen de valor de realidad de las “escenas primordiales”] (A partir de este momento Freud comienza a pensar que la escena de los padres pudo haber sido una escena entre animales que, con posterioridad, es entendida como si hubiese sido protagonizada por los padres. Concluye diciendo que: “la escena así fantaseada desplegó todos los efectos que le hemos atribuido, los mismos que si hubiera sido enteramente real y no se compusiera de dos ingredientes pegados entre sí (...). (Freud, 1918 [1914]/1992), pp. 55-56)

En verdad, en los análisis de personas neuróticas no es una rareza la escena de observar el comercio sexual entre los padres a una edad muy temprana - se trate de un recuerdo real o de una fantasía -. (...) Entonces ya no cabe dudar más de que se trate sólo de una fantasía (...)/ Puedo imaginar que así me he expuesto a graves sospechas de parte de los lectores de este historial clínico. Si disponía de tales argumentos en favor de esta última concepción de la “escena primordial”, ¿con qué pretexto pude sustentar primero otra, de apariencia tan absurda? ¿O en el intervalo transcurrido entre la primera redacción del historial clínico y este agregado he hecho nuevas experiencias que me obligaron a modificar mi concepción inicial, y por algún motivo quería confesarlo? Lo que confieso, en

cambio es algo diferente: que tengo el propósito de cerrar este examen del valor de realidad de las escenas primordiales mediante un “*non liquet*” (“No está claro”, veredicto que se emite en un proceso judicial cuando las pruebas no son concluyentes). Este historial clínico no ha llegado aún a su fin; en su ulterior trayectoria emergerá un factor perturbador de la certeza que ahora creemos tener. Entonces no queda otro remedio que la remisión a los pasajes de mis *Conferencias* donde he tratado el problema de las fantasías primordiales o escenas primordiales. (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 57)

“¡Suponiendo la naturaleza real de la escena primordial!” (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 63, n.p. n° 6).

“Cuando la espera excitada del sueño de Navidad le presentó por arte de magia la imagen del comercio sexual otrora observado (o construido) de los padres...” (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 73)

Nos ha devenido notoria la inicial toma de posición de nuestro paciente frente al problema de la castración. La desestimó y se atuvo al punto de vista del comercio por el ano. Cuando dije que la desestimó, el significado más inmediato de esta expresión es que no quiso saber nada de ella siguiendo el sentido de la represión (esfuerzo de desalojo). Con ello, en verdad, no se había pronunciado ningún juicio sobre su existencia, pero era como si ella no existiera. Ahora bien, esta actitud no puede ser la definitiva, ni siquiera podía seguir siéndolo en los años de su neurosis infantil. Después se encuentran buenas pruebas de que él había reconocido la castración como un hecho. Se había comportado también en

ese punto como era característico de su naturaleza, lo cual por otra parte nos dificulta muchísimo tanto la exposición como la empatía. Primero se había revuelto y luego cedió, pero una reacción no había cancelado la otra. Al final subsistieron en él, lado a lado, dos corrientes opuestas, una de las cuales abominaba de la castración, mientras que la otra estaba pronta a aceptarla y consolarse con la feminidad como sustituto. La tercera corriente, más antigua y profunda, que simplemente había desestimado la castración, con lo cual no estaba todavía en cuestión el juicio acerca de su realidad objetiva, seguía siendo sin duda activable. (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 78)

“Se sitúa cerca de los 2 ½ años, entre la presunta observación del coito y la seducción”
(Freud, 1918 [1914]/1992), p. 85, n.p. n° 3).

También le dije que su observación del coito era una fantasía de sus años posteriores, cuyo núcleo histórico bien pudo ser la observación o aún la vivencia de una inocente lavativa. Quizás muchos lectores opinen que sólo en el momento de adoptar estas hipótesis yo me acercaba a la comprensión del caso; pero el paciente me miró sin entender y algo despectivamente cuando le propuse esa concepción, y nunca volvió a reaccionar ante ella. (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 87)

En este punto no me atrevo a decidirme. Debo decir que ya me siento deudor con el psicoanálisis por el hecho de que haya planteado esa problemática. Pero no puedo desmentir que la escena con Grusha, el papel que le cupo en el análisis y en los efectos que de ella partieron para la vida del paciente se explican de una

manera menos forzada y más completa si se considera en este caso como una realidad objetiva la escena primordial que otras veces puede ser una fantasía. En el fondo, no asevera nada imposible; el supuesto de su realidad objetiva se concilia también por entero con el influjo incitante de las observaciones de animales a que apuntan los perros ovejeros de la imagen onírica. (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 89)

Me es lícito prescindir de que esta conducta sólo fue aprehendida en palabras dos decenios después, dado que todos los efectos que derivamos de la escena ya se habían exteriorizado mucho antes del análisis, en la infancia, en forma de síntomas, obsesiones, etc. Y en esto es indiferente que se los quiera considerar escena primordial o fantasía primordial. (Freud, 1918 [1914]/1992), p. 109, n.p. n° 12)

Capítulo 2: El Elefante de Lacan

2.1. La materialidad de la palabra

La palabra o el concepto no es, para el ser humano, más que la palabra en su materialidad. Es la cosa misma. No es simplemente una sombra, un soplo, una ilusión virtual de la cosa; es la cosa misma.

Reflexionen un poco en lo real. Porque la palabra *elefante* existe en la lengua de los hombres, el elefante ha entrado en sus deliberaciones, los hombres pudieron tomar respecto a ellos, incluso antes de tocarlos, resoluciones mucho más decisivas para estos paquidermos que cualquier otra cosa ocurrida en su historia; el cruce de un río o la esterilización natural de un bosque. Sólo con la palabra *elefante* y el modo en que la utilizan los hombres, les ocurren a los elefantes cosas, favorables o desfavorables, fastas o nefastas, pero de todos modos catastróficas, antes incluso de que se haya alzado hacia ellos un arco o un fusil.

Por otra parte, es evidente, basta con que hable de ellos para que gracias a la palabra *elefante*, no sea necesario que estén aquí, y sean más reales que los individuos elefantes contingentes. [...] Simplemente quiero que les sea posible palpar la importancia del nombre. (Lacan, 1953-1954/ 2007, pp. 264-265)

Esta cita del Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud, pertenece al comienzo de la enseñanza de Lacan que está asociado al giro propuesto por Ferdinand de Saussure.

Saussure sostiene que el signo lingüístico no puede ser explicado por cuestiones extralingüísticas, lo que va en consonancia con lo que dice Lacan al afirmar que para el ser humano la palabra o el concepto no son más que su materialidad.

Los alumnos que recopilaron el *Curso de Lingüística General* de Saussure transcriben en el primer Capítulo¹, referido a la naturaleza del signo lingüístico, que la lengua no es una nomenclatura basada en una lista de términos que se corresponden con las cosas. Esta perspectiva es ampliamente criticable, y Saussure irá dando ejemplos para explicar por qué lo es; sin embargo, dice que el mismo hecho de sostener que los términos se corresponden con las cosas deja traslucir algo de verdad al sostener que la unidad lingüística es una cosa doble: “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre sino un concepto y una imagen acústica” (Saussure, 1916/1988, p. 92). Luego reemplazará el concepto por el significado y la imagen acústica por el significante, nombrando de este modo los dos caracteres primordiales del signo.

Uno de los principales argumentos de la crítica a la correspondencia entre las palabras y las cosas es el desarrollo del principio que sostiene la arbitrariedad del signo.

Tal como ha sido esbozado en la Introducción de esta tesis, el comienzo de este problema lingüístico puede retrotraerse hasta el *Crátilo* de Platón, libro al que Lacan se refiere en el Seminario 12 como el nódulo de una tradición. En este diálogo, Platón presenta dos tesis sobre el lenguaje, dejando planteado de este modo un problema cuya solución no devela, si es que la tuviere.

¹ El Curso de Lingüística General (citado en adelante CLG) fue publicado en París en 1916, tres años después de la muerte de Ferdinand De Saussure. Dos de sus discípulos, Charles Bally y Albert Séchehaye lo editaron a partir de algunas notas personales de Saussure, pero fundamentalmente se basaron en sus apuntes de clase y en los de otros cinco alumnos que asistieron a los tres cursos que Saussure dictó en Ginebra entre 1906 y 1911.

“Sócrates.- Pero dime a continuación todavía una cosa: ¿cuál es, para nosotros, la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado?” (Platón, ca. 360 a. C./1992, p. 453, 435b).

Con esta frase se da por inaugurada la problemática sobre la teoría del signo lingüístico. Participan de la discusión Sócrates, Hermógenes y Crátilo. El diálogo se debate entre la postura que sostiene que las palabras tienen algo de la cosa, que son naturales, y la idea de que es el uso lo que determina la correspondencia entre los nombres y las cosas. La primera postura es representada por Crátilo, que sostiene que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza, y defiende la idea de que hay una correspondencia entre el nombre y el objeto que designa. En el otro extremo está Hermógenes, para quien la única correspondencia la da el uso de la lengua, que se establece por medio del acuerdo pactado entre los hombres fundado en el uso. Esta última postura esboza la tesis de la arbitrariedad del signo. Sócrates presenta la postura de Crátilo, y alude a un “artesano de los nombres” que fija el nombre que cada cosa tendría por naturaleza (Platón, ca. 360 a. C./1992, p. 377, 390d). A continuación, la postura de Hermógenes:

Hermógenes. — Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que sí, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél —como solemos cambiárselo a los esclavos—, no es menos exacto éste que le sustituye que el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres. (Platón, ca. 360 a. C./1992, p. 366, 385a)

Se trata esta de una controversia entre naturalismo y convención. Ha habido numerosas lecturas y revisiones de este diálogo que continúan hasta la actualidad, algunas de las cuales sostienen que el trasfondo tiene que ver con la teoría del conocimiento. La función de los nombres y, en palabras de Sócrates, su hermoso resultado sería dar cuenta de que quien conoce los nombres también conoce las cosas. (Platón, ca. 360 a. C./1992, p. 453, 435b)

El lingüista Maurice Leroy sostiene que hay una serie de afinidades entre la tesis del *Crátilo* y las del estructuralismo:

¿Existe un nexo necesario entre las palabras y su significación, entre el significante y el significado? Sabido es cómo Platón, cuyas preferencias indudablemente se orientaban a la teoría de la justeza natural de las palabras, volvió a presentar, después de muchos otros, el problema en su *Crátilo*, en el que expone con virtuosismo tesis opuestas, guardándose, sin embargo, de llegar a una conclusión neta en favor de una o de otra; este diálogo, cuya interpretación a menudo ha parecido difícil, ha desconcertado a los modernos, que generalmente atribuyen demasiada importancia a la parte central, la que está consagrada a las ‘etimologías’; nos parece que, por el contrario, desde el punto de vista de la historia del pensamiento lingüístico, lo importante debe buscarse en el principio y en la conclusión del diálogo: se encuentran allí, entrevistas sino esbozadas, algunas tesis (relación entre significante y significado y, por consiguiente, entre forma y sustancia, arbitrariedad del signo, valor social del

lenguaje) que son otras tantas posiciones esenciales de la lingüística contemporánea. (Leroy, 1969, pp. 19-20)

Retomando los postulados de la lingüística contemporánea, Saussure toma partido en la disyuntiva planteada en el *Crátilo* para desarrollar el primero de sus principios que sostiene que el signo es arbitrario porque es inmotivado; entre significante y significado no hay ningún lazo natural. En oposición al artesano de los nombres que figuraba la relación natural de la postura de Crátilo, Saussure sostiene una postura basada en la convención que tiene como sustrato lo arbitrario. Aclara que la arbitrariedad no da lugar a pensar que el significante depende de la libre elección del hablante, sino que éste es inmotivado, es decir, “arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en realidad ningún lazo natural”. (Saussure, 1916/1988, p. 94). Para Saussure la arbitrariedad es un principio que domina toda la lingüística de la lengua y cuyas consecuencias son innumerables. A diferencia del signo, el símbolo guarda un vínculo rudimentario entre significante y significado, razón por la cual éste no está vacío. Por consiguiente, puede inferirse que para Saussure hay un vacío presente en el signo lingüístico, idea que tendrá sus resonancias en el Capítulo 5 de esta tesis cuando se mencione el concepto de referencia vacía.

El segundo principio se refiere al carácter lineal del significante, cuyas características son desarrollarse en el tiempo por medio de una extensión que se mide en una línea, en una cadena donde los elementos se presentan uno atrás del otro.

“Las palabras contraen ante sí, en virtud de su encadenamiento, relaciones fundadas sobre el carácter lineal de la lengua, que excluye la posibilidad de pronunciar dos elementos a la vez” (Saussure, 1916/1988, p. 165).

Una vez establecida la arbitrariedad del signo, queda evidenciada la ausencia de correspondencia natural entre las palabras y las cosas, lo cual da lugar a la concepción de la materialidad de la palabra.

En el Capítulo 4 de CLG, Saussure se refiere al valor lingüístico del signo a partir de la relación entre dos elementos, las ideas y los sonidos. El apartado III se titula: “El valor lingüístico considerado en su aspecto material”. Dice allí que “Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir una palabra de todas las demás, pues son las que llevan la significación” (Saussure, 1916/1988, p. 142). Se trata del juego de las diferencias fónicas, “no es el metal de una moneda lo que fija su valor; un escudo que vale nominalmente cinco francos no contiene de plata más que la mitad de esa suma... Esto es más cierto todavía en el significante lingüístico; en su esencia, de ningún modo es fónico, es incorpóreo, constituido, no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás” (Saussure, 1916/1988, p. 142). Por consiguiente, la materialidad de la palabra no es el sonido, no se trata de su carácter fónico sino de su lugar en un sistema de oposiciones: en la lengua no hay más que diferencias. La relación entre significante y significado es arbitraria; la materialidad de la palabra es su condición fónica puesta en relación en un sistema de oposiciones.

Lacan se apoya en Saussure al decir que “El significante es el material audible, lo cual no significa que sea el sonido... Se trata del fonema, es decir, del sonido en tanto se opone a otro sonido en el interior de un conjunto de oposiciones” (Lacan, 1953-1954/2007, p. 358). Sostener que el lenguaje está hecho para designar las cosas es parte de una trampa estructural del lenguaje humano; para Lacan es una obviedad que el lenguaje no está hecho para designar las cosas, sin embargo, en más de una oportunidad

considera necesario reiterarlo a modo de advertencia. La palabra no nombra la cosa, tiene una función creadora y es que “es ella la que hace surgir la cosa misma” (Lacan, 1953-1954/2007, p. 351). La intención explícita de Lacan es que nos sea posible palpar la importancia del nombre, no se trata de escucharlo ni de verlo sino de palparlo, elección de términos que da consistencia material a la idea de que la palabra es la cosa.

2.2. El más allá es siempre otra palabra. Advertencias clínicas

En el Capítulo XIX del Seminario 1, “La función creadora de la palabra”, Lacan se refiere a dos artículos de la *Psycho-Analytic review* del número de abril de 1954 comentados por Granoff. Subraya que el interés del segundo radica “en que busca a qué realidad, a qué *hecho* —como dice el artículo— se refiere la significación. Este es un problema crucial” (Lacan, 1953-1954/2007, p. 344).

Lacan señala aquí la importancia del problema al que da lugar partir de las palabras para ir en busca de los hechos. Continúa diciendo: “Pues bien, si ignoran que la significación nunca remite más que a ella misma, es decir, a otra significación, penetrarán en callejones siempre sin salida” (Lacan, 1953-1954/2007, p. 344). Hay toda una serie de advertencias al analista que giran en torno a evitar el callejón sin salida al que lo llevaría intentar reconducir las palabras a las cosas y perseguir su correspondencia. No hay que ir a la realidad, hay que quedarse en las palabras, y esto da lugar a la descripción de un método que establece la direccionalidad de la escucha analítica que apunta a prescindir de las referencias para quedarse en el ámbito de la palabra:

El único método correcto, cada vez que en el análisis buscamos la significación de una palabra, consiste en catalogar la suma de sus empleos. Si quieren conocer la significación de la palabra *mano* en lengua francesa, deben hacer el catálogo de sus empleos, y no sólo cuando representa el órgano de la mano, sino también cuando figura en *mano de obra*, *mano dura*, *mano muerta*, etc. La significación está dada por la suma de estos empleos.

Es con esto con lo que nos enfrentamos en el análisis. No tenemos por qué extenuarnos en la búsqueda de referencias suplementarias. ¿Qué necesidad hay de hablar de una realidad que sostendría todos los usos llamados metafóricos? Todo uso es, en cierto sentido, siempre metafórico. (Lacan, 1953-1954/2007, pp. 344-345).

La palabra está aquí antes que cualquier cosa pueda estar detrás de ella y de este modo se presenta en un análisis, en el que una de las principales formas de la abstinencia será evitar la tentación de partir de las palabras del analizante para ir en busca de sus referencias. El más allá es siempre otra palabra y un acto es una palabra. Esto es lo que queda establecido al comienzo de la enseñanza de Lacan.

En el Seminario 1 Lacan aborda la función creadora de la palabra y establece que el más allá de las palabras no está en la realidad sino en la recursividad del lenguaje que remite a sí mismo. Este deslizamiento incesante se detiene por medio de la creación, es decir, a partir del momento en que la palabra hace surgir la cosa misma:

La palabra se instituye como tal en la estructura del mundo semántico que es el lenguaje. La palabra nunca tiene un único sentido ni el vocablo un único empleo.

Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos. Tras lo que dice un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro querer decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora, y que es ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto. (Lacan, 1953-1954/2007, p. 351)

Es el intervalo entre significantes lo que da lugar al efecto sujeto; aquí estamos ante una serie de intervalos que se suceden: entre palabras y cosas, entre significante y significado, entre hablar y querer decir. No hay paralelismo posible, se trata de las múltiples formas de atentar contra la correspondencia y la complementariedad. El psicoanálisis no vendrá a proponer ninguna armonía, no hará nada por dar con esa correspondencia, dirá de todas las formas posibles y creará formas nuevas para decir una vez más que “No hay relación sexual, en el nivel del significante” (Miller, 2015, p. 139). Esta imposibilidad se escribe como $S_2//S_1$, y en esa doble barra podemos leer la imposibilidad de la cópula entre significantes.

Una tesis de Lacan – a la cual espero haberlos habituado un poco- es que el significante y el significado no son paralelos, no son homólogos, son isomorfos. En segundo lugar, que es equivocado pensar que el significante está allí al servicio del significado, y que está allí para que uno pueda decir las cosas que tiene en mente tal como quiere decir las. Siempre hay un intervalo entre hablar y querer decir. La tesis de Lacan es que el significado es un efecto del significante, y que los efectos de significado son creados por las permutaciones, los juegos

del significante. El sentido surge fundamentalmente de la sustitución de un significante por otro. (Miller, 2015, p. 130)

La palabra es la cosa misma porque la relación con las cosas está perdida. Lacan toma el signo saussureano e invierte sus términos, conservando la línea central que devendrá luego en la barradura del sujeto, una vez que éste ha sido tocado por el lenguaje.

Saussure da por hecho que las palabras y las cosas no se relacionan, que no hay un vínculo de necesidad, que las ideas no preceden al lenguaje (Saussure, 1916/1988).

Lacan irá más allá al decir que no hay relación entre significante y significado: se trata de la fractura del signo. La hipótesis sería que, a partir de la no relación entre las palabras y las cosas, se da lugar a la no relación entre significante y significado en un recorrido que tiene como soporte la línea de continuidad que puede trazarse entre el objeto perdido freudiano y la no relación sexual lacaniana. El tratamiento que desde el Seminario 1 Lacan propone con respecto a la falta de relación entre las palabras y las cosas es un modo de decir que no hay relación sexual, idea a la que llegará de manera acabada en el Seminario 20 (1972-1973/2006).

El escrito contemporáneo al Seminario 1 es *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud* (1957/2002), allí Lacan se refiere al signo saussureano y lo presenta como un algoritmo² cuyos términos invierte, refiriéndose a la barra que separa significante y significado como la barrera resistente a la significación. Se trata de órdenes distintos que plantean para Lacan un debate que va más allá de la arbitrariedad del signo. Se refiere allí el antiguo problema de la correspondencia biunívoca entre la

² El DRAE define al algoritmo como un conjunto de operaciones sistemáticas que permite hacer un cálculo y hallar la solución de un tipo de problemas. Resulta interesante preguntarse por qué Lacan decide darle este nombre al signo saussureano.

palabra y la cosa como a un callejón sin salida, incluso cuando se trata del acto de nombrar.

Por este camino las cosas no pueden ir más allá de la demostración de que no hay ninguna significación que se sostenga si no es por la referencia a otra significación: llegando a tocar en caso extremo la observación de que no hay lengua existente para la cual se plantee la cuestión de su insuficiencia para cubrir el campo del significado ya que es un efecto de su existencia de lengua el que responde a todas las necesidades. Si nos ponemos a circunscribir en el lenguaje la constitución del objeto, no podemos sino comprobar que sólo se encuentra a nivel del concepto, muy diferente de cualquier nominativo, y que la *cosa*, reduciéndose muy evidentemente al nombre, se quiebra en el doble radio divergente de la causa en la que se ha refugiado nuestra lengua y de la nada (*rien*) a la que abandonó en francés su ropaje latino (*rem*, cosa). (Lacan, 1957/2002, p. 465)

Luego nos encontramos con la advertencia que sostiene que no dejaremos de fracasar si no nos desprendemos de la ilusión de que el significante responde a la función de representar al significado. No se trata de ir en busca del origen de la no relación ni mucho menos concebir que hubo un tiempo mítico en el que esta tuvo lugar, sino de establecer que la no relación en lo que respecta al significante está desde el inicio, en el punto de partida, no es una cuestión de origen sino de principios. Como ha sido mencionado en el capítulo anterior, Foucault sitúa al origen del lado del disparate, y nos dice que el genealogista aprende que detrás de las cosas no damos con ningún secreto

esencial, damos con el secreto de que éstas no tienen esencia (Foucault, 1971/1992, p.10).

Sostener que los dichos de un analizante se refieren a hechos, hacer existir esa correspondencia, tiene implicancias en el plano de la interpretación que dan lugar a diferentes reacciones por parte del analizante, quedando éste, por ejemplo, capturado en el acting out como se tratará a continuación en una vuelta más de lectura al caso de Ernst Kris.

2.3. Una intervención en esperanto

El Esperanto se crea en 1887 a partir de un libro llamado *Lengua internacional. Prólogo y libro de texto completo para rusoparlantes*. Se trató de un idioma artificial creado por un joven médico de Varsovia, llamado L. L. Zamenhof. Entre sus adeptos hubo posturas divergentes, estaban quienes veían en él una forma de alcanzar el entendimiento entre los pueblos y quienes preferían que el idioma fuera solo un instrumento neutral de comunicación internacional para la ciencia, el comercio y la diplomacia. En ambos casos la idea era pensar que era posible eliminar el malentendido a partir de la creación de una lengua unívoca hecha en un laboratorio. Esto se sostuvo hasta que llegó la Primera Guerra Mundial, y la idea de la comprensión entre las naciones quedó irremediablemente cuestionada. Luego, el esperanto tuvo algunos resurgimientos que fueron sofocados por el nazismo. Cada algunos años renace la idea de que un idioma universal permitirá a los hombres entenderse entre ellos, y se llevan a cabo convenciones y congresos de esperanto, pero brevemente el malentendido se cuele entre ellos y no permite que la idea prospere.

La lengua no es en modo alguno lo que se intentó hacer con el esperanto. El esperanto está basado en la idea de que el lenguaje descansa en una correlación unívoca entre el significante y el significado. Por eso es una lengua que nadie tiene ganas de hablar. (Miller, 2015, p. 131)

El esperanto se propone hacer existir tenazmente la relación sexual a nivel del significante. La relación sexual que se sostiene a este nivel es análoga a la que venimos pensando en torno al forzamiento de la correspondencia entre los dichos y los hechos, allí también se puede pretender sostener una correlación unívoca que en términos de interpretación tendrá una variedad de consecuencias negativas que desarrollaremos al final de este capítulo.

En la primera clase del Seminario 1, Lacan se pregunta por el valor que tiene para el sujeto reconstruir el pasado en relación a lo que ocurre con el historial freudiano del Hombre de los Lobos. Va a decir que en los textos de Freud se encuentra la indicación formal de que lo que el sujeto revive, que lo que recuerda como aquello que aconteció verdaderamente, no es lo esencial. “Lo esencial es la reconstrucción, término que Freud emplea hasta el fin” (Lacan, 1953-1954/2007, p. 29). Más adelante Lacan va a sostener que Freud toma al discurso como una realidad porque aún no dispone de la noción del soporte material de la palabra.

Lacan concluye la segunda clase de este Seminario refiriéndose al peligro al que da lugar forzar al sujeto por medio de intervenciones llevadas a cabo por el analista con lo que él designa como un “estilo analítico inquisitorial”. Se parte inicialmente de la mala voluntad fundamental del sujeto, de su mala fe. Lacan toma un caso para ejemplificar esto del primer número del *International Journal of Psychoanalysis* de 1951. En un artículo de Annie Reich sobre la contratransferencia se expone un caso en el cual el

analizado fue invitado a disertar en la radio sobre un tema que le interesa a la analista. Esta invitación le llega unos días después de la muerte de su madre, sin embargo, él sigue desempeñándose como si nada y más aún con una particular brillantez. Llega en un estado de estupor, rayano a la confusión, y la analista interpreta: “usted está en este estado porque piensa que estoy muy resentida por el éxito que acaba de obtener el otro día en la radio, hablando de ese tema que como usted sabe, me interesa en primer término a mí” (Lacan, 1953-1954/2007, p. 36). Luego de estas palabras el sujeto se recobra inmediatamente, pero Lacan nos dice que va a tardar como un año en recuperarse de lo que implicó esta intervención.

Este caso es la demostración de que una intervención puede tener un efecto y no ser verdadera. El cambio por parte del sujeto no prueba la justeza de la interpretación, lo único que dará prueba de su justeza es que el sujeto traiga luego un material que la confirme. La crítica de Lacan a la intervención de Annie Reich reposa en el hecho de que ésta se hace de yo a yo, y en la consecuencia catastrófica que esto tiene para el sujeto, más allá de que el efecto terapéutico inmediato haya sido sacarlo de su estupor. Esta crítica a la intervención de la *ego-psychology* plantea la cuestión de cuáles son los criterios con los que se evalúa el efecto de una intervención, ya que el sólo hecho de que ésta tenga un efecto en el analizante no la hace verdadera. La crítica a la intervención a partir de sus efectos es la herramienta con la que vamos a abordar el famoso caso de Ernst Kris sobre el paciente de los Sesos Frescos.

Lacan se refiere al caso de Kris en seis oportunidades: en 1954 en el Seminario 1; luego en 1956 lo menciona en dos oportunidades en el Seminario 3 y en el escrito sobre la *Respuesta al comentario de J. Hyppolite sobre la Verneinung de Freud*; el caso es retomado en 1958 en *La dirección de la cura y los principios de su poder*; reaparece en

1963 en el Seminario 10 y culmina con una última referencia en el Seminario sobre la lógica del fantasma que data de 1967. Las lecturas que propone Lacan aluden a diferentes facetas de la interpretación y del acting out que va extrayendo a partir del caso. Se abordarán aquí principalmente las relativas al Seminario 1 y al escrito *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958/2008a). El caso es muy conocido, sin embargo, en la literatura analítica son muchos los autores que vuelven a él porque permite múltiples subrayados y son muchas las enseñanzas que pueden seguir extrayéndose de él.

En el Seminario 1 Lacan presenta el caso expuesto por Kris en 1951 llamado *Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy*: se trata de un sujeto que padece un tipo de inhibición que afecta su producción intelectual. Su vida está trabada porque tiene el sentimiento de ser un plagiario. Conversa seguido con un colega y siempre siente la tentación de adueñarse de sus ideas, lo que le impide publicar sus trabajos. A pesar de ello, un día publica un texto, pero al poco tiempo encuentra en la biblioteca un artículo en el que ya estaba expuesta su tesis.

Es muy interesante el modo en que Lacan describe el momento en que el paciente se presenta ante Kris con esta noticia. La declara de un modo “casi triunfante”, pero ¿en qué podría apoyarse este triunfo? ¿Por qué constatar el retorno del síntoma es, a su pesar, un triunfo para el paciente de Kris? Porque contradice de manera anticipada la maniobra que Lacan le cuestionará a Kris.

El problema inicial de la intervención de Kris es lo que la motiva. En palabras de Lacan, “se interesa efectivamente en lo que ha sucedido y en lo que hay en ese artículo” (Lacan, 1953-1954/2007, p. 99). A Kris no le bastan los dichos del paciente y se dirige a la biblioteca en busca de las piezas probatorias; lee el artículo y constata que lo que el

paciente dice no es cierto, no es plagiarlo, aunque crea serlo, esta vez el que ha triunfado es él, el analista. Podemos ver que aquí se establece nuevamente el campo interpretativo, tal como ocurría con Reich, en una intervención pensada de yo a yo. A partir de esto el analista “pretende demostrarle que quiere serlo para impedirle a sí mismo serlo de veras lo que llaman analizar la defensa antes que la pulsión, que aquí se manifiesta en la atracción hacia las ideas de los otros.” (Lacan, 1958/2014, p. 572).

Luego de esta intervención, la reacción inmediata del paciente es guardar un prolongado silencio. En la sesión siguiente le dice al analista que todos los días al salir de su consultorio se dirige a un restaurant en el que pide su plato preferido: sesos frescos. En este punto, Lacan sostiene que esta respuesta se trata de un acting out del sujeto que tiene valor correctivo. Mediante este acto el paciente subraya su posición, él vive de los sesos de otros, coincida o no esto con la realidad fáctica que pretende imponerle el analista. Le dice directamente que no ha dado en el blanco.

En la respuesta al comentario de Jean Hyppolite, Lacan retoma el caso y dice que “si hay por lo menos un prejuicio del que el psicoanalista debería desprenderse por medio del psicoanálisis, es el de la propiedad intelectual” (Lacan, 1958/2014, p.379), ¿quién habla en los dichos del paciente?, ¿cuál es la atribución subjetiva de esas palabras? Para el mercado el plagio es robo; para el psicoanálisis es parte de la realidad psíquica de los sujetos y puede ser el nombre de su síntoma; para la literatura puede ser el máximo homenaje que un escritor le puede hacer a otro.

La intervención de Kris es el resultado de haber ido a los hechos para contradecir los dichos de su paciente, dando lugar a un acting out que apunta a los prejuicios del analista y los deja en evidencia.

Entre las múltiples lecturas a las que ha dado lugar este caso leído por Lacan, encontramos el texto de Vicente Palomera *Consideraciones sobre la anorexia mental:*

“El hombre de los sesos frescos”. La vertiente que toma este artículo se basa en la anorexia mental que Lacan le atribuye al paciente de Kris. Este autor nos dice que en el Seminario 10 (1962-1963/2007) Lacan sostiene que después de la interpretación “el sujeto no puede discutirle” al analista. Queda perplejo a causa del efecto enigmático que tiene para él la interpretación sólo que, dirá Lacan, le importa un bledo, y al salir se come los sesos diciendo: “Todo lo que usted dice es cierto, pero sencillamente no toca a la cuestión, quedan los sesos frescos. Se lo demostraré: iré a comerlos al salir, para contárselo la próxima vez” (Lacan, 1962-1963, como se citó en Palomera, 1966, p. 72). Por un lado, el paciente roba cosas del campo del Otro y allí se sitúa su goce y, por el otro, la interpretación niega el síntoma al decir “usted no es plagiarlo”. El acting out es un modo de presentarle al analista algo que éste no puede seguir negando. Lacan dice que lo que le hace creer que roba es la convicción de que no puede tener una idea propia. “No se trata de un sujeto que roba, sino que roba nada. Al definir el objeto (nada) de este modo tan paradójico, J. Lacan abre una nueva perspectiva sobre la clínica de la oralidad” (Palomera, 1966, p. 73). Palomera dirá que en lugar de tomar el caso por el lado de la anorexia mental, Kris lo aborda como una “bulimia de saber”. De todas formas, está en juego una dimensión del saber que implica el saber sobre el goce del Otro. Lacan dice sobre el paciente que “no hay el menor deseo de saber”; Palomera, en cambio, sostiene que hay un deseo de saber en el paciente pero éste es atribuido al Otro. Se trata de un saber sobre el goce del Otro que es imposible de alcanzar. Cita a Freud, quien en 1938 alude a la inhibición intelectual en relación a la inhibición de la masturbación infantil, a una inhibición que, yendo más allá, está en relación a la imposibilidad de una satisfacción o una descarga plena. Freud dice en esta cita que la sexualidad infantil ha fijado una vez más un prototipo. Palomera relaciona la inhibición intelectual del paciente de Kris a la luz del hallazgo freudiano para pensar que el deseo

de saber es imposible de satisfacer, y concluye preguntándose si no estaremos ante otra forma de escribir el horror a la castración, la función del no hay relación sexual de Lacan.

A la luz de esta conclusión podemos sostener que Kris quiere hacer existir la relación en la correspondencia que pretende forzar entre los dichos del paciente y las piezas probatorias que va a buscar a la biblioteca, mientras que el paciente a través de su síntoma dice que la relación sexual no existe.

Jacques Alain Miller aborda el caso siguiendo la línea propuesta por Lacan, quien diagnostica al paciente con una anorexia mental. En su clase “Interpretación y pulsión”, en el contexto de su Seminario *Sillet*, dice que lo que Lacan le reprocha a Kris es que esta interpretación hace emerger la pulsión oral cuando en su lugar lo que se debería hacer es hacer emerger la verdad de los síntomas. En lugar de dar con la verdad del síntoma Kris produce un vulgar acting out. Esta respuesta del sujeto, la emergencia de la pulsión oral que se satisface con los sesos frescos, “tiene un valor de realidad y ese valor no es lo que se hace reconocer en los síntomas que tienen un valor de verdad” (Miller, 2012a, p. 25). La realidad es lo que está puesto en juego aquí y lo que provoca el efecto indeseado. Esta última observación da lugar al capítulo siguiente donde se abordarán diversas problemáticas en torno al lenguaje.

Capítulo 3: El lenguaje como aparato de referir

3.1. El lenguaje es un malísimo aparato de referir

El presente capítulo se estructura en torno a la lectura del trabajo de Jacques Alain Miller *La psicosis en el texto de Lacan*. El texto será tomado como guía para abordar cuestiones como la problemática del lenguaje como aparato de referencia y su consecuencia: “todo el mundo es delirante”.

La teoría de la referencia tiene una amplia tradición en la filosofía del lenguaje. Excede los límites de esta tesis dar cuenta de ella, sin embargo, se hará un intento de aproximación a la actualidad de esta problemática, por fuera del campo del psicoanálisis, a partir del desarrollo del ejemplo presentado por Miller sobre “el hombre que bebe champaña al fondo de la sala”. Se intentará dar cuenta de que, a pesar de que esta discusión forma parte de otra disciplina, tiene consecuencias para la escucha analítica tal como venimos problematizándola hasta el momento. Haciendo alusión a la teoría de la referencia, Miller sostiene una posición tajante al decir que el lenguaje es un pésimo aparato de referir:

Ahora bien: lo que demuestra el análisis lógico del lenguaje —el cual, me decía Alain Grosrichard, cuenta con cierto número de eminentes representantes en la Universidad de Ginebra, y es el ejercicio dominante tanto en Estados Unidos como en Inglaterra— es que el lenguaje es un malísimo aparato de referir; vale decir, que no se acaba nunca, con el lenguaje corriente, de dejar de lado —invitar, por ejemplo, a la gente a que se vuelva hacia el señor que en el fondo de la sala bebe champaña, cuando en realidad lo que bebe es una gaseosa. Este

ejemplo es largamente comentado por el filósofo Kripke, quien a su vez lo ha tomado de Donnellan. (Miller, 1990, pp. 121-122)

Saul Aaron Kripke fue un lógico estadounidense contemporáneo, autor de *El nombrar y la necesidad*. Para la filosofía analítica, establecer diferencias entre los nombres propios y las descripciones es un problema que tiene como trasfondo la pregunta por el alcance del lenguaje como aparato de referir o denotar. En este libro Kripke ataca la teoría descriptivista de la referencia respecto de los nombres propios, sostenida por Russell y Frege. Esa teoría sostiene que un nombre se refiere a un objeto en virtud de estar asociado con una descripción que el objeto satisface. Homologar el nombre a la descripción genera un sinfín de problemas que Kripke intentará soslayar mediante su teoría de los mundos posibles.

Por ejemplo, si Aristóteles hubiese muerto a los dos años de edad no satisfaría ninguna de las descripciones que tenemos de él y que asociamos a su nombre (como haber sido el maestro de Alejandro Magno), sin embargo, no por ello podríamos negar que estamos hablando de él al nombrarlo. La alternativa que propuso Kripke a este problema es la teoría causal de la referencia, que sostiene que un nombre se refiere a un objeto en virtud de una conexión causal con él, como mediador entre una comunidad de hablantes. Un nombre es entonces un designador rígido, lo que quiere decir que este objeto nombrado se mantendrá en todo mundo posible en que el objeto exista. El designador rígido es un intento por dar con un invariable, con algo que se mantiene más allá del cambio de contexto y los consensos. Kripke se propone establecer la independencia de los nombres de cualquier recurso descriptivo o referencial. Se trata de pensar si nombrar implica o no referir.

Cuando Kripke habla de nombres se refiere a los nombres propios, el de una persona, de una ciudad, de un país (Kripke, 2005, p. 29). Luego distingue nombre de descripción, diciendo que el nombre no incluye ninguna descripción definida. Aquí se plantea una ruptura con Russel quien sostiene, como fue mencionado anteriormente, que hablar de un nombre equivale a hablar de su descripción. El nombre no corresponde a las propiedades, sino que designa la cosa; cuando se predicen cosas de ella en lugar de nombrarla, se la está describiendo. El nombre, por consiguiente, está separado de su descripción. Kripke refuta la idea de Russell de que nombres y descripciones son sinónimos. “Para Kripke, los únicos designadores rígidos son los nombres propios y no las descripciones. Ellas no tienen la capacidad de designar rígidamente, ya que todas son accidentales y provisionales” (Santamaría, 2011, p. 408).

Separar el nombre de las descripciones apunta a rigidizar la designación, en otras palabras, se trataría de dar con una unidad mínima que haga de soporte de la referencia. La problemática gira en torno a la referencia de los nombres y su rigidez; a diferencia de la referencia de la descripción que es accidental, provisional, contextual y está en constante movimiento. De todas formas, queda por preguntar si el nombre es una referencia o la referencia es un atributo ligado al nombre. Kripke piensa estas cuestiones y aborda el problema a través del ejemplo del hombre que bebe champaña.

La obra de Kripke y sus discusiones tanto con Russel y Frege como con Donnellan, entre otros, da cuenta de que la referencia es un campo de batalla para la filosofía analítica. Bastará con dar cuenta de la magnitud del problema ordenando la cuestión retroactivamente a partir de la conclusión a la que arriba Miller cuando dice que el lenguaje es un pésimo aparato de referir. Para ello se realizará a continuación un breve recorrido por la primera conferencia del libro de Kripke *El nombrar y la necesidad*, donde aparece el ejemplo de la champaña.

3.2. Un hombre en el fondo de la sala bebe champaña

En enero de 1970, Kripke da una serie de conferencias en la Universidad de Princeton que luego serán transcritas en su libro. A continuación, a partir de algunos elementos de la primera conferencia veremos desde su perspectiva cuáles son los derroteros de la referencia. Comienza por uno de sus ejemplos favoritos, el del unicornio, para decir que en la filosofía contemporánea

Hay ciertos predicados que, aunque de hecho son vacíos, esto es, tienen una extensión nula, la tienen como cuestión de hecho contingente y no por razón de alguna clase de necesidad. Bueno, eso no lo discuto; pero un ejemplo que puede aducirse es el ejemplo del unicornio. Así se dice que aunque todos hemos descubierto que no hay unicornios, desde luego podría haber habido unicornios. Bajo ciertas circunstancias habría habido unicornios. Este es un ejemplo de algo que yo pienso no es el caso. Tal vez, de acuerdo con mi posición, la verdad no debería ponerse en términos de decir que es necesario que no haya unicornios, sino simplemente que no podemos decir bajo qué circunstancias habría habido unicornios. Pienso, además, que aun si los arqueólogos o los geólogos descubriesen mañana algunos fósiles que mostraran de manera concluyente la existencia de animales en el pasado que satisficieran todo lo que nosotros sabemos acerca de los unicornios, a partir del mito del unicornio, eso no mostraría que hubo unicornios. (Kripke, 2005, pp. 28-29)

La referencia en este caso está vacía, pero lo curioso es que incluso la demostración del hallazgo de un elemento del mundo que dé cuenta de ella, sería insuficiente para afirmar la existencia. Ni siquiera el surgimiento tardío de una referencia en la que podría apoyarse un predicado cuya referencia inicialmente estaba vacía soslaya el problema. Parecería más bien crear nuevos problemas.

Una cuestión señalada por Donnellan, es que bajo ciertas circunstancias un hablante particular puede usar una descripción definida para referirse, no al referente propiamente dicho de la descripción, en el sentido en el que yo lo he definido, sino a algo distinto que desea destacar y que el hablante piensa que es el referente propiamente dicho de la descripción, pero que de hecho no lo es. Así pues, podemos decir “el hombre que tiene champaña en su copa está contento” aunque de hecho el hombre tenga solo agua en su copa. Ahora bien, aunque no haya champaña en su copa, y pueda haber otro hombre en el mismo cuarto que sí tenga champaña en su copa, el hablante tuvo la intención de referirse, o quizás, en algún sentido de “referirse”, se refirió, al hombre que él pensó que tenía champaña en su copa. Sin embargo, voy a usar la expresión “referente de la descripción” de manera que signifique el único objeto que satisface las condiciones de la descripción definida. Este es el sentido en el que ha sido usada en la tradición lógica. De manera que, si tenemos una descripción de la forma “el x tal que ϕx ”, y existe sólo un x tal que ϕx , ése es el referente de la descripción. (Kripke, 2005, pp. 29-20)

A partir de este ejemplo, Kripke plantea la diferencia entre nombres y descripciones destacando la diferencia entre el referente de la descripción y el referente de un nombre.

Cita una tesis de Mill y, retomando a Frege y a Russell, nos dice que la cuestión básica radica en determinar qué es el referente de un nombre, tal y como lo usa un hablante en particular. Así se suceden los ejemplos que enmarañan el terreno de la referencia: dos nombres que tienen el mismo referente.

Vemos una estrella en la tarde y se llama “Héspero”. (Es así como la llamamos en la tarde, ¿verdad? Espero que no sea al revés). Vemos una estrella en la mañana y la llamamos “Fósforo”. Bueno, de hecho, descubrimos que no es una estrella, sino el planeta Venus, y que Héspero y Fósforo son en realidad lo mismo. Así, expresamos esto mediante “Héspero es Fósforo”. (Kripke, 2005, p. 34)

Retomando el ejemplo anteriormente citado de Aristóteles, Kripke aclara que lo que está en juego allí no es la pregunta por la existencia:

Parece natural en este caso pensar que lo que se pregunta no es si esta cosa (hombre) existió. Una vez que tenemos la cosa sabemos que existió. Lo que realmente se inquiere es si alguna cosa responde a las propiedades que asociamos al nombre –en el caso de Aristóteles, si algún filósofo griego produjo ciertas obras o por lo menos un buen número de ellas. (Kripke, 2005, p. 34)

Son diversas las posiciones y abordajes para dar con el referente de un nombre, al punto que, nos dice Kripke, Paul Ziff sostiene enfáticamente que los nombres no tienen significado y que en algún sentido no son parte del lenguaje.

La teoría de la referencia se enmarca en la cuestión de la determinación de los objetos del pensamiento, qué dice la palabra de la cosa, qué puede conocerse del mundo a partir de las palabras. De eso se trata este inmenso *puzzle* filosófico.³ Una vez planteada la polémica en torno a la teoría de la referencia, Miller menciona la teoría de las descripciones de Russell y sostiene que el ejemplo a partir del cual se ha abierto el campo del análisis lógico del lenguaje es el que sostiene que “El rey de Francia es calvo”. (Miller, 1990, p. 121).

En lo que respecta a la teoría de las descripciones de Russell, si se usa un nombre propio en sentido lógico, quien lo utiliza aprehende con el pensamiento un objeto determinado, real, existente que puede ser estudiado por la física, pero también puede tener un carácter mental, ser percibido o recordado. En cambio, al usar una descripción, no puede decirse de quien la utiliza que haya denotado o que se haya referido a un objeto. Lo que ha hecho es describirlo. Como representante del empirismo clásico, Russell nos dirá que solo podemos pensar lo real, no lo ficticio, porque solo podemos denotar lo real. Donnellan cuestiona, para algunos con poco éxito, esta posición al decir que se puede hacer uso de una descripción vacía, es decir de una descripción que no sea

³ Retomando lo mencionado en el Capítulo 2, en relación al *Crátilo* de Platón, teóricas como Dixsaut sostienen que el diálogo se trata sólo superficialmente de las palabras y las cosas porque el verdadero trasfondo es el desarrollo de una teoría del conocimiento y sostiene que la conclusión de Platón es que para conocer hay que partir de las cosas, no de las palabras. Ella dirá que “la conclusion du *Cratyle* est qu’il faut partir des choses et non pas des noms” (Dixsaut, 2003, p.51).

El Diálogo da cuenta de la función de los nombres y su relación con la teoría del conocimiento:

“Sócrates -Pero dime a continuación todavía una cosa: ¿cuál es, para nosotros, la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado?

Crátilo -Creo que enseñar, Sócrates. Y esto es muy simple: el que conoce los nombres, conoce también las cosas”. (Platón, ca. 360 a. C./1992, p. 453, 435b)

satisfecha por ningún objeto, solo que en este caso a diferencia de lo que sostenía Russell —el enunciado es falso— simplemente carece de valor de verdad. Para Donnellan no es necesario que el objeto satisfaga mi descripción, basta con tener algo en mente para que la descripción funcione como un modo de atrapar el objeto del pensamiento. Esto lo fundamenta a partir de la distinción entre el uso atributivo y el uso referencial de las descripciones, cuando hacemos un uso referencial las descripciones no fallan al referir, a lo sumo carecen de valor de verdad. Cuando digo que el señor en el fondo de la sala bebe champaña, cuando lo que está bebiendo es una gaseosa, Donnellan sostiene que aunque la descripción es fallida, porque no está bebiendo champaña, de todos modos el acto de referir no es fallido: quien habla tenía en mente a este señor y se refirió a él. El que haya habido un error en la descripción no anula el hecho de referir. El problema con Donnellan es que confía en las intenciones del hablante y establece su posición apoyado en ellas. Para él, todas las descripciones del objeto pueden ser falsas, pero ello no implica que el nombre ni la descripción pierdan fuerza referencial.

Tomando el caso de la persona que está allí bebiendo champaña, cuando de hecho está persona referida está bebiendo gaseosa, este autor sostiene que el referente ha quedado mal identificado pero que, como el usuario pretendía hacer un uso meramente referencial de la descripción, el hablante sí ha logrado referirse a esa persona. Para Russell esto no es así, y el enunciado sería falso porque se afirma una propiedad del objeto que éste carece y, por consiguiente, no se produce ningún acto de referir en este caso.

Russell se propuso llevar a cabo una ontología acabada de las cosas del mundo, quiso hacer un inventario del mundo. Y aquí, de algún modo Kripke toma la posta para pensar cómo es posible referirse a una no entidad, lo que da lugar a preguntas tales como qué pasa con los unicornios y con el cuadrado redondo. Si no hay referencia posible ¿puede

haber un uso referencial de las palabras? Kripke critica la postura de Donnellan aduciendo que éste confunde las creencias del hablante con la referencia semántica. Cuando decimos que el rey de Francia es calvo nos referimos a una no entidad y realizamos una descripción de ella en el vacío, el lenguaje no tiene un correlato con la realidad y, sin embargo: habla.

Pero detengámonos en esta frase; “El rey de Francia es calvo”. Dado que no hay rey en Francia ¿resulta excesivo decir que se trata de una frase delirante y que sobre esta frase delirante se interroga, precisamente, Bertrand Russell? Es delirante en tanto que lo que en ella se nombra no existe, y que se plantea entonces la cuestión del valor de verdad de la frase de que se trata. Se plantea por el hecho de que se interroga a esta frase, ante todo, en tanto que aparato de referencia, en tanto supone que existe un rey en Francia. En cuanto al valor de verdad de esta frase, las posiciones difieren; para Bertrand Russell el valor de verdad es falso; para Frege y para Strawson, hay un *truth value gap*, un agujero para el valor de verdad.

Dejemos esto de lado; pero es evidente que alrededor de esta frase; “El rey de Francia es calvo”, se conjugan lógica, psicosis y literatura; vale decir lo que puede ponerse bajo el rótulo de la ficción, por cuanto las entidades que son evocadas en el lenguaje no tienen correlato de realidad. Desde el momento en que se ha definido, como yo lo he hecho, al delirio como un montaje de lenguaje que no tiene correlato de realidad, la lógica, la psicosis y la literatura pueden ser puestas bajo el rótulo del delirio.

Así, cuando Lacan formula que la verdad posee estructura de ficción, es en tanto que no tiene estructura de correspondencia, que la verdad no es la

exactitud, porque si fuera la exactitud no habría verdad. “La verdad posee estructura de ficción” quiere decir que la verdad no tiene estructura de correspondencia o de adecuación, que la verdad no es verificada por la referencia. La verdad —y esto es lo que la ficción lógica nos enseña— es verificada por la coherencia. Mejor aún, el saber en discusión no es un saber referencial si no un saber textual. El saber textual como tal, vale decir, aquel que no es un saber de la referencia sino un saber de las articulaciones internas del texto, el saber textual, según la definición que de él he propuesto, es siempre delirante. (Miller, 1990, p. 122)

3.3. Los saberes que no son de la referencia

Hablar, usar y crear nombres, describir, analizarse, interpretar, son todas acciones que se llevan a cabo sobre la idea de que no hay metalenguaje, lo que equivale a decir que “no hay verdadero sobre lo verdadero”, se trata de modos de enfrentarse al hecho de que detrás del velo no hay nada (Miller, 2016, p. 187). Es una guerra entre el lenguaje y la referencia que destaca su cero, su vacío. En lo que respecta a los discursos sobre la actualidad, Miller cita a Baoudrillard quien sostiene, de manera algo excedida para él, que *Todo es novela* cuando en la época de la Guerra del Golfo llegó a decir que la guerra no existió y que ésta se trató solo de imágenes y palabras. Dirá en *Un esfuerzo de poesía* que:

Ello habla sobre nada, que el lenguaje mismo hace desaparecer su referencia, en el sentido en que el lenguaje es el asesinato de la Cosa. Si lo conseguimos a ciegas, esto último nos lleva a decir: Lo que constituye la actualidad no existe.

La única guerra que hay hoy es la guerra del lenguaje (o de la representación) contra lo que está en juego, contra la referencia. Es la guerra del lenguaje. Sin duda, ¡es una tesis hecha para hacer gritar! (Miller, 2016, p. 175)

En algún sentido, la experiencia analítica también está en guerra con la referencia, sin embargo, como el psicoanálisis no es una cosmovisión, la referencia no deja de plantearse como algo necesario en otros ámbitos y en otros discursos. Es muy importante establecer que no todo saber es textual, que en muchas circunstancias se debe apelar al saber referencial que está encarnado en el discurso del amo. Hay muchos ámbitos por fuera del psicoanálisis en los que es necesario contar con el lenguaje como aparato de referir y en los que debemos hacer un voto de univocidad para que las cosas marchen.

En efecto, es posible mostrar, en nuestra existencia, una zona sumamente importante en la que el lenguaje es utilizado, digamos, para hacerse obedecer, y otra zona hecha para acusar recibo de la orden recibida.

¿En qué consiste este uso del lenguaje como aparato de referir, y de referir lo más exactamente posible; de indicar, entre todos los objetos que hay en el mundo, de cuál de ellos se trata? Este uso, estrictamente, debe ser puesto en el registro de aquello que Lacan llama el discurso del amo, que es quien dice lo que se debe hacer. En este sentido, el colmo del lenguaje, el lenguaje supremo, es la lengua jurídica, a saber:

Tráigame el elemento de prueba N- tanto!” En el ejercicio jurídico, en efecto, se procura actuar de manera tal que el lenguaje se refiera exactamente al objeto de

que se trata. Sólo que es preciso comenzar por numerar los objetos y que ni se los toque, por supuesto. (Miller, 1990, p. 120)

En el discurso jurídico hay una relación con el número, con un orden incuestionable que ordena las referencias y que, por más que no pueda asegurar las garantías, debe al menos presentarse como algo efectivo, susceptible de confianza desde el momento en que no se lo cuestiona. Desde esta perspectiva, el discurso jurídico pensado como discurso del amo, tiene un carácter axiomático. Es necesario para construir poder encontrar un punto a partir del cual se abandonan los cuestionamientos. El discurso del amo estructura el orden social (Miller, 2016, p. 182), y se propone como una verdad universal, destinada a unir, a juntar, incluso a excluir (Miller, 2011, p. 19).

3.4. Bellas trampas de la referencia

El hecho de que el acto de hablar no sea servil a la referencia tiene distintas consecuencias. Una de ellas se da en el plano de la verdad y otra en el plano de la poesía, “‘La verdad posee estructura de ficción’ quiere decir que la verdad no tiene estructura de correspondencia o de adecuación, que la verdad no es verificada por la referencia” (Miller, 1990, p. 122). *Un esfuerzo de poesía* plantea que las palabras pueden utilizarse con fines que no tienen nada que ver con nombrar la cosa, dentro de lo que puede contemplarse la nominación, en tanto se trata de una operación que no equivale a nombrar el mundo.

La cuestión de la verdad excede los límites de esta tesis, a pesar de que inevitablemente viene aparejada con el fenómeno de la palabra. De todas formas, se abordará sucintamente a continuación algo de la relación entre la verdad y la referencia por

medio de los chistes y la literatura. Tanto el chiste como la literatura, pueden poner en evidencia la creencia que depositamos en el lenguaje como aparato de referir para luego, como si nos quitaran la alfombra repentinamente bajo de los pies, señalar que allí tampoco había garantías.

A continuación, dos chistes que han sido interpretados por Freud. El primero está en su conferencia *Nosotros y la muerte*: “Entre amantes: Cuando uno de los dos muera, yo me iré a vivir a París” (Freud, 1915/1991, párr. 22). Lo interesante de este ejemplo es el juego de retroacción, las maniobras que frustran la expectativa de un sentido que el chiste al final demuestra equivocado. La expectativa de sentido está relacionada a la creencia en una referencia determinada, una referencia esperable. Para Freud, se trata en el caso de los amantes de una máscara de la verdad que puede llegar a causar placer.

Menciona en este texto una categoría de chistes a los que llama cínicos, cuyo secreto es:

El disfrazar una verdad escondida o negada, que en sí misma sería ofensiva, de tal manera que incluso nos puede deleitar. Por medio de ciertos dispositivos formales, ustedes se ven forzados a reír; su juicio queda desarmado y así, la verdad que de otro modo hubiesen condenado, se infiltra de contrabando delante de sus ojos. (Freud, 1915/1991, párr. 22)

El chiste, como la negación, vehiculizan una verdad que no puede decirse y estos “chistes cínicos no serían posibles si no pudieran comunicar una verdad negada. En broma, como se sabe, se puede decir incluso la verdad” (Freud, 1915/1991, párr. 22).

Freud sostiene que la verdad puede decirse en broma y pasar de contrabando.

Algo diferente es el caso del judío que está por tomarse el tren. Encontramos este chiste en *El chiste y su relación con el inconsciente*:

En una estación ferroviaria de Galizia, dos judíos se encuentran en el vagón.

“¿Adónde viajas?”, pregunta uno. “A Cracovia”, es la respuesta. “¡Pero mira qué mentiroso eres! – se encoleriza el otro–. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?”

Esta preciosa historia, que hace la impresión de una desmesurada sofistería, opera evidentemente mediante la técnica del contrasentido. ¡El segundo incurriría en mentira porque comunica que viaja a Cracovia, que es la verdadera meta de su viaje! Empero, este poderoso medio técnico –el contrasentido– se aparea aquí con otra técnica, la figuración por lo contrario, pues según la aseveración del primero, no contradicha, el otro miente cuando dice la verdad y dice la verdad con una mentira. Sin embargo, la sustancia más seria del este chiste es el problema de las condiciones de verdad; el chiste vuelve a indicar un problema, y saca partido de la certidumbre de uno de nuestros más usuales conceptos. ¿Consiste la verdad en describir las cosas tal como son, sin preocuparse del modo en que las entenderá el oyente? ¿O esta verdad es sólo jesuitismo, y la veracidad genuina debe más bien tomar en cuenta al oyente y transmitirle una copia fiel de lo que nosotros sabemos? (Freud, 1905/1991, p. 108)

Freud sostiene claramente que de lo que se trata aquí es del problema de las condiciones de verdad. Estos chistes, a los que cataloga de “escépticos” atacan la certeza misma del conocimiento, de uno de sus principales bienes especulativos. El efecto humorístico se

produce a causa del ataque a la certeza del conocimiento, lo que en otras palabras denuncia la ausencia de garantías, y lo hace haciéndolas trastabillar.

Miller retoma el chiste de Freud en *Los signos del goce* y sostiene que puede mentirse diciendo la verdad y que este es un fenómeno propio de la palabra y, a la luz de lo expuesto hasta el momento, también puede ser consecuencia de su relación con la referencia.

Un judío le dice a otro: “– ¿Por qué me dices que vas a Lemberg para que yo crea que vas a Cracovia, cuando, en realidad, vas a Lemberg?”. Es un fenómeno de la palabra, en la que uno puede mentir diciendo la verdad. Y esto es, justamente, lo que uno de los interlocutores le reprocha al otro: “–Tú me dices adónde vas para que yo crea que me lo ocultas cuando no me lo ocultas, y eso no es honesto”. El hecho de que en la palabra se diga la verdad o que, por el contrario, se mienta puede ser equivalente. No hay ninguna garantía. Es precisamente en la palabra donde vale el símbolo A/, que se escribe la ausencia de garantía. (Miller, 1998, p. 297)

La ausencia de garantía, el encuentro con la barradura del A, el hecho de que la palabra misma pueda ser un vehículo que demuestre que entre ella y la cosa no hay relación, también puede ser una herramienta para pensar algunas formas literarias como un acto de irreverencia. Se tomarán, a modo de ejemplo, dos textos breves de prosa poética plenos de humor, que consisten en juegos de lenguaje donde la sorpresa da lugar al efecto de belleza que se produce al poner en cuestión las condiciones de verdad de lo que se dice. Ambas frases instauran inicialmente la referencia para deshacerla a continuación y dar cuenta a partir de ello que el lenguaje no habla del mundo:

“Entonces entré en casa y escribí, es medianoche. La lluvia azota los cristales. No era medianoche. No llovía” (Beckett, 1951/1986, p. 215)

“Los cuatro puntos cardinales son tres; el sur y el norte” (Huidobro, 1931, p. 2).

Tal vez podamos encontrar aquí la definición de lo que llamamos poesía. La poesía –diremos en esta óptica– es el uso del significante con fines de goce, es decir, un uso del significante que se distingue de otro: el uso del significante con fines de identificación. (Miller, 2016, p. 209)

Se trata de un uso del significante que va por vías diferentes al representante de la referencia. En los ejemplos citados, se crean referencias que subrayan la imposibilidad de la garantía en una referencia común. “La psicosis está siempre en el texto. Por el solo hecho de tener un yo (moi) todos hacemos poesía sin saberlo (...) [a diferencia del poeta] que sabe que el lenguaje es siempre poético y extrae consecuencias de ello” (Miller, 1990, p. 117).

La verdad no es verificada por la referencia porque no hay adecuación posible entre la palabra y la cosa, con esta orientación fueron abordados algunos aspectos del chiste y la prosa poética bajo la forma de los usos y los efectos posibles de esa inadecuación. A continuación, los derroteros de la referencia darán lugar a la tesis de Lacan “todo el mundo es loco”.

3.5. El saber textual es siempre delirante

La Psicosis en el texto de Lacan es un trabajo que Miller presenta en 1989. Inicia con la problemática de la referencia y extrae a partir de ella la conclusión de que “todo el mundo es loco, es decir, delira”. En el año 2008, período en que dicta su Seminario *Sutilezas analíticas*, Miller se refiere en su texto homónimo a esta frase como la brújula de la última enseñanza de Lacan y como una guía para la práctica. Ante todo, rastrea el momento en que Lacan la acuña:

La frase que dije es de Lacan. Está atestiguado, ya que fue dicha y publicada con su fecha: 22 de octubre de 1978. Es una fecha para subrayar, porque indica que la redacción del texto es posterior a *Momento de concluir*, el seminario número 25 de la serie El Seminario de Jacques Lacan, que yo recorrí junto a ustedes, aquí hace poco. Es sobre el fondo de este *Momento de concluir*, el último seminario, que la frase debe ser leída. (Miller, 2011, p. 12)

En esta frase Miller da con una nota fundamental que implica pasar del *ser o no ser* que daba la inscripción del Nombre del Padre en la psicosis, a una instancia en la que ya no se dividen las aguas ni se plantea una segregación. En este mismo texto, Miller dice que Lacan parte de la teoría clásica del conocimiento para arribar a esta frase, relación que ha sido esbozada en esta tesis: la problemática entre las palabras y las cosas se apoya en la pregunta por el modo en que podemos conocer los objetos del mundo. Miller sostiene que Lacan pasa por allí porque piensa que la teoría del conocimiento es incompatible con la experiencia analítica, poniendo al psicoanálisis aparte.

El punto de vista del delirio generalizado se sostiene en la idea de que la psicosis está en el texto, lo cual implica necesariamente que no está en la referencia. La problemática en torno a la referencia es un para todos, no hay garantía de referencia, lo que en otras

palabras sería decir que la relación sexual semántica no existe para nadie. Si el lenguaje es un pésimo aparato de referir y la referencia está perdida, si la relación entre la palabra y la cosa no es sexual: cuando hablamos deliramos. Estar del lado del Nombre del Padre ya no es garantía de tener una referencia común. Todo ser de lenguaje al hablar se apoya en un vacío.

Llamo delirio a un montaje de lenguaje que no tiene correlato de realidad, vale decir, al cual nada corresponde en la intuición. Llamo delirio a un montaje de lenguaje construido sobre un vacío. Y digo: todo el mundo delira. Es la perspectiva que yo llamo “del delirio generalizado”. (Miller, 1990, p. 120)

El punto de vista del delirio generalizado tiene, por consiguiente, su fundamento en la falta de correspondencia entre la palabra y la cosa:

De modo que no existe, entre la palabra y la cosa, la correspondencia y la paz que cree poder establecer, por ejemplo, un Willard Van Orman Quine, el lógico americano que ha escrito, en 1960, un libro célebre titulado *Word and Object*, en el cual se ve a la palabra y la cosa convivir en buenos términos, como pareja bien avenida.

Este punto de vista del delirio generalizado que he intentado presentar brevemente, implica que el uso del lenguaje no es en modo alguno expresión, descripción, información o comunicación. El uso esencial del lenguaje apunta a la construcción de un parapeto del defecto que está en la raíz misma (yo la he situado debajo) de este lenguaje.

Terminaré con este punto. Debemos notar que el principio mismo de la clínica freudiana, la distinción entre la neurosis, la psicosis y la perversión, gira en torno de aquello que no existe, de una inexistencia. No se trata de la inexistencia del rey de Francia, con la que nos arreglamos bastante bien, en tanto es ahora republicana, o al menos lo que queda de ella. La inexistencia que cuenta, en realidad, y cuyo carácter operatorio ha sido puesto de relieve por Freud en la clínica, es la del pene de la madre. El tema mismo de la indagación clínica de Freud reside en que, en torno de este objeto ausente, en torno de esta referencia vacía se articulan, como otros tantos modos de responder a ella, las diferentes estructuras clínicas. (Miller, 1990, p. 125)

La perspectiva del delirio generalizado es un para todos que se funda en la imposibilidad de establecer la referencia como un parámetro compartido; todo el mundo es loco porque, como ya fue desarrollado anteriormente, no hay relación semántica posible entre la palabra y la cosa. Las consecuencias clínicas que pueden extraerse de ello ponen en jaque el concepto de salud, que viene del discurso del amo, y plantea el terreno de una despatologización ética. Es ética porque no es completamente clínica, desde el momento en que cabe preguntar si es acaso posible prescindir de la orientación de las estructuras para dirigir una cura, y es ética en el sentido de que ninguna estructura es dueña de la verdad, una vez evidenciada lo mentirosa que ésta puede ser.

De hecho, en el dominio de lo mental, no podemos decir que la salud es la verdad –y ninguna máquina cambiará nada de eso, pero, en fin, se podrá fingir–, sino que la verdad es mentirosa. Esta es una proposición de la última enseñanza de Lacan, pero que no hace más que formalizar la hipótesis del inconsciente, es

decir, que queda un *yo no sé* irreductible. Si hay una represión primordial, entonces la verdad es mentirosa. La función de la represión primordial pone reparos a la definición de salud como verdad, la cual no es nunca una adecuación de la palabra a la cosa. Por eso, está casada, apareada irremediablemente con la mentira. (Miller, 2012, p. 73)

El Seminario 1 establece la ruptura entre la palabra y la cosa, y el final de la enseñanza extrae de ello a modo de conclusión que “todo el mundo es loco, es decir, delira”. Sin embargo, es necesario aclarar que Lacan no siempre sostuvo una postura nominalista, cuestión que será abordada en el próximo capítulo de esta tesis.

En lo que respecta a la verdad, será el discurso analítico el que reconozca su variedad. “Cada discurso se toma como la verdad. Solo el discurso analítico sabe que es *variedad*; es decir, sólo él reconoce la verdad como un semblante. Y en esto es la excepción en el régimen de los otros tres” (Miller, 2011, p. 20). El discurso analítico no enseña nada, excluye la dominación.

El texto *Todo el mundo es loco I* concluye con una vuelta a la idea de la no relación sexual:

A la relación sexual no la encontramos y está bien que nos preguntemos cómo establecerla. ¿Cómo establecer la relación sexual que no está? ¿Cómo hacer en el fondo de este imposible para obtener algo que pueda ser donde ella tenga lugar? ¿Cómo hacer con lo imposible? (Miller, 2011, p. 23)

Sobre el fondo de esta pregunta, y con el apoyo en el programa de hacer con la imposibilidad otra cosa que no sea abandonarlo todo allí, se abordará el próximo

capítulo relativo a la interpretación. La palabra y la cosa no hacen relación semántica, sin embargo, el análisis es una experiencia de palabra que tiene efectos en el mundo, al nombrar vamos haciéndonos un mundo y esto implica hacer algo con la no relación. El siguiente capítulo se preguntará por el lugar de la interpretación y sus efectos a partir del recorrido llevado a cabo en torno a las problemáticas de la referencia, tomando como nota fundamental el concepto de “irrealización de la referencia”.

Capítulo 4: Irrealización del referente

4.1. Algunas consideraciones sobre el recorrido del referente en Freud

El descubrimiento que Freud hace en 1887 en la *Carta 69* a Fliess se transforma en un programa de dilucidaciones en torno al referente cuya respuesta podría encontrarse en 1937 en el texto *Construcciones en el análisis*. “Mis neuróticas me mienten”, no fue el final del psicoanálisis sino, por el contrario, se trató la su sorpresa fundacional a partir de la cual Freud comenzó a cuestionar la relación entre las palabras y las cosas.

En el capítulo I de la presente tesis, hemos recorrido el historial del Hombre de los Lobos, donde algunas de las interpretaciones freudianas consisten en construcciones montadas sobre la dificultad de discernir la verdad histórica de la escena primaria. En el texto de 1937 las construcciones concluyen con la diferenciación entre la “verdad histórica” y la “verdad material”, en lo que podría considerarse la respuesta a las preguntas en torno a lo efectivamente acontecido que no terminaron de contestarse en 1914 en el historial del Hombre de los Lobos.

En su Seminario *Causa y consentimiento*, Jacques Alain Miller relaciona la problemática de la referencia remontándola a Freud y extrae de ello las consecuencias que este planteo va a tener en términos clínicos:

Este cuestionamiento acerca de la referencia no carece de consecuencias en nuestro abordaje de la clínica y que incluso llega a condicionar la famosa escucha del psicoanalista. Convengamos que el nacimiento del psicoanálisis, el nacimiento de la escucha del analista en sentido estricto, tiene lugar cuando

Freud deja de buscar en la realidad el correlato de los casos que presenta. Sabemos que, en el caso del Hombre de los Lobos, busca febrilmente una verificación por medio de la referencia en la realidad, pero la escucha analítica comienza en su radicalidad el día en que Freud se percata de que el objeto no está en el nivel de la realidad y de que la realidad capaz de verificar el discurso debe buscarse en el discurso mismo; precisamente en el nivel de su consistencia lógica. (Miller, 2019, p. 403-404)

En *Construcciones en el análisis* (1937/1991) Freud abandona definitivamente el referente para quedarse con la convicción cierta; una vez tomada esta posición se pregunta por el trabajo que lleva a cabo el analista y sus efectos, dando cuenta de la relación entre ambas cuestiones. Posicionarse con respecto a la referencia implica necesariamente la pregunta por la escucha y, por consiguiente, por la interpretación. Si ya no se trata de apuntar a la realidad con la finalidad de una adaptación, si de lo que se trata es de conducir curas, ¿cómo opera la interpretación?

El analista da cima a una pieza de construcción y la comunica al analizado para que ejerza efecto sobre él; luego construye otra pieza a partir del nuevo material que afluye, procede con ella de la misma manera, y en esta alternancia sigue hasta el final. (Freud, 1937/1991, p. 262)

Construcciones en el análisis se trata de un texto capital porque establece claramente de entrada que una interpretación se define por su efecto, y que el acierto en la comunicación de la construcción se da a partir de la constatación de un material nuevo que surge. La confirmación del acierto de una construcción es para Freud el momento

en que luego del consentimiento del paciente a una intervención aparecen recuerdos nuevos que amplían la construcción, en otras palabras, la confirmación indirecta del acierto se da por el despliegue posterior de la asociación libre.

“Una confirmación igualmente valiosa, esta vez de expresión positiva, es que el analizado responda con una asociación que incluya algo semejante o análogo al contenido de la construcción” (Freud, 1937/1991, p. 265).

Esta cita da la medida del valor de la construcción a partir de la asociación porque esta última es un indicio de que algo en la voluntad de decir ha sido vulnerado, lo cual está implicado en el surgimiento del nuevo material. La voluntad de decir está ligada al control yoico del discurso, hay un querer decir que está apegado a la referencia y la interpretación va a contrariar esa intención. Es posible forzar el texto de Freud cuando dice “Todos sabemos que el analizado debe ser movido a recordar algo vivenciado y reprimido por él” (Freud, 1937/1991, p. 260), y puntuarlo antes del final de la oración: “Todos sabemos que el analizado debe ser movido”, movido de su apego a la referencia en tanto esta se propone dar cuenta de una verdad material.

El texto freudiano distingue la verdad material de la verdad histórico-vivencial, a partir de lo cual establece una analogía entre las formaciones delirantes de los enfermos y el trabajo que hace el analista con su escucha, analogía que puede ser llevada más lejos aún si se sostiene que ambas cuestiones se apoyan en el vacío referencial. La verdad material está perdida y sólo contamos con las construcciones de la verdad histórico-vivencial. Al final de este texto, Freud refiere que la humanidad ha desarrollado formaciones delirantes que contradicen la realidad efectiva y que, sin embargo, éstas no

han dejado de ejercer un poder extraordinario sobre los hombres, cuyo peso reside justamente en su verdad histórico-vivencial.

La lógica de la interpretación entonces ya no apuntará a lo verdadero, no habrá metalenguaje que pueda decir de ella si es verdadera o falsa porque

(...) la lógica de la interpretación no es una lógica de la proposición. La de la proposición es una lógica que se refiere a lo verdadero, a lo verdadero y a lo falso. Es la lógica del dicho en tanto el dicho es de la dimensión, de la *dichomansión* de la verdad. De aquí que Lacan pueda decir que a cada lógica de la proposición le queda su imbecilidad. La interpretación —que no quiere ser imbécil— está en un nivel donde no hay metalenguaje que diga lo que es verdadero o falso. Recuerden que para decir lo que es verdadero o falso en el nivel de la proposición siempre es necesaria una instancia superior que lo decreta; hace falta metalenguaje. La lógica de la interpretación, en cambio, está en el nivel donde *no hay metalenguaje*, en el nivel del decir y no del dicho. (Miller, 1998, p. 214)

4.2. “Rolet es un bribón”

En 1977 en la inauguración de su Seminario de Semiótica en el Collège de France, Roland Barthes proclama “La lengua es fascista”, no es ni reaccionaria ni progresista, “es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir” (Barthes, 1998, p. 120). Detrás de esta afirmación se esconde una

paradoja, es la propia lengua el instrumento por el cual se denuncia su fascismo y será también a través de ella que podamos atentar contra la obligación de decir.

Este capítulo se propone describir el concepto de *irrealización del referente* como uno de los modos en que la interpretación analítica atenta contra el fascismo de la lengua dando lugar a otro decir por fuera de los sentidos impuestos. En consonancia con Barthes, Maurice Blanchot dirá que creer que es posible llamar al pan pan y al vino vino es una forma de violencia, no podemos sostener que sometidos a la correspondencia entre las palabras y las cosas estemos en el camino de la verdad; quien se apoya en esta correspondencia encubre una violencia.

En estos tiempos, con frecuencia se habla de la enfermedad de las palabras, incluso hay irritación contra los que hablan de ella, se sospecha que enferman a las palabras para poder hablar al respecto. Es posible. El problema es que esta enfermedad también es una salud de las palabras. ¿Las desgarran el equívoco? Feliz equívoco sin el cual no habría diálogo. ¿Las falsea el malentendido? Pero ese malentendido es la posibilidad de nuestro entendimiento. ¿Las invade el vacío? Ese vacío es su propio sentido. Como es natural, un escritor siempre puede fijarse como ideal llamar al pan pan y al vino vino. Pero lo que no puede obtener es creerse entonces el camino de la curación y de la sinceridad. Por el contrario, es más mistificador que nunca, pues ni el pan es pan ni el vino vino, y quien lo afirma sólo tiene en perspectiva esta hipócrita violencia: Rolet es un bribón. (Blanchot, 1993, p. 25)

Boileau fue un escritor francés de finales del siglo XVII, quien en su libro *Sátiras* escribe una frase célebre que dice “Yo llamo gato a un gato, y a Rolet, bribón” (Boileau,

1660, como se citó en Blanchot, 1993, p. 25), la ironía se apoya en la imposibilidad de llamar a las cosas por su nombre. El lenguaje siempre es metafórico y se demuestra impotente al intentar capturar el ser de las cosas. De algún modo, Blanchot pone en relación cierta idea de curación aparente con la creencia de que lenguaje puede atrapar el referente. Para él, por el contrario, en la imposibilidad de que las palabras se relacionen con lo que designan se encuentra su valor. “Rolet es un bribón” da cuenta de que el lenguaje siempre miente en relación al referente, nunca logra decir lo que es.

A partir de lo mencionado anteriormente, la problemática que gira en torno al referente permite situar algo de la interpretación analítica; si las palabras no hablan del mundo, ¿qué se escucha en lo que viene a decir un analizante? ¿Qué pasa con el discurso del analizante que viene a hablar del mundo? Escuchar es un modo de leer para el psicoanálisis, la escucha opera sobre un lenguaje análogo a la literatura que:

Es casi siempre y donde quiera un lenguaje aparte. Para nosotros también. Nosotros cuando escuchamos a alguien que nos explica lo que le pasa, escuchamos el lenguaje que Roland Barthes llama fascista, es un lenguaje que aplasta las diferencias. Dice Barthes que la estructura del lenguaje, al universalizar la comunicación y el sentido en una estructura de lenguaje, tiene la función de aplastar particularidades. (Chamorro, 2017, p. 145)

Escuchar implicará dar lugar a esa particularidad por fuera de los sentidos comunes impuestos por el lenguaje.

4.3. “La literatura no es nada” (Blanchot, 1993, p. 28)

La referencia está vacía tanto para el psicoanálisis como para la literatura. Se atribuye a Tolstoi la idea de que pintar la propia aldea implica pintar el mundo, lo desarrollado a continuación está en las antípodas de esta idea del realismo para la cual la referencia era tan plena que el particular incluía al universal.

El tema de la ausencia radical en que se despliega el discurso fue popularizado en Francia por un escritor que en definitiva era más hegeliano que heideggeriano, Maurice Blanchot, quien desplegó —sobre todo, después de la guerra— una teoría de la literatura basada en el hecho de que ésta no tiene objeto. Por esa vía hizo posible una crítica a Heidegger, en cuya obra la presencia del mundo es dominante, sin duda. Hay empresas filosóficas francesas contemporáneas que podrían ser traducidas como una crítica o una deconstrucción de Heidegger a partir de Blanchot.

El tema de la referencia vacía obliga a modificar la definición clásica del signo. Podemos, igual que Lacan, tomar de Pierce la definición del signo como lo que representa algo para alguien.

Pero la sola introducción de la dialéctica en semejante esquema obliga a descartar ese *algo* y hace del signo el mediador entre alguien y la nada. Desde mediados del siglo XIX, toda la literatura está atormentada por la noción de escribir acerca de la nada. (Miller, 2019, p. 409)

S/ ()

De todas formas, para Blanchot la nada no implica un tormento porque el lenguaje encuentra en ella su valor.

¿Será que las palabras han perdido toda relación con aquello que designan? Pero esta ausencia de relaciones no es ningún defecto y si lo fuera, sólo de él obtiene el lenguaje su valor, el grado de que el más perfecto de todos es el lenguaje matemático, que se habla de un modo riguroso y al que no corresponde ningún ser. (Blanchot, 1993, p. 43)

La literatura no es nada.

Una sesión de análisis no es nada; se extrae del curso de la existencia para formular lo que podemos cuando estamos asfixiados, liberando una hora para conseguir hablar antes de que el ritmo de la existencia vuelva a atraparnos. No obstante, por poco que sea, una sesión sirve para desmentir el principio de utilidad directa. Es la confianza en una utilidad indirecta, una utilidad misteriosa, una causalidad que nos costará mucho detallar, una causalidad acerca de la cual ignoramos por qué canales pasa, pero que en definitiva se impone. En cada sesión de análisis hay confianza en la utilidad indirecta.

En este sentido, una sesión de análisis es siempre un esfuerzo de poesía, un espacio de poesía que el sujeto se reserva en el medio de una existencia, la suya, que está determinada, gobernada, por la utilidad directa —hoy en día, esa es la situación de todos.

Ahora bien, ¿qué significa *poesía*? La poesía no es asunto de talento. Cuando tiene lugar bajo la forma de una sesión analítica, *poesía* significa que no

me preocupo por la exactitud, que no me preocupo por la concordancia de lo que digo con lo que otros creen, ni tampoco con lo que puedo transmitirles. La sesión de análisis es un lugar donde puedo despreocuparme de la búsqueda de lo que es común. (Miller, 2016, p. 160)

Si para la ontología formal tanto como para el realismo se trata de la referencia de lo que existe, para el psicoanálisis se trata, por el contrario, de la constatación en la clínica del hecho de que la referencia está vacía en sentido empírico. Una sesión de análisis es siempre un esfuerzo de poesía en tanto pueda hacerse a un lado lo común, la idea de la referencia compartida. El esfuerzo de poesía es llevado a cabo por medio de la ética del forzamiento que pone en marcha la *irrealización del referente* en cada sesión.

4.4. La irrealización del referente

Este apartado tratará sobre el concepto de *irrealización del referente* acuñado por Jorge Chamorro a partir de la lectura de sus libros *¡Interpretar!* y *Un final inexorable*. En ambos textos encontramos referencias clínicas muy concretas de lo que implica llevar a cabo un esfuerzo de poesía en la sesión analítica. Como se ha planteado anteriormente, el referente común pertenece al fascismo del lenguaje; la particularidad surge a partir de su negativización y la puesta en marcha de la asociación libre, lo cual nos conducirá a la división subjetiva al contrariar la voluntad de decir. No habrá coincidencia posible entre dos sujetos puestos a asociar a partir de un significante en común, jamás serán representados por el mismo significante. El esfuerzo de poesía de la sesión analítica se apoya en la ética del forzamiento que se propone forzar una ruptura en el discurso yoico introduciendo la dimensión de la castración a nivel del sentido. Por ejemplo:

Con las formas de decir de cada sujeto, tenemos nuestra distancia y nuestra diferencia con el discurso médico, el discurso de la psiquiatría que va en otra dirección. Con las formas de decir negativizamos el referente, si decimos el referente y decimos tasa, tacita etc. y aludimos a esto, si digo tasa, o tacita, o pocillo, todo remite a este referente, no importa la diferencia. Si el referente lo hago caer porque yo pienso en la forma de decir, pocillo remite a “tasa tasa cada uno para su casa”. Y pocillo remite a potrerrillo, y al potrerrillo de Larreta que es un lugar hermoso que no me puedo olvidar. Con estas resonancias negativizamos la tacita, y lo que hacemos presente es la singularidad del decir y las resonancias personales de cada uno. (Chamorro, 2017, p. 26)

Irrealizar el referente es un modo de movilizar los sentidos comunes del lenguaje, es romper la relación (sexual) con la referencia para que aparezcan sentidos nuevos, eso es lo que debía movilizarse al forzar la puntuación final del texto freudiano en el apartado 4.1 para que dijera: “todo analizado debe ser movido”, movido de la fijeza del sentido. Se trata de salir de lo común para dar con la forma poética. No comprender y dar lugar a la significación del sujeto implica suspender las propias referencias, para que hable el sujeto debe callar el yo, y el yo es quien está al comando de la voluntad de decir, el que cree que el diálogo es posible: “Cuando decimos que el sujeto es hablado, el Yo siente que pierde el hilo de lo que está diciendo. Cuando el Yo está parado en sus pies y habla y no pasa nada, el sujeto está callado, inexorablemente” (Chamorro, 2017, p. 167). Para Lacan interpretar es decir una y otra vez que “no hay relación sexual”, fórmula de la estructura que Chamorro traduce diciendo que no hay diálogo entre el psicoanalista y el analizante (Chamorro, 2017, p. 155).

Para nosotros se trata del relato de la historia. De ese relato se extraen los significantes que representan al sujeto. Freud allí piensa la novela familiar del neurótico. En este punto Lacan dirá “más allá del Edipo”, para rematar diciendo que “la historia es un fantasma”, y todo lo demás. La rata es un objeto imaginario que tiene colita y a la que la gente le tiene asco, pero “rata” también Freud lo transforma en “rata- *ratten*”, y en la medida en que realiza esa articulación está creando un sujeto “rata- *ratten*” que se aleja de la rata de la realidad. Cuando habla de “rata- *ratten*” se trata del sujeto de un significante y se irrealiza un referente, ya que la rata no tiene cuatro patitas y una colita sino que es un significante.

Freud señala una cosa más, que el Hombre de las Ratas termina diciendo “Soy una rata”. Eso es una metáfora de la letra *rata*, ya no me presento como “rata- *ratten*” sino como *rata*. Lo que queda es demostrar que ahí ya rata no tiene nada que ver con la rata de la realidad. Está vaciado de significaciones y vaciado de sentido, ahí está lo difícil, hay que demostrar cómo se vació de sentido la palabra *rata*. En un análisis una de las preguntas que podemos hacernos es si los significantes que se pronuncian son o no reconocibles en su sentido común de diccionario. El mismo significante tiene que estar vaciado de sentido. (Chamorro, 2020, p. 258)

El mismo lenguaje que despliega su fascismo al obligar a decir, permite introducir una falta. Por un lado, pregona la ilusión de completud y transparencia que sugiere la función de la comunicación; por otro, es su propia forma la que anula la referencia. El lenguaje como tal introduce la falta a partir de la cual se estructura la realidad. Anular la

referencia o borrarla, se traduce en la práctica clínica de un modo muy claro al tener en cuenta que se trabaja con discursos y se rechaza la constatación de la relación entre éstos y la referencia: “Nosotros trabajamos con el discurso, no con la referencia. Parece que no es obvio que uno escuche el discurso, trabaje sobre el discurso, y en el mismo acto en que uno trabaja sobre un discurso borra la referencia” (Chamorro, 2017, p. 139).

El propio aparato significativo da lugar al despegue de la realidad e irrealiza el referente. El psicoanálisis propone un distanciamiento, una ruptura con la realidad para así poder construir otro mundo. Cuando hablamos del valor constructivo de la intervención del analista, cuando decimos que la interpretación es constructiva al modo en que lo son las construcciones en análisis, decimos que el análisis construye algo porque despega totalmente de la realidad, que usa el relato descriptivo de la realidad para destruirla y negativizarla. (Chamorro, 2020, p. 51)

Salir de la realidad e irrealizar el referente es crear otra cosa que va a estar en lugar de la realidad; el fantasma fundamental se crea rompiendo la referencia a partir de la negatividad propia del lenguaje que introduce en el mundo lo que no existe:

Una vez que hay lenguaje, la negatividad entra en el mundo, es decir que en la realidad empezarán a operar ciertos términos que ustedes no encontrarán en los objetos de la realidad, tales como el *aquí* y *ahora*, y que sin embargo son esenciales para estructurarla. (Miller, 2019, p. 409)

4.5. Los diarios de viaje al país de lo que no existe

Por más que la literatura se apoye en un vacío, por momentos pretende, tanto como el discurso yoico, estar hablando de la referencia y genera la ilusión de señalar las cosas y denotarlas. Exponente de esta idea es el caso de Stendhal, quien también fue un gran escritor de diarios de viaje, para quien una novela era “un espejo que se pasea por el camino”. Sin embargo, en palabras de Miller:

No hablaremos mal de los diarios de viaje, ya que son un ejercicio literario, en general considerado como menor, cuyo tema es la referencia. Consisten en testimoniar que aquí vi el obelisco, la torre Eiffel y el Arco de triunfo, y tal vez agregar lo que ello me causó. [...] Si el diario de viaje se centra en la referencia, fuera de él sólo tenemos que vérnoslas con ensoñaciones (de visionarios, como Kant decía de Swedenborg), o sea, con viajes a los países de lo que no existe. Los libros de conceptos, de filosofía o de psicoanálisis son también diarios de viaje al país de lo que no existe. (Miller, 2019, p. 397)

Para concluir, citaremos un fragmento de una carta de Sigmund Freud a su hermano Alexander enviada desde un viaje por Italia el 17 de Septiembre de 1905:

Hablemos del mar. La playa, de lodo, sobre el que puedes adentrarte en el agua durante un cuarto de hora sin que te cubra. Un poco más allá hay rocas maravillosas (como las que vimos en Capri), con remansos de agua que le permiten a uno sentarse cómodamente y rocas inclinadas, sobre las que se deja uno rodar, como un monstruo en uno de los cuadros de Böcklin, completamente

solo y perdida toda idea del tiempo. Como no tengo quien me acompañe, no me apetece ir a pescar en serio. Sin embargo, el primer día conseguí agarrar un pulpo, que se negó a abandonar el agua, y después me pinché con los erizos marinos, me hice escoceduras con una medusa y traté en vano de arrancar algunas anémonas y de coger esos viles cangrejos, cuyas patas también arrancan aquí los golfillos italianos que merodean la playa. Me paso la mañana bañándome y derivo de esto tan gran placer que se me ha ocurrido muy en serio ir el año que viene exclusivamente a Viareggio (que este año me quedaré sin ver). Imposible describir estas tierras si no se es poeta. (Freud, 1884-1909/1993, pp. 25-26)

El recorrido que parte del posicionamiento freudiano con respecto a la verdad histórico-vivencial para llegar al concepto de *irrealización del referente* y concluir con la precisión de la referencia vacía deja establecido el programa del capítulo siguiente. Se trabajará la diferencia entre el nombre propio y el nombre de goce a partir del cual se podrá poner fin, al menos momentáneamente, a lo interminable de la infinita sucesión de la cadena significante.

Capítulo 5: De la irrealización del referente al nombre de goce

5.1. Los dos tiempos de la enseñanza. De las palabras y las cosas a una relación posible entre lo simbólico y lo real

En la clase XIV del Seminario 1 en 1954, Lacan sostiene que la palabra no es más que la palabra en su materialidad y que ésta no es una ilusión virtual de la cosa, sino que es la cosa misma. Esta idea recorre su obra, la encontramos en el Seminario 1 tanto como en el Seminario 24, de 1977, en el que damos nuevamente con la aseveración *Nomina nos sunt consequentia rerum*, los nombres no son consecuencia de las cosas. Sin embargo, más allá de la continuidad que podría establecerse entre estos dos extremos en el Seminario 18 Lacan se encarga explícitamente de desmentir su nominalismo:

Si hay algo que soy, es claro que lo que no soy es nominalista. Quiero decir que no parto de que el nombre es algo que se aplica, así, sobre lo real. Y hay que elegir. Si se es nominalista, se debe renunciar completamente al materialismo dialéctico, de modo que, en suma, la tradición nominalista, que es hablando con propiedad el único riesgo de idealismo que puede producirse en un discurso como el mío, queda evidentemente descartada. (Lacan, 1971/2009, p. 27)

Hay una posibilidad en la que el discurso se encuentre con lo real, sin esta posibilidad la interpretación no tendría incidencias. En este capítulo se tratará de abordar lo que antes se planteaba en torno a la relación entre las palabras y las cosas, en términos de simbólico y real a partir de la nominación, acto singular que ya no puede inscribirse dentro de la disputa de las teorías generales del medioevo.

Retomando la cita del Seminario I,⁴ podemos establecer que al comienzo de la enseñanza la palabra es la cosa misma. Luego del recorrido de esta tesis, la lectura de la cita se va modulando y lo que va a cobrar peso es que a partir del uso de la palabra elefante les ocurren cosas a los elefantes; las palabras tienen consecuencias para las cosas. Puede verse allí un principio de afectación de lo real por medio de lo simbólico que se irá desplegando a lo largo de este capítulo. Siguiendo a Lacan, ha podido palpase la importancia del nombre, pero el nombre no es lo único que cuenta.

En su texto *La Liebre y el erizo* (2011), Graciela Brodsky desarrolla parte del recorrido que hace Lacan a partir de dos ejemplos, el barco de Teseo y el tren de las 10:45. La paradoja implicada en el ejemplo del barco de Teseo es una paradoja de reemplazo, por medio de la cual se pregunta si un objeto al que el tiempo fue percutiendo y se le fueron reemplazando una a una todas las partes sigue o no sigue siendo el mismo. Se trata de un problema de la filosofía de Occidente, que fue discutido por Platón y por Heráclito entre los años 500 y 400 a.C. Plutarco menciona la cuestión recogiendo la leyenda griega:

⁴ “La palabra o el concepto no es, para el ser humano, más que la palabra en su materialidad. Es la cosa misma. No es simplemente una sombra, un soplo, una ilusión virtual de la cosa; es la cosa misma.

Reflexionen un poco en lo real. Porque la palabra *elefante* existe en la lengua de los hombres, el elefante ha entrado en sus deliberaciones, los hombres pudieron tomar respecto a ellos, incluso antes de tocarlos, resoluciones mucho más decisivas para estos paquidermos que cualquier otra cosa ocurrida en su historia; el cruce de un río o la esterilización natural de un bosque. Sólo con la palabra *elefante* y el modo en que la utilizan los hombres, les ocurren a los elefantes cosas, favorables o desfavorables, fastas o nefastas, pero de todos modos catastróficas, antes incluso de que se haya alzado hacia ellos un arco o un fusil.

Por otra parte, es evidente, basta con que hable de ellos para que gracias a la palabra *elefante*, no sea necesario que estén aquí, y sean más reales que los individuos elefantes contingentes. [...] Simplemente quiero que les sea posible palpar la importancia del nombre” (Lacan, 1953-1954/2007, pp. 264-265).

El barco en que navegó con los jóvenes y regresó a salvo, la *triakóntoros*, la conservaron los atenienses hasta la época de Demetrio Falereo, arrancándole los maderos viejos y poniéndole otros fuertes y tan bien ajustados que hasta a los filósofos les servía de ejemplo la nave para el discutido tema del crecimiento, ya que unos decían que seguía siendo la misma y otros que no la misma. (Plutarco, 1985, p. 183)

Heráclito tomó la posición por medio de la cual no podía cruzarse el mismo río dos veces, “porque ni el hombre ni el agua serán los mismos”. Es así que son muchos los objetos que pueden caer en la paradoja de Teseo, como lo refleja la conversación que Alicia mantiene con la oruga azul en *Alicia en el país de las maravillas*. Alicia está confundida por haber cambiado de tamaño varias veces en el día y no sabe si sigue siendo la misma que esa mañana. Se encuentra con una oruga que le pregunta: “¿Quién eres tú?” (Carroll, 1865/2003, p. 42). La oruga no tiene problemas con la paradoja, pero Alicia le advierte que no pensará lo mismo cuando se convierta en crisálida y luego en mariposa.

Graciela Brodsky lee en el Seminario 2 (1954-1955/1997) una respuesta de Lacan a la paradoja del barco de Teseo, donde:

Él dice que la identidad entre dos objetos sólo puede sostenerse por el nombre. (...) Esto le permite a Lacan establecer que no hay otra cosa que la nominación para darle una constancia al mundo en que vivimos. El barco de Teseo es independiente de su materialidad. En esta época Lacan tenía la idea de que lo

que cuenta no es nada sustancias, solo el nombre. Es una época nominalista por parte de Lacan. (Brodsky, 2011, p. 60)

Estamos al comienzo de la enseñanza ante una postura nominalista de Lacan, sin embargo, en el Seminario 9 (1961-1962) se produce un cambio. Allí Lacan se refiere a un ejemplo tomado de Saussure: el tren de las 10:45. Sigue preguntándose por el nombre y por los fundamentos de la identidad a partir de un significante aislado, en este caso elige el nombre compuesto por la hora a la que pasa siempre un tren. La identidad entonces se despliega a partir de la repetición, pero no depende en nada del tren real. El tren real que pasa a las 10:45 puede estar compuesto por distintos vagones cada día, puede ser cualquier tren. La identidad no remite a una sustancia, se apoya en una relación entre el nombre y la repetición. Se trata de un significante que se apoya en un vacío.

En 1961, cuando Lacan lleva la paradoja del barco de Teseo al expreso de las 10:45, lo nuevo que aparece es precisamente la idea de que podemos nombrar algo que no existe, que no está. El nombre finalmente reemplaza lo que falta. A eso Lacan lo escribe con una S. Es para indicar que esa época para Lacan la identidad no es un asunto del ser, sino de la manera como se nombra la falta en ser. ¿Cómo se puede nombrar el expreso de las 10:45 que no está? ¿Cómo se nombra esa falta con un significante que permite reconocerlo incluso en su ausencia? (Brodsky, 2011, p. 60)

La clave estará en extraer las consecuencias de esta segunda posición, que implica la posibilidad de nombrar lo que no está tomando como fundamento la repetición.

En el Seminario *Piezas sueltas* (2013), Miller se refiere a otros dos momentos de la enseñanza de Lacan, en la primera enseñanza

El Nombre-del-Padre asocia el significante con el significado en calidad de punto de basta, pero en la última enseñanza de Lacan el Nombre-del-Padre asocia lo simbólico con lo real, designa exactamente el efecto de lo simbólico en la medida en que aparece, aparecería, en lo real. Lo que banalizamos al denominarlo *interpretación* es un efecto que parte de lo simbólico y que rogamos que aparezca en lo real. (Miller, 2013, p. 71)

Hasta el momento, el recorrido realizado en esta tesis justificaba la escisión entre las palabras y las cosas, separadas por la doble barra entre significante y significado. En base a ese fundamento se abordó el fascismo del lenguaje y se dio lugar a su desarme por medio de la irrealización del referente. A partir de este momento, ya no se tratará del lenguaje y los forzamientos que atentan contra la ilusión de su correspondencia con la realidad, sino de intentar dar cuenta de lo que ocurre entre lo simbólico y lo real en el acto de nominar.

5.2. Nombrar es un acto

En el Seminario *Piezas sueltas*, JAM dirá que la última enseñanza de Lacan gira en torno al acto de la nominación (Miller, 2013, p. 68). Lacan comienza el Seminario 23 aludiendo al carácter divino de la Creación. El mito sostiene que la tarea de dar nombre a los animales fue propuesta al hombre. Si nombrar es el acto divino por excelencia, le toca al hombre asumir algo de la función creadora al tomar sobre sí la tarea de dar

nombre a las cosas. En el mito bíblico, Dios crea el mundo, crea al primer hombre y le asigna la tarea de ponerle nombre a las cosas; de este modo “Dios prepara el sitio para lo simbólico en lo real” (Miller, 2013, p. 23). Por consiguiente, la creación es divina pero la nominación será algo específico de lo humano:

El mito vuelve patente esta brecha entre la creación y la nominación. El poder de dar nombres es confiado al famoso Adán, de tal suerte que a la creación divina sigue la nominación humana, es decir que se da cabida a lo que Lacan llama “el parloteo del parlêtre”. (Miller, 2013, p. 23)

La primera lección del Seminario 23 de 1975, *Joyce el Síntoma*, es leída por Eric Laurent a partir del paradigma de la no-relación, se trata de lo que ha sido mencionado anteriormente en esta tesis como la no-relación semántica. Allí Lacan hace referencia a la división entre el significante y el viviente, y critica la naturalidad de la significación al referirse a todas las cosas que llevan nombre pero no existen en la naturaleza, tomando como ejemplo a la bacteria “o lo que nombra el psicoanálisis que se enuncia ‘no hay, en el hombre, relación naturalmente sexual’” (Laurent, 2002, p. 129). La significación no pertenece a la naturaleza, la naturaleza no establece una norma ya que no hay una norma para la relación entre los sexos. En *Piezas Sueltas* Miller resalta la función desnaturalizante del significante a partir de la introducción que Lacan hace de él evocando la Creación:

Está la naturaleza, está lo real, y está la Creación. La Creación es una referencia tradicional, religiosa, pero Lacan suspende su calificación divina. Lo que él coloca en el registro de la Creación es precisamente la nominación: que haya

nombres. La Creación es el registro que introduce el significante, el discurso, y que en el fondo redobla la naturaleza por medio de la cháchara. Así es como Lacan evoca la Creación divina, como la entrada de ese elemento esencialmente desnaturalizador que es el significante. (Miller, 2013, p. 398)

Por un lado, a partir de la Creación, queda establecida para Lacan la evidencia de la falta de relación natural entre significante y significado; y, por otro, al dejarle al hombre la función de la nominación, quedan sentadas las bases de la incidencia de lo simbólico en lo real. Será a partir de esto último que en los apartados siguientes se abordará el modo en que las nominaciones sucesivas sancionan los diversos puntos de detenimiento en un análisis.

5.3. Nominación

En el Lugar y el lazo, JAM se pregunta por qué razón Lacan aborda en su última enseñanza el problema de la nominación (Miller, 2013a, pp. 84-85), y responde que esto se debe a la necesidad de suponer un acuerdo entre lo simbólico y lo real. Ya no se tratará de la ausencia de concordancia entre significante y significado, de la disyunción fundamental de la que parte Lacan, sino de la idea de un punto de basta entre simbólico y real. Nombrar es un acto que establece un acuerdo que enlaza lo simbólico con lo real. La nominación puede ser pensada como un modo de hacer con la no relación. La no relación es un imposible que se agrega a los tres imposibles de Freud, o tal vez se trate de un modo de englobar a los tres, y como tal tiene un poder que hace que no deje de intentarse llevar a cabo la operación que le es propia. El imposible en juego en la nominación está del lado de nombrar lo que no puede ser nombrado.

En *RSI* (1974-1975) Lacan se refiere a la nominación como una operación simbólica y como “la única cosa de la cual estamos seguros que hace agujero”. En la Clase X (14/4/75) de este mismo Seminario distingue el acto de dar nombre del de la comunicación ya que al nombrar se toca algo de lo real.

En *Piezas sueltas* (2013) Miller sostiene que centrarse en la nominación implica centrarse en la relación con lo real. La retórica se desvanece porque ya no se trata de la palabra que se dirige al Otro y viene del Otro; con la nominación se supone que lo que decimos aísla lo que hay. Nombrar es establecer una relación, instaurar una relación entre el sentido y lo real. No se trata de entenderse con el Otro acerca del sentido, sino de agregar a lo real algo que tiene sentido (Miller, 2013, p. 70).

Se trata de agregar algo a lo real: un agujero. De todas formas, como la referencia a la que esto da lugar está vacía, puede pensarse que ese sentido que se agrega a lo real, se anula al mismo tiempo que es instaurado porque “los nombres hacen un agujero en el sentido y lo abrochan al mismo tiempo” (Laurent, 2002, p. 139). Eric Laurent va a decir, que el acto de nombrar para el psicoanálisis hace funcionar al lenguaje de modo tal que en el acto de referencia tiene lugar una anulación de sentido (Laurent, 2002, p. 115); en el acto de nombrar el goce se demuestra que el significante puede operar y carecer de sentido a la vez.

La nominación sería otro modo de hacer existir la no relación, es una creación por medio de la cual se señala la falla una vez más, la inadecuación, en ella el significante cava un agujero que señala un modo de goce. El nombre propio es indiferente al sentido, fija el reservorio de goce. (Laurent, 2002, p. 115)

La dimensión del lenguaje actualizada por la nominación, una vez descubierta por el uso del nombre propio, contamina los nombres de las especies, los nombres de sustancia y una buena parte de los nombres comunes. La nominación hace aparecer un vacío de descripción, un agujero en la dimensión del sentido. Los nombres hacen agujero en el sentido y lo abrochan al mismo tiempo. Vienen a indicar un lugar del goce y de la defensa del sujeto contra éste. (Laurent, 2002, p. 139)

Una vez que el uso del nombre permite fijar el reservorio de goce, deja de importar el sentido y lo que esos nombres tienen de potencial para ser comprendidos porque la comunicación ya no es posible, sí lo es en cambio la relación entre lo simbólico y lo real. El uso tendrá como efecto agujerear el sentido ya que:

La operación de agujero en el sentido que abre la nominación se encuentra también al final, en el punto de arrumaje que permite colmar el agujero de la fuga de sentido por la operación del nombre propio mismo. De este modo, el nombre propio garantiza, indica que un nombre puede haber existido, aunque esta existencia no abra más que la puntuación del sentido, entendida como perforación. (Laurent, 2002, p. 123)

5.4. Dos nombres propios y su devenir

En su texto *¿Qué es un autor?* Michael Foucault advierte los problemas de la relación entre el nombre propio y la referencia: “El nombre de autor es un nombre propio; plantea los mismos problemas que éste. No es posible hacer del nombre propio

evidentemente, una referencia pura y simple” (Foucault, 1969, p. 7). Esta cita vale de introducción para este apartado en el cual veremos qué posiciones asumen Eric Laurent y Jacques Lacan con respecto a sus propios nombres.

En el año 2019 le otorgaron a Eric Laurent el Título de Doctor Honoris Causa en la Universidad Nacional de Córdoba, ocasión que dio lugar a una exposición sobre lo que implica recibir un título a nombre propio. Allí Laurent dirá:

Las identificaciones han funcionado tanto como nombres propios particulares, “significantes amos” dirá Lacan, que se apoderaron del destino del sujeto sucesivamente, hasta el momento en que surge un nombre que no es amo de nadie, un nombre paradójico, un nombre del encuentro fallido. (Laurent, 2019, pp. 28-29)

Las identificaciones son una modalidad de nominación que al inicio dominan al modo de nombres propios el destino del sujeto; luego, a partir del uso del nombre propio, y lo que enseña su vacío de sentido y su intraducibilidad, se llega otro nombre que ya no es amo de nadie. Resulta indistinto que este nuevo nombre, que será abordado más adelante a partir del concepto de casi-nombre, sea propio, de especie, común o de sustancia, porque lo que va a importar es que tenga la capacidad de nombrar el goce.

Las identificaciones van cayendo a lo largo del análisis. Sin embargo, una vez que estas se atraviesan, el sujeto mantiene un nombre, pero este nombre no es el del inicio:

¿En qué se convirtió? Es una suerte de designación rígida al modo de Kripke, que a través de todas las identificaciones mantiene la relación con un goce que falla en nombrarse. Sólo puede cernirse. (...). Es algo que no se atraviesa, que

no podemos dejar atrás, es algo con lo que nos tendremos que arreglar, con lo mejor del saber hacer, adquirido durante la experiencia. (Laurent, 2019, p. 31)

Al concluir la recepción del Título en la Universidad, Laurent se despide diciendo que “El goce como causa se impone, ‘se siente’, pero escapa radicalmente a ser nombrado. Lo es sólo a través de la metáfora. Por eso el nombre propio no cubre más que un vacío” (Laurent, 2019, p. 42).

En el Seminario 23, Lacan se pone de ejemplo para demostrar que el nombre propio puede ser reducido al nombre más común. Lleva adelante una operación que deja al descubierto el vaciamiento de sentido al que apunta la nominación, cuyo producto serán los sucesivos nombres creados en análisis. Para erosionar la ilusión de especificidad del nombre propio Lacan juega a descomponer el suyo en diversos nombres comunes:

Pues bien, escúchenme, ya que he llegado aquí a esta hora, ustedes deben de estar hasta la coronilla [*en avoir sa claque*]⁵, e incluso *lajaclaque*, a la que también agregaré el *han*⁶, como expresión del alivio que experimento al haber recorrido hoy este camino. Reduzco así mi nombre propio al nombre más común. (Lacan, 1975-1976/2021, p. 87)

Hay un alivio en deshacerse del nombre propio producto del efecto vivificante que brinda nombrarse de otro modo. En este Seminario, Lacan sostiene que el nombre propio de Joyce no sería James Joyce, sino Joyce-el Síntoma, y es este el nombre que dice algo de lo más singular para el sujeto. En La Conferencia de junio de 1975

⁵ La expresión *en avoir sa claque* (estar agotado, estar hasta la coronilla) puede traducirse también literalmente como *tener su aplauso*. [N. de la T.]

⁶ *han*: onomatopeya que copia el grito gutural de una persona que realiza un violento esfuerzo. El juego de palabras culmina con *jaclaque han*, que produce una homofonía con *Jacques Lacan*. [N. de la T.]

pertenciente a los anexos del Seminario 23, Lacan dice que lo importante para él no es imitar *Finnegans Wake*, algo que no está a nuestra altura, “sino decir de qué modo al plantear este título, *Joyce el Síntoma*, doy a Joyce nada menos que su nombre propio, ese en el que creo que se habría reconocido en la dimensión de la nominación” (Lacan, 1975-1976/2021, p. 160). Lacan al decir Joyce el Síntoma hace de ese nombre un nombre propio. La nominación puede ser pensada entonces como la dimensión que captura algo de un goce que se ha repetido a pesar de, al mismo tiempo, resistirse a ser nombrado.

A continuación, se abordará con mayor precisión la relación entre nombres comunes y nombres propios para ver de qué modo a partir de ello se arriba al nombre de goce.

5.5. Nombre común, nombre propio; Nombre-del-Padre y nombre de goce

5.5.1. Nombre propio y nombre común

Lacan comienza el abordaje de su teoría del nombre a partir de un diálogo con Lévi-Strauss. En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss sostiene que el nombre propio y el nombre común no son registros diferentes de la lengua, sólo son grados de clasificación; unos clasifican especies y otros individuos, pero para él se trata de maneras de nombrar. Más aún, podría decirse que se trata siempre de especies, conformadas por varios individuos, o por uno sólo en el caso del nombre propio. De este modo, va a criticar las posturas que singularizan el nombre propio y lo consideran diferente al nombre común. Lévi-Strauss afirma que, en las sociedades tradicionales, el mismo sistema que se utiliza para nombrar a las personas es el que se usa para clasificar a las plantas. Descubre que en estas sociedades hay un intercambio entre nombres propios y nombres comunes, por

ejemplo, cuando muere alguien su nombre y todas las palabras que fonéticamente se asemejan a él dejan de ser pronunciables; los nombres comunes son contaminados por los nombres propios que se expulsan del lenguaje ordinario.

El carácter más o menos propio de los nombres no es determinable de manera intrínseca. Un nombre propio puede servir de nombre común y viceversa, se determina que un nombre común es un nombre propio cuando se lo sitúa en un punto más allá del cual no se requiere ninguna clasificación. La clasificación se detiene a partir de un criterio de satisfacción, una suficiencia de la clasificación. Para Lévi-Strauss la ilusión de la distinción entre nombres propios y comunes se basa en hechos de civilización y no de lenguaje.

Los hechos de civilización en los que se sostiene actualmente la falsa evidencia que separa los nombres propios de los nombres comunes es el uso de los sistemas de parentesco, a partir de los cuales los nombres propios dejan de ser un sistema clasificatorio más entre otros. Esta falsa evidencia o ilusión es contemporánea de las sociedades complejas en las que se nombra según el Estado civil. Es el Estado el que determina, después de las leyes establecidas a partir de la Revolución francesa, que todos debemos llevar un nombre y un apellido. En gran parte esto se debe a que se trata de sociedades donde la transmisión del patrimonio está individualizada. El nombre propio individualiza según las leyes del Código Civil y refiere al recortar de manera satisfactoria, puede decirse exitosa, una determinada individualidad; la distinción ilusoria con respecto a los nombres comunes tiene su fundamento en el sistema jurídico.

Se tratará a partir de lo expuesto hasta el momento, de llevar a cabo una crítica lógica del lugar del nombre propio, a partir de la cual será posible situar al síntoma en el lugar del nombre, como un casi-nombre (Laurent, 2002, p. 97).

En su texto *Sobre el referir* (1950/2005) Strawson sostiene que la elección de nombres propios es arbitraria y responde a reglas sociales y legales. Considera que el criterio que puede fijar un sistema de nominación y dar cuenta de su éxito es el uso; el éxito de un nombre consiste en su capacidad de referir. Se opone a la idea de que el nombre lleve oculta una descripción, porque para él el nombre hace referencia, y lo importante es el acto de designar. Para ejemplificar esto crea el concepto de “casi-nombres”, que son locuciones que adquieren un valor semántico particular que se marca en el escrito por medio de letras mayúsculas. Por ejemplo: La Gran Guerra. No es un nombre propio, es un nombre común que funciona como nombre propio. Para Strawson, estos “casi-nombres” aluden a acontecimientos que presentan un interés primordial en una sociedad, son sus síntomas.

Laurent dice en *Síntoma y nombre propio* (2002) que no debemos temer en considerar dentro de los síntomas nuestros “casi-nombres”. Son los nombres del malestar en la civilización, nuevas traducciones del goce que escapan al sentido. Es preciso una marca, un rasgo por donde se marque el “casi-nombre” o el síntoma. Esto puede ser las mayúsculas de la Gran Guerra, o el invento de un carácter nuevo, un acento como el de Coûfontaine, se trata de la inscripción de la dimensión del síntoma en la lengua. De modo tal que, cabría preguntar si el Nombre-del-Padre en psicoanálisis puede ser considerado un “casi-nombre”, ya que al nombre común “nombre del padre” se le agregan las mayúsculas y los guiones, caracteres que lo singularizan, le dan un uso específico y nuevo con respecto al nombre común.

Con respecto a “casi-nombres” como La Gran Guerra, continúa Laurent, éstos designan los intereses de una sociedad dada que marcan un exceso, como la carnicería sin precedentes en la que consistió esa guerra. Es posible aplicar la lógica de los “casi-nombres” de Strawson al nombre de síntoma y al nombre de goce, que serían ambos

nombres comunes singularizados a partir de una operación de escritura que señala los intereses de goce del sujeto.

Laurent va a decir que el psicoanalista aprueba lo que dice Strawson sobre los “casi-nombres” y agrega que: “el síntoma se vuelve nombre, precisamente porque éste último reúne los intereses de goce del sujeto” (Laurent, 2002, p. 114).

En relación al goce y la repetición, Laurent sostiene que el goce y la necesidad se anudan de manera paradójica, porque en un primer momento el goce se produce como encuentro contingente, pero una vez que éste se dio, el encuentro fallido se repite necesariamente (Laurent, 2002, p. 134).

El lazo entre el nombre y la falla que no cesa puede ser leído a partir de la teoría de la referencia de Kripke. Kripke propone un modo de pensar los nombres diferente al de Russell, para ello los define como aquellos que pueden ser sustituidos en todos los mundos posibles. Se ha mencionado anteriormente la posición de Russell, quien plantea que ante las descripciones definidas, tales como “Sócrates fue el maestro de Platón”, surge el problema de que para que cumplan con la función de referir hay que reformularlas y decir “existe una cosa y solo una cosa que sea exactamente la descripción que se da”. Por eso para Russell los únicos nombres auténticos son los nombres propios lógicos “esto” o “aquello”, lo cual basa su teoría en un acto de percepción directa.

Kripke plantea algo opuesto a esta teoría, que consiste en hacer de los nombres un operador de referencia auténtico y no de descripción, por fuera de los nombres propios lógicos porque su planteo no implica el acto de percepción directa. Kripke sostiene que nuestros usos de Sócrates hacen referencia a Sócrates porque se apoyan en una práctica autenticada por una cadena de usos que culmina en el acto mediante el cual Sócrates

es bautizado “Sócrates”. Se trata de la concepción de un nombre ligado a una primera presentación, luego a una repetición, a un uso sostenido.

Laurent va a decir que Strawson al remitir el nombre al acto fundamental de la referencia sigue dispuesto a sustituirlo por una descripción, y es con esto con lo que quiere cortar Kripke (más allá de que el hallazgo de los casi-nombres sigue resultando fundamental para pensar la nominación). Para dar cuenta de una referencia es necesario recurrir a una definición: ¿a quién te refieres? al hombre que bebe champaña en el fondo de la sala. Kripke va a decir que ninguna descripción, ningún relato da cuenta de una propiedad necesaria del sujeto. Para fundamentar esto usa la Biblia, y dice que todos los especialistas coinciden en que nada de lo que le atribuyen a Jonás fue cierto, sin embargo, eso no atañe a su existencia. Una definición como la del diccionario no sirve para hacer referencia, lo que sí hace referencia es el bautismo como culminación de la repetición de un nombre posterior a su primera presentación.

Desde el psicoanálisis, es posible leer la experiencia de satisfacción de Freud como un modo de decir que:

La nominación no puede darse partiendo de una descripción. Como sitúa JAM, la nominación siempre se refiere a la experiencia de goce, puesto que allí se suma la repetición que, *après coup*, constituye el objeto como perdido. Cuando nombro a la madre, no digo “la que me dio el pecho”, nombro el goce experimentado del pecho que, desde la vez que se me lo quitó para volver a dármelo, solo puede ser nombrado perdido (...) Desde el momento en que se fijó la referencia del pecho, la experiencia de nominación de goce falla siempre.
(Laurent, 2002, p. 118)

La nominación opera trazando el borde de un vacío, y es por eso que el psicoanálisis se sirve de la concepción radical de la nominación de Kripke. Una vez que él sostiene que la referencia de un nombre no está determinada por los rasgos ni por las propiedades identificatorias del referente ni de las que el locutor sabe o cree que tiene el referente, Kripke va a poner en tela de juicio, como Lévi-Strauss, pero de otro modo, la distinción falsamente evidente entre nombre propio y nombre común. Va a decir que para él los términos que designan a las especies son mucho más parecidos a los nombres propios de lo que suponemos comúnmente.

Miller recuerda que, en 1972, Lacan cita a Kripke con la intención de encontrar una teoría que apoye su idea de que se puedan borrar todas las propiedades del nombre, en contraposición a Russell quien sostenía que el nombre propio era algo así como la abreviatura de un conjunto de propiedades. A partir de ejemplos como el de Jonás (el personaje bíblico del que se sostiene que no hizo nada de lo que la Biblia dice que hizo), entre otros, Kripke concluye que el nombre propio no es el resultado de una lista de propiedades, sino lo que él llama designador rígido, es decir, un significante puro. Para él, el nombre propio borra las propiedades. Miller considera que esto concuerda con lo que formula Lacan en “Subversión del sujeto” al decir que el nombre propio no significa nada, que no tiene otra significación que su enunciado, lo que es definir el nombre propio como un designador rígido. También concuerda con lo que Lacan dice en “La significación del falo” al decir que “El sujeto sólo designa su ser poniendo una barra en todo lo que significa” (Lacan, 1958/2008, p, 660).

En esta misma dirección se puede ubicar lo que Laurent sostiene con respecto a un análisis. Éste se puede pensar como una sucesión de nombres, hasta que se llega a un punto de almohadillado, del que da cuenta el pase, a partir de haber dado con el nombre de síntoma y haber extraído sus consecuencias. Sin embargo, ese nombre tiene una

duración limitada porque la repetición arrastra, como soy “no identificado” mi nombre es aún, es fuga de sentido (Laurent, 2002, p. 141).

En *Síntoma y nombre propio* (2002) Laurent se refiere al régimen de goce para los nombres comunes y da el ejemplo de la diferencia en las modalidades de goce entre propietarios y locatarios, ya que las angustias de unos y de otros son bien diferentes, a partir de lo cual dice que lo mismo ocurre con el nombre propio. El nombre propio hace referencia a una manera de goce. El psicoanálisis hace funcionar al lenguaje de modo tal que en el acto de referencia el sentido se anula, hay una “ceroificación” del sentido que se produce al nombrar el goce.

Si el síntoma puede ser designado por Lacan como “el significante que connota la relación del sujeto con el significante”, es porque éste connota la denotación imposible del goce, lo que viene en el sujeto a indicar la relación con el significante. Huella, vacío o rasgo, también es el lugar que contiene el goce. Este es un sistema que puede transportar no sólo el sentido sino también el nombre — gracias al lenguaje hemos tenido, en efecto, acceso al número (*nombre*) al igual que la certeza en la referencia que éste implica. El lenguaje permite inscribir el trauma del goce en un sistema significante libre del sentido común, para dar lugar a los goces. Todas las operaciones de conversión del nombre propio a nombre común, y viceversa, suponen que no hay un sentido común. Puede haber seguramente un nombre común, pero no un sentido común. (Laurent, 2002, p. 115).

El nombre propio transporta de manera tenaz la ilusión de la asignación necesaria del lazo S/s, pero la práctica del psicoanálisis lleva a la crítica de la ilusión del nombre propio, a lo que, en palabras de Laurent, Lacan se dedicó en muchas ocasiones. Por lo tanto, para el psicoanálisis no habría distinción entre nombre propio y nombre común si se los piensa a ambos bajo el axioma de “no hay relación semántica”. Desde la perspectiva de la no-relación, el tema es abordado en la primera lección del Seminario 23 de 1975, mencionada al inicio de este Capítulo, a partir de la división entre el significante y el viviente. En *Joyce el síntoma* Lacan criticaba toda significación “natural” a partir del hecho de que hay cosas nombradas que no están en la naturaleza y esta desnaturalización del significante equivale a decir que “no hay en el hombre, relación *naturalmente* sexual” para realizar acto seguido, un juego por medio del cual su propio nombre propio quedaba reducido a los nombres más comunes.

5.5.2. Nombre-del-Padre y nombre de goce

Miller en *Conferencias porteñas II* se refiere al Seminario de los Nombres del Padre, el Seminario inexistente, como a una referencia vacía. Podemos decir que hay un Seminario que no existe porque tenemos su nombre. Lacan sólo dio la primera lección y luego se negó a publicarla dejando de ese modo un agujero en sus seminarios, una falta que Miller interpreta como su modo de demostrar que no íbamos a saberlo todo. La cuestión del Nombre del Padre ha sido para Lacan ante todo una cuestión clínica. La primera vez que Lacan escribe en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (1960/2008), el nombre del padre, lo hace en minúsculas y con caracteres itálicos. Desde ese momento, Lacan va a subrayar que reconocer *el nombre del padre*, es decir, distinguir entre el padre simbólico, el padre imaginario y el padre

real, implica las consecuencias más fuertes en la conducción de una cura. El Nombre-del-Padre sería el método clínico, un factor decisivo que ha verificado tanto en su práctica como en la supervisión.

La sustitución de “el nombre” por “los nombres” implica que no hay más absoluto, es relativo, hay un Nombre-del-Padre pero también hay otro y otro, etc. Se trata de una suerte de paganismo que implica la castración del dios de Israel. El Nombre-del-Padre es una función, y lo que introduce en cada caso clínico es la cuestión de qué es lo que para ese sujeto ha funcionado como Nombre-del-Padre.

El Nombre-del-Padre hace ausente al padre en sí mismo porque se trata del padre hablado por la madre, de un ser de lenguaje. Existe en ausencia,

Existe como asesinado por el significante, como sujeto, tema, referencia del discurso de la madre, como una referencia vacía. El Nombre-del-Padre es primero el padre metaforizado por el discurso de la madre y como tal, muerto, matado por el discurso (...) A la vez, el Nombre-del-Padre es un elemento de la teoría general del nombre, en lingüística y en lógica matemática; forma parte de la teoría general del nombre propio. (Miller, 2010, p. 81)

Miller refiere que supuestamente en el Seminario inexistente hay un capítulo dedicado al nombre propio en lingüística y en lógica matemática. El nombre propio en la lengua es, por excelencia, lo que no se traduce, lo que se repite. Es el propio Lacan el que sostiene que el nombre propio no se traduce, es un límite a la traducción. El hecho de que el nombre propio sea lo que no se traduce en la lengua lo aproxima al matema y lo hace susceptible de una transmisión integral: no se busca un equivalente. A veces hay

nombres propios que son nombres comunes, pero no se traducen a otra lengua (zapatero, molinero).

Así, el nombre propio es como un matema. De manera que es un tema saber si un nombre propio pertenece o no a una lengua. Ante un nombre propio no nos preguntamos qué significa, sino acerca de su referencia; si JAM llegó en horario o no, por ejemplo. Se puede preguntar sobre la referencia, pero no sobre qué significa. Si se estudia su significación —y se puede estudiar la significación de un nombre propio, por ejemplo, separando sus fonemas—, se lo hace caer al nivel de un nombre común. Por eso Lacan dice que el analista acepta, puede hacer o hace de su nombre un nombre común, porque presta al analizante también ese nombre que eventualmente reaparecerá descompuesto en las formaciones del inconsciente”. (Miller, 2010, p. 82)

Los nombres propios son palabras que no significan sino que refieren. Finalmente, la posición de Miller termina por distinguir lo que es un nombre común de un nombre propio a partir del designador rígido y de la intraducibilidad por medio de la cual Lacan define a este último, más allá de que ambos nombres compartan la dimensión de la no relación semántica. Pero finalmente para el análisis no será tan crucial la distinción entre el nombre propio y el nombre común, sino llegar por vía de la nominación a distinguir, haciendo uso del Nombre-del-Padre como operador, el nombre propio del nombre de goce.

Va a decir Miller:

De tal manera que lo que se introduce en la problemática del nombre propio — que forma parte de la problemática de los Nombres del Padre— es cómo designa su ser. Lo puedo designar a partir del nombre propio que es el Nombre-del-Padre en el uso común; puedo designar ese ser a partir del yo o como nombre propio que es el Nombre-del-Padre. (Miller, 2010, p. 85)

Toda designación por el nombre propio designa al sujeto como ya muerto: es el nombre que estará sobre su tumba. En “Subversión del sujeto” Lacan busca otra designación que el Nombre-del-Padre para designar el ser del sujeto como vivo, ya que el Nombre-del-Padre no permite nombrar lo que hay de vivo en el sujeto. Lacan introduce el goce y dice que se trata de un ser que aparece faltando en el mar de los nombres propios. Es en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960) donde Lacan se pregunta “¿Pero de dónde proviene ese ser que aparece como faltando en el mar de los nombres propios?” (Lacan, 1960/2008, p. 779). Dice mar en lugar de conjunto porque no sabemos dónde se detiene. Es algo que el sujeto en cuanto *je* no sabe. Es decir que el sujeto, en cuanto sujeto del lenguaje no sabe si está vivo o está muerto. Los Nombres-del Padre es la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? La respuesta es la de la “Subversión del sujeto”: soy el lugar/estoy en el lugar del goce. Esa es, según Miller, la respuesta de Lacan.

Y en eso puede decirse que lo que introduce la problemática de “Los Nombres del Padre” es que, para resumirla, en el análisis estoy buscando mi nombre de

goce. Es decir, estoy buscando el nombre adecuado para designar el ser en el mar de los nombres propios. (Miller, 2010, p. 86)

Para concluir, al final del análisis deberíamos poder formular “soy mi *a*”, “soy este *a*, más allá del Nombre-del-Padre”. El diagnóstico no es el nombre propio, Hombre de los Lobos sí lo es, allí el nombre propio —en la clínica— no es el Nombre-del-Padre.

Hombre de los Lobos no tiene nada que ver con Serguei Petrov, ni con la función del Nombre-del-Padre; es su nombre de goce.

En este punto el nombre de goce se diferencia del nombre propio de manera muy clara, apoyado en el concepto de “casi-nombre” desarrollado anteriormente en este apartado.

El goce se nombra a partir de hacer de un nombre común como el hombre de los lobos un nombre propio que lleva mayúsculas. No es Serguei Petrov, el nombre del heredero, el nombre en la tumba, el Nombre-del-Padre; se trata al final del nombre de lo vivo en el sujeto, a lo que da lugar la nominación como producto de un análisis. Para eso sirvió la referencia de Lacan sobre la ausencia de distinción de Lévi-Strauss entre nombre propio y nombre común, esta ausencia de distinción una vez puesta en relación con los cuasi-nombres de Strawson y el designador rígido de Kripke fundamentado en la repetición, da lugar a la posibilidad de hacer de un nombre común un nombre de goce.

Lacan sostiene que las identificaciones se determinan por el deseo sin satisfacer la pulsión. Que una identificación no satisfaga la pulsión, significa que hay otro nombre que el que se obtiene a partir de las insignias del Otro. Eso es *a*. El nombre propio es un nombre que viene del Otro, el nombre de goce es un nombre que el sujeto se crea en el análisis. Por último, el pase será el lugar donde se intentará justificar el modo en que se ha tenido acceso a este nombre de goce.

Conclusión: Dos momentos. De la irrealización del referente a la nominación

A lo largo de los capítulos precedentes llevó a cabo un recorrido que condujo a la irrealización del referente, una vez que fueron establecidas las dificultades que la correspondencia entre los dichos y los hechos implican para el psicoanálisis.

Luego, de la irrealización del referente, que suponía un movimiento de ruptura sistemática en la interpretación para separar la relación entre significante y significado, se planteó la problemática de la nominación como un modo de relación entre lo simbólico y lo real.

Se trata de pensar a la irrealización del referente como un momento inicial, donde lo que se pone en juego es la ilusión de la comunicación y se cuestiona la relación entre significante y significado en términos de palabra. Esta instancia podría encuadrarse dentro del nominalismo inicial de la enseñanza de Lacan. Sobre el final, una vez problematizada la nominación se dejan atrás los términos significante-significado para pensar en una relación posible entre simbólico y real. Se trata éste de un momento realista, en palabras de Graciela Esperanza:

Lacan declaró su realismo como medieval, al afirmar que, los nombres no son un artificio sino conectan con lo real, hay el realismo de la estructura. Al revés de lo que se podría pensar, en la construcción de una epistemología propiamente analítica, el nombre conecta con la cosa. Así la nominación perfora lo real y fija el vacío de la referencia, introduce en la experiencia analítica un sentido en lo real, anudando lo simbólico a lo real, si no disyuntos. Algo se detiene, cesa. Tocar en la experiencia vía la nominación algo de lo real compromete la

caducidad de lo infinito, que algo cese de no escribirse. (Esperanza, 2018, p. 208)

La referencia vacía es solidaria del agujero que la nominación cava en lo real. Este segundo tiempo puede darse a partir del primero, del nominalismo de la irrealización del referente al realismo de la nominación.

No se trata de la función del significante llamando a otro para su deslizamiento en la cadena, sino de una función presente en el nombre que es la indicar el agujero y al mismo tiempo, por su función anudante, fijar la referencia (Kripke). (Esperanza, 2018, p. 208)

Una vez que la irrealización del referente ha puesto en cuestión el sentido común, que entre significado y significante no hay relación semántica alguna, puede inscribirse el goce por medio de la nominación pero ello “no va a implicar la existencia de ningún sentido común, lo que queda demostrado por “Todas las operaciones de conversión del nombre propio a nombre común, y viceversa, (que) suponen que no hay ningún sentido común. Puede haber seguramente un nombre común pero no un sentido común” (Laurent, 2002, p. 115), tal como ha sido mencionado anteriormente. Una vez que se ha derribado el sentido común, puede tener lugar la nominación.

Nombrar es un acto; interpretar es un acto. Sostener una postura nominalista para el psicoanálisis implica desacreditar los efectos de sus interpretaciones. La interpretación radica en la posibilidad de que algo de lo simbólico tenga incidencia en lo real. Algo en

el cuerpo resuena a partir de lo simbólico y “hace que el síntoma responda” (Laurent, 2002, p. 20).

“Una interpretación en *résón* hace responder al goce a través de un empalme con lo simbólico. En este sentido, la interpretación en *résón* es coherente con la teoría del acto que propone Lacan. (...) Ello habrá sido un acto si las consecuencias revelan, al final, haber cambiado algo. Entonces sí, ¡habrá sido un acto! El acto analítico y sus consecuencias que decimos incalculables, se traduce en *résón* por el impacto sobre el síntoma.” Laurent dirá que la interpretación en *résón* es una práctica que se eleva contra ciertas consecuencias del nominalismo contemporáneo (Laurent, 2002, p. 21). “Una de las versiones del nominalismo contemporáneo sería velar por que cada cosa tenga una etiqueta, la correcta, la que merezca ser utilizada. La que describe efectivamente un mundo” (Laurent, 2002, p. 22). El rito del nominalismo moderno se propone asignar a cada uno su S1 y fijarlo allí, como contrapartida a estos usos esclavizantes

El no-actuar psicoanalítico se apoya, a diferencia del atrincheramiento, en el equívoco. Se esfuerza en transformar los S2, los significantes-amos, en enjambres, en multiplicidades equívocas. (...) La reglamentación de las palabras y de los cuerpos a través de una práctica contemporánea de la interpretación apunta a la evocación justa del goce a través del nombre. No es la búsqueda de un significante amo, sino su producción. (Laurent, 2002, p. 23)

Se trata de producir un significante por medio de la interpretación que consiga evocar el goce y toca el cuerpo por medio de la resonancia.

La lógica de un análisis implica el uso de diferentes nombres a lo largo de su duración, la estructura lógica de estos nombres difiere según se refieran al síntoma, al fantasma o al nombre que se alcanza en el pase. Es así que Laurent en “El nombre de goce y la repetición” va a decir que “Un punto de almohadillado dura sólo *un cierto tiempo*. Entonces podremos decir que la experiencia del análisis revela sucesivamente varios nombres” (Laurent, 2002, p. 141).

No se trata tanto del final de análisis como de la interpretación, ya que la práctica contemporánea de la interpretación apunta a la evocación justa del goce a través del nombre. La irrealización del referente es una primera dirección de la interpretación que va contra la producción del sentido común y apunta contra el sentido que viene producido de antemano; la nominación implica otra dirección de la interpretación que toca el goce por medio de un significante que debe ser producido en la experiencia analítica por el analizante, será este su nombre de goce.

Bibliografía

- Barthes, R. (1998). Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977. En A. Hernández (ed.), N. Rosa y O. Terán (trads.) *El placer del texto y lección inaugural* (10ma. ed.). Siglo XXI Editores.
- Beckett, S. (1986). *Molloy*. Editorial Alianza/Lumen. (Trabajo original publicado en 1951).
- Blanchot, M. (1993). La literatura y el derecho a la muerte. En *De Kafka a Kafka* (1ra ed., pp. 6-40). Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1981).
- Brodsky, G. (2011). La liebre y el erizo (Variaciones sobre la identidad y la diferencia). *Virtualia. Revista digital de la EOL*, (22), 58-65.
<https://www.revistavirtualia.com/articulos/330/la-diferencia-sexual-en-la-experiencia-analitica/la-liebre-y-el-erizo>
- Carroll, L. (2003). *Alicia en el país de las maravillas*. Ediciones del sur. (Trabajo original publicado en 1865)
- Chamorro, J. (2017). *¡Interpretar!* Grama Ediciones.
- Chamorro, J. (2020). *Un final inexorable*. Grama Ediciones.
- Dixsaut, M. (2003). *Platon: le désir de comprendre*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Esperanza, G. (2018). Nominación y referencia. En *XXVII Jornadas anuales EOL. El psicoanálisis y la discordia de las identificaciones*. (p. 208). Escuela de la Orientación Lacaniana.
https://jornadaseol.ar/31J/JornadasAnteriores/JornadasEOL_27.pdf

- Foucault, M. (1969) *¿Qué es un autor?* <https://es.scribd.com/doc/235038450/Michel-Foucault-Que-Es-Un-Autor>
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la Genealogía, la Historia. En J. Varela y F. Álvarez-Uría (ed. y trad.) *Microfísica del poder* (3ra. ed., pp. 7-29). Las Ediciones de La Piqueta. (Trabajo original publicado en 1971).
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (2da ed., Trad. E. C. Frost). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1966).
- Foucault, M. (2009). *Nietzsche, Freud, Marx* (Trad. A. González Troyano). Editorial Anagrama. Editorial La Página. (Trabajo original publicado en 1965).
- Freud, S. (1991). El chiste y su relación con el inconsciente. En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.) *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 8). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1991). Conferencia Nosotros y la muerte. *Freudiana* (1). (Trabajo original publicado en 1915). <https://freudiana.com/nosotros-y-la-muerte/>
- Freud, S. (1991). 23ª Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma. En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.) *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 16, pp. 326-342). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1917 [1916-17]).
- Freud, S. (1991). Construcciones en el análisis. En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.) *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 23, pp. 255-270). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1992) De la historia de una neurosis infantil (el “Hombre de los Lobos”). En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.) *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 17, pp. 1-112). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1918 [1914]).

- Freud, S. (1992) Presentación autobiográfica. En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.) *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 20, pp. 1-70). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1925 [1924]).
- Freud, S. (1993). *Epistolario II*, 1884-1909. Hyspamerica. Ediciones Orbis.
- Freud, S. (2004). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. Carta 69 (21 de setiembre de 1897). En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.) *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 1, pp. 211-322). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1950 [1892-99]).
- Freud, S. (2012). Psicopatología de la vida cotidiana. En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.) *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 6). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1901).
- Huidobro, V. (1931). *Altazor*.
https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material_didactico/Literatura_Hispanoamericana_Contemporanea/Autores_H/HUIDOBRO/Altazor.pdf
- Kripke, S. (2005). *El nombrar y la necesidad*, 1980. Universidad Autónoma de México.
- Lacan, J. (1952). *El Hombre de los Lobos. Notas de seminario*.
<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.3%20%20%20%20EL%20HOMBRE%20DE%20LOS%20LOBOS,%201952.pdf>
- Lacan, J. (1961-1962). *El Seminario 9: La identificación* (Inédito).
- Lacan, J. (1964-1965). *El Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis* (Inédito).
- Lacan, J. (1974-1975). *El Seminario 22: R.S.I.* (Inédito).
- Lacan, J. (1977) *El Seminario 24: L'insu que sait de l'úne-bévue s'aile à mourre* (Inédito).

- Lacan, J. (1997). El Seminario 2: El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica, 1954-1955. En J. Granica, (ed.) y I. Agoff (trad.), *El seminario de Jacques Lacan*. Paidós.
- Lacan, J. (2002). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, 1957. En T. Segovia (trad.), *Escritos 1* (pp. 461-495). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2006). El Seminario 20: Aún, 1972-1973. En J. Granica, (ed.) y D. Rabinovich (trad.) *El seminario de Jacques Lacan*. Paidós.
- Lacan, J. (2007). El Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954. En J. Granica, (ed.) y R. Cevasco y V. Mira Pascual (trad.) *El seminario de Jacques Lacan*. Paidós.
- Lacan, J. (2007). El Seminario 10: La Angustia, 1962-1963. En J. Granica, (ed.) y E. Berenguer (trad.), *El seminario de Jacques Lacan*. Paidós.
- Lacan, J. (2008). La significación del falo, 1958. En T. Segovia (trad.), *Escritos 2* (2da. ed., pp. 653-662). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960. En T. Segovia (trad.), *Escritos 2* (2da. ed., pp. 755-787). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008a). La dirección de la cura y los principios de su poder, 1958. En T. Segovia (trad.) *Escritos 2* (2da. ed., pp. 559-615). Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (2009). El Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante, 1971. En J. Granica, (ed.) y N. González (trad.) *El seminario de Jacques Lacan*. Paidós.
- Lacan, J. (2017). El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956. En J. Granica, (ed.) y J-L. Delmont-Mauri y D. Rabinovich (trad.), *El seminario de Jacques Lacan*. Paidós.
- Lacan, J. (2021). El Seminario 23: El sinthome, 1975-1976. En J. Granica, (ed.) y N. González (trad.) *El seminario de Jacques Lacan*. Paidós.

- Laurent, E. (2002). *Síntoma y nominación*. Colección Diva.
- Laurent, E. (2019). *El nombre y la causa*.
<https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/16881/ÉRIC%20LAURENT%20%20El%20Nombre%20y%20la%20Causa.pdf?sequence=5&isAllowed=y>
- Leroy, M. (1969). *Las grandes corrientes de la lingüística*. Fondo de cultura económica.
- Lévy-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1962).
- Miller, J-A. (1990). La psicosis en el texto de Lacan. En F. Ansermet, A. Grosrichard y C. Méla (comps.). *La psicosis en el texto* (pp. 116-125). Editorial Manantial.
- Miller, J-A. (1998). *Los signos del goce*. Paidós.
- Miller, J-A. (2010). Las mujeres y los Nombres del Padre. En S. Tendlarz (ed.). *Conferencias porteñas* (Vol. 2, pp. 71-112). Paidós.
- Miller, J-A. (2011). Todo el mundo es loco I. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* (11), 11-23. Grama.
- Miller, J-A. (2012). *Sutilezas analíticas*. Paidós.
- Miller, J-A. (2012a). Interpretación y pulsión. *Freudiana*, (65), 7-27.
- Miller, J-A. (2013). *Piezas sueltas*. Paidós.
- Miller, J-A. (2013a). *El lugar y el lazo*. Paidós.
- Miller, J-A. (2015). *Seminarios en Caracas y Bogotá*. Ediciones Paidós.
- Miller, J-A. (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Paidós.
- Miller, J-A. (2017). *13 clases sobre el Hombre de los Lobos*. UNSAM edita.
- Miller, J-A. (2019). *Causa y consentimiento*. Paidós.
- Palomera, V. (1966). Consideraciones sobre la anorexia mental: “El hombre de los sesos frescos”. *Analiticón*, (1). 64-75.

- Platón (1992). Crátilo. En L. Calvo (trad.) *Diálogos* (Vol. 2, pp. 339-461). Editorial Gredos. (Trabajo original publicado en ca. 360 a. C.).
- Plutarco (1985). Vidas paralelas. *Obra Completa*. Editorial Gredos.
- Ricoeur, P. (2004). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1965).
- Santamaría, F. (2011). El nombrar, la necesidad y la identidad. Kripke y la teoría de la referencia. *Escritos*, 19(43), 401-419.
- Saussure, F. (1988). *Curso de lingüística general* (25ta ed., Trad. A. Alonso). Editorial Losada. (Trabajo original publicado en 1916).
- Strawson, P. (2005). Sobre el referir. En L. M. Valdés Villanueva (comp.) *La búsqueda del significado. Lecturas de la filosofía del lenguaje* (4ta. ed., pp. 61-84). Editorial Tecnos. (Trabajo original publicado en 1950).