

SUMARIO

Ay Amor!

Editorial #43, Nora Cappelletti

FUNDAMENTOS

La salida del mundo por un saber inmundado. Lo que se sabe al final del análisis, Eric Laurent

“No hay relación sexual... entonces hay amor”, Fabián Fajnwaks

La significación vacía del amor, Nieves Soria

El inconsciente que amamos, Ludmila Malischevski

Un amor más digno: entre invención y diferencia, Jorge Assef

LAZOS

Un amor que hace existir una inexistencia, Andrea V. Zelaya

Miller, lector de Lacan, Carlos Rossi

El amor loco, o no tan loco, Francesca Biagi-Chai

Quererla tanto, Andrés Romero

El erotismo permite al deseo condescender al amor, Mónica Torres

El amor en los tiempos de la inteligencia artificial, Adriana Fanjul

SUMARIO

ODIO

Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica, Anaëlle Lebovits-Quenehen

La agresividad y la paranoia nativa del yo, Jesús Santiago

La extimidad del odioamoramiento, Pía Liberati

Las formas de la paranoia en los discursos de odio, Ezequiel Ipar

Miento, Verónica Carbone

LETRAS

Amor a la letra, Daniela Fernández

Una pregunta sobre el amor y el odio a Ariana Hardwicz

Una pregunta sobre el amor y el odio a Micaela Libson

Una pregunta sobre el amor y el odio a Cristina Peri Rossi

Una pregunta sobre el amor y el odio a Claudia Massin

¿Todas las cartas de amor son ridículas?, Silvana Facciuto

El hombre de las suelas de viento, Diego Villaverde

DOSIER: "TODO EL MUNDO ES LOCO"

Presentación de las Noches, Gabriela Camaly

PRIMERA NOCHE

Presentación Primera Noche de la Orientación Lacaniana 2023,
Virginia Notenson

SUMARIO

Resto de resto, Silvia Salman

Tres opacidades del síntoma, Patricio Alvarez Bayón

Todo el mundo es loco, es decir delirante, Cecilia Rubinetti

SEGUNDA NOCHE

“De cerca nadie es normal”, Marina Recalde

La locura universal y el sueño de Aristóteles, Claudio Godoy

Brújula de la última enseñanza, nuestra práctica y formación hoy,
Gabriela Cuomo

TERCERA NOCHE

Presentación, Cada uno en su mundo loco, Alejandra Breglia

Una brújula ética, Nicolás Bousoño

Locuras y locuras, delirios y delirios, Esteban Klainer

Del sueño al sinthome, Graciela Brodsky

LA RED DE LA EOL

La Red de la EOL y el amor de transferencia, Graciela Lucci

EL ÓGANO DE BASE DE LA ESCUELA

Apuesta analizante – una escritura, Florencia Mina

Un amor, antes y después del padre, Federico Pozzer

Editorial

Nora Cappelletti

Elegimos este tema –el amor– para concluir la gestión entendiendo, como destaca Lacan, que *lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor*[1]. Pero también, para intentar una lectura a los discursos del odio que proliferan en el momento actual.

El título *Ay amor!* permite declinaciones con *hay amor* / con el *Ay* del dolor del amor / con la interpelación al amor / pero muy especialmente, es una apuesta analítica a la *dignidad del amor*.

Tres ejes articulan los textos de las tres primeras rúbricas: *Fundamentos / Odio / Letras*. Como en los anteriores números de nuestra gestión, La Red y Carteles están presentes en las rúbricas: *Un trabajo en Red* y *El órgano de base de la Escuela*. En el *Dossier* publicamos los excelentes trabajos presentados en las tres Noches del Directorio que se desarrollaron este año bajo el lema: *Todo el mundo es loco*. Un trabajo de Escuela inscripto en el marco del próximo Congreso de la AMP. Y cerrando el número, un *bonus track*.

Entonces:

1-En *Fundamentos* encontrarán la Conferencia que *Eric Laurent* dictara en noviembre de 2022, en el marco de las Jornadas Anuales de la ELP: "La salida del mundo por un saber in-mundo. Lo que se sabe al final de un análisis". Laurent explora en su texto los restos del pase, lo que queda después de la experiencia de atravesamiento del fantasma y su más allá, los restos transferenciales y los restos de identificación, subrayando lo que permite –a pesar de los restos– ir más allá con *el acto de decisión* que da lugar al deseo del analista al final del análisis. Para esto será necesario un recorrido analítico que permita obtener el saber extraído de *lo inmundo del fantasma*, vía el S_1 y el objeto *a* que permiten cavar agujeros que no son del mundo del sujeto. Las letras – S_1 como litoral del goce– articulan lo que favorece la *salida del mundo* en el que cada uno está *zambullido* antes del análisis. Frente a las versiones de que al final del análisis la transferencia se reduce a cero, retoma a Lacan para subrayar que la transferencia al psicoanálisis subsiste dando lugar a un amor más digno.

-*Fabián Fajnwaks* nos ilumina respecto del amor esclareciendo una cita de Lacan extraída del Seminario 21 que nos resultaba enigmática: el amor como *dos medio-decires que no se recubren*. De recubrirse se produce la *sucia mezcla* (esa que escuchamos diariamente en el padecer amoroso de los analizantes). El autor destaca así el carácter fatal del amor en tanto división que no se puede remediar. Esto precisa que cada uno guarde su propio lugar

de enunciación, su propio saber y que dicho saber entre en “conexidad” con el saber del otro: conexidad entre dos saberes irremediabilmente distintos. El amor podrá advenir así, en esta perspectiva, articulado a *un decir advertido de lo real de la inexistencia de la relación sexual y de la imposibilidad de escribirla*.

-Nieves Soria traza un recorrido en torno al estatuto del amor en distintos momentos de la obra de Lacan para concluir con la articulación entre amor y poesía: articulación que destaca que el amor es vacío, situando la *diferencia absoluta* de nuestra práctica –alejada de la elucubración por la vía del sentido– y jugando su partida –concluye– en el terreno del amor de transferencia.

-A partir de un lapsus, Ludmila Malischevski traza un arco que recorre tiempos de un análisis: del amor al inconsciente y sus interpretaciones semánticas al tiempo de la “interpretación al revés”, asemántica, operada por el corte, que permite reconducir al sujeto al S_1 sobre el cual la neurosis se ha construido.

-Cerramos la rúbrica con un texto de Jorge Assef en el cual recorta y desarrolla dos puntos –que retoma de la enseñanza de Lacan–: la invención –que permite alojar y propiciar los arreglos singulares que cada quien encuentra para su vida amorosa– y la diferencia –el amor como la disposición por la cual el sujeto puede soportar el punto de *otredad* que encuentra en el amado–. *Si el amor se asienta en el agujero de lo que no hay, no podría impulsar más que una invención, pero se trata de una invención que contempla la dimensión de “cierto fracaso” y aloja la diferencia radical del otro*. Se habilita así la vía para dar lugar a un *amor más digno*.

2- Con la Rúbrica Lazos quisimos desplegar distintas modalidades en que el amor se articula al lazo: en la Escuela, en lo social, en el *amor loco*, en el erotismo y también explorar, en los tiempos de la inteligencia artificial, qué lugar para el amor y el lazo.

-Encontrarán un texto de Francesca Biagi-Chai en el que aborda el *amor loco* a partir de una película de Lars Von Triers y dos viñetas –una de su propia clínica–: los tres recortes permiten ubicar que, *si bien el amor de una mujer va más allá de los límites de la concesión que hace de sí misma al fantasma del hombre, hay un límite, el límite de la estructura. Es en la psicosis cuando se traspasa este límite. Por eso “una mujer solo encuentra a El hombre en la psicosis*. Tres amores locos, y una orientación para la clínica: cernir el real en juego, identificar y reducir el goce que condensa y no interpretarlo, en tanto se trata del último escollo que el sentido no puede reabsorber. La estructura no se corrige, *pero el sujeto adquiere un saber hacer con lo que reconoce como su característica*.

-Andrés Romero retoma a Cortázar en *Queremos tanto a Glenda* para recortar un modo loco de amor que –en el reverso a la idolatría– muestra su cara de horror.

-*Andrea Zelaya* aborda el tema del amor en su empalme con la Escuela destacando que *la clave de lectura para sostener un lazo con otro en la Escuela es por medio de un amor que esté constituido por un vacío central, siendo él mismo su causa... es un amor que hace producir ese vacío y en la Escuela.* Y nombra ese amor –retomando a Lacan en el Seminario 7– como el *quehacer del alfarero*.

-*Carlos Rossi* nos interpela respecto de la relación entre amor y lazo subrayando que aproximarse a la relación entre amor y lazo implica *recorrer el desfiladero de la transferencia como amor y como lazo. No resulta una mala manera de plantear y saber leer lo ineludible sintomático entre ambos términos.*

-*Mónica Torres* toma una referencia literaria: *El amante de lady Chatterley*, de D. H. Lawrence, para desplegar bellamente como *el erotismo permite al deseo condescender al amor.*

-*Adriana Fanjul* se detiene en las aplicaciones tecnológicas actuales –las *dating apps*– que, en su intento de alcanzar el “*match perfecto*” ponen en el horizonte la promesa de hacer existir la relación sexual que no hay.

3-En la rúbrica *Odio*, *Anaëlle Lebovits-Quenehen* aborda la *actualidad del odio* planteando su clara oposición a la *bestia inmunda que acecha al mundo*. Y alerta: *¿cómo comprender que los odios dirigidos a todas las minorías sin distinción están en aumento hasta tal punto que pronto arrasarán la democracia si no tenemos cuidado? De eso se trata, nos dice.*

-*Verónica Carbone* se detiene en el neologismo *odioamoramiento*, que Lacan acuña en el Seminario 20, y subraya que es *una brújula para nuestra práctica.*

-*Pía Liberati* retoma asimismo el mismo neologismo y lo articula con el concepto de *extimidad* tal como lo trabaja J.-A. Miller: el rechazo al propio goce. Su texto destaca la *extimidad del odioamoramiento.*

-*Jésus Santiago* relee el texto de Lacan “La agresividad en psicoanálisis” y extrae claves de lectura para orientarse respecto de la violencia del mundo contemporáneo.

-Como lo expresamos al inicio de la gestión, nos propusimos en cada número mantener un debate interdiscursivo respecto del tema abordado. En ese marco, cerramos la rúbrica con un texto de *Ezequiel Ipar*, sociólogo, quien aborda la correspondencia entre Freud y Einstein subrayando la *desconfiada esperanza* que Freud depositaba en el futuro: frente a las pulsiones agresivas, imposibles de suprimir y difíciles de domesticar, proponía prestar atención al trabajo de la cultura y al poder emancipador de las producciones culturales. Pero, destaca el autor, *sabemos que la cultura puede también trabajar en un sentido opuesto. Tanto en la época de aquel debate como en nuestro presente, la clave del desplazamiento aparece cuando los ladrillos de las producciones culturales son utilizados para erigir, asignarle auto-*

ridad y valor social a un ideal particular: el que postula “el derecho a despreciar a los otros”. Esta inversión del trabajo pacificador de la cultura nos introduce con precisión al asunto de los discursos de odio. Con esta clave avanza el texto, para analizar la forma que adquieren los discursos de odio en el mundo social contemporáneo. Y establece un anudamiento entre discursos de odio, subjetividades paranoicas y procesos sociales

3-Letras: la rúbrica comienza con un bello texto de Daniela Fernández, “El amor a la letra”. Sostiene allí que *el amor a la letra bien podría ser el nombre de la transferencia en la última enseñanza de Lacan*. Y nos trae la viñeta de Suzanne Hommel, de su análisis con Lacan, a la que le da una relectura: frente a la intervención del analista –caricia en la piel– la analizante accede a leer la escritura que hay en el decir. Ella lee *geste à peau* en lugar de Gestapo. *Gracias al dispositivo de caja de resonancia que el analista instauro y mantiene, la analizante aprende a leer de otro modo: letra que se inscribe en la palabra y que implica al cuerpo como huella de goce*.

-La única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor, sostiene Lacan en el Seminario 20:[2] en este número y en esta rúbrica no podían faltar dichas cartas. Pedimos a Silvana Facciuto y a Diego Villaverde que hagan una lectura de estas cosas serias. Facciuto analiza una carta que Carlos Marx envía a su esposa Jenny von Westphalen y Villaverde, una carta de Arthur Rimbaud a Paul Verlaine. Dos cartas maravillosas, dos textos enseñantes sobre “las cosas de la vida son las cosas del querer”, extracto de una de las canciones que podrán escuchar en lo que hemos pensado como *bonus track* para este número: Paula Husni armó una *playlist* con canciones de amor que no dejan de remitir al título de nuestra revista: *Ay Amor!* Canciones recomendables para transitar de un modo más amoroso este verano. Nosotras ya las estamos disfrutando y se las recomendamos.

-Amor / odio y escritura: le preguntamos a cuatro escritoras: Ariana Harwicz, Micaela Libson, Cristina Peri Rossi y Claudia Masin acerca de las marcas que la escritura operó en ellas –si es que lo hizo– en relación al amor y al odio. Cuatro respuestas singulares, queridos lectores, que no deberían dejar de leer.

4- Un trabajo en RED: Graciela Lucci presenta a la Red de la EOL como un tejido que se constituye alrededor de un vacío central eficaz, el que permite articular la transferencia, el amor de transferencia y las dificultades que su establecimiento presenta. Su texto nos muestra lo vivo de un tejido que ya lleva 25 años de trenzado.

5- En El órgano de base de la Escuela encontrarán los textos de dos cartelizantes: Federico Pozzer y Florencia Mina. Federico aborda el tema del amor articulado al final del análisis: un nuevo amor que permite el encuentro siempre contingente sobre un fondo de imposible, luego de haber ido más allá del Nombre del Padre y la ley del significante, más allá del sentido. Florencia Mina se interroga respecto de la necesaria apuesta que debe realizar un anali-

zante, del consentimiento que se requiere para asumir esa posición. Asentir a las “metidas de pata” y dar lugar al vacío enigmático.

6- El *Dossier: Todo el mundo es loco* reúne los textos presentados en las tres Noches del Directorio desarrolladas este año. El marco en que se inscribieron las mismas es el curso de J.-A. Miller *Todo el mundo es loco*. Gabriela Camaly las presenta ubicando los puntos nodales que se abordaron en cada una de ellas. De la primera noche presentamos los textos de *Silvia Salman*, *Patricio Alvarez Bayón* y *Cecilia Rubinetti*. Y una puntuación sobre la mesa a cargo de *Virginia Notenson*. Allí se trabajó en torno a dos clases del curso de Miller: “El goce opaco del síntoma” y “Diversificación del Uno”.

La segunda noche se organizó en relación a la siguiente cita extraída del curso de Miller: “La última vez, dije que comentaría esta frase que convertí en una brújula para guiarnos en la ultimísima enseñanza de Lacan y, en consecuencia, para guiarnos también en nuestra ultimísima práctica, ya que por un efecto de retroacción no podemos elucidar la enseñanza de Lacan sin ordenarla a partir de su última meta, por lo menos los que estamos al tanto de la misma. [...]. Y en este ‘todo el mundo es loco, es decir, es delirante’, yo escucho la nota fundamental”. [3] *Marina Recalde*, *Claudio Godoy* y *Gabriela Cuomo* respondieron al convite. En la tercera noche, *Nicolás Bousoño*, *Esteban Klainer* y *Graciela Brodsky* trabajaron en torno a esta cita del curso de Miller: “Aquí todos los términos del discurso analítico (el fantasma, el sueño, el delirio, la locura, el síntoma) colapsan en un encierro de cada uno en su mundo, y en la imposibilidad de un mundo en común. Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta, con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentamos caminar juntos”. [4] Presentamos también la puntuación de *Alejandra Breglia*, quien coordinó la Mesa. Es una alegría contar con los textos de las tres Noches, en tanto son un material de trabajo fundamental para orientar el rumbo hacia el Congreso 2024 de la AMP.

Me despido de la gestión agradeciendo a las Asesoras, *Silvia Salman* y *Débora Rabinovich* por la escucha atenta, por los divinos detalles, por la transmisión, por la precisión en la orientación, por la pronta y precisa respuesta a cada inquietud.

Al Consejo Editorial, *Cecilia Rubinetti*, *Celeste Viñal* y *Gabriel Racki*, les agradezco el ayudar a cernir el punto nodal en juego en cada tema, la plasticidad y el humor para pensar los puntos de imposible que se presentan cada vez, para precisar el saber hacer con lo posible.

A mis queridas colegas del Comité Editorial, *Ana Cecilia González*, *Eugenia Serrano*, *Mónica Lax*, *Evangelina Fuentes*, *Paula Husni*, *Laura Petrosino*, *Gloria Casado* y *Lore Buchner*, les agradezco las ideas aportadas / la disposición al trabajo / la gran creatividad / el trabajo de investigación en cada tema / el favorecer los debates / el saber hacer con las diferencias / la plasticidad para asumir tareas más allá del interés propio de cada una, tareas necesarias para poder efectivizar el enorme trabajo que implica armar una revista y que se publique.

Quiero resaltar y agradecer el trabajo de los corresponsales de las secciones: *María Marciani* (Rosario), *Álvaro Stella* (Córdoba), *Belén Zubillaga* (La Plata), *Martín Berteá* (Mendoza), *Mariano Pauloni* (Santa Fe), trabajo que permitió que en cada número de *Virtualia* estuvieran presentes las secciones, a través del aporte de colegas que pertenecen a las mismas, y posibilitó asimismo la difusión de la revista en cada una de las Secciones de la EOL. Un agradecimiento enorme por ello.

También quiero agradecer a las corresponsales de las Escuelas de la AMP: *Paola Salinas* (EBP), *Paola Cornú* (NEL), *Emilia Cece* (SLP), *Karina Tenembaun* (NLS) y, muy especialmente, a *Carolina Koretzky* (ECF) y *Ruth Pinkasz* (ELP) por la disposición permanente, por la pronta respuesta a cada nueva inquietud, por favorecer y facilitar la presencia de colegas de sus respectivas Escuelas en nuestra revista.

Un agradecimiento muy especial a cada uno de los autores que aceptaron la invitación a la escritura. Y a la directora responsable, *Gabriela Camaly*, por el acompañamiento permanente. Asimismo, al Consejo y al Directorio de la EOL por la confianza depositada.

Y gracias a ustedes, queridos lectores, por estar ahí, en distintos rincones del país y del mundo, leyendo lo que cada vez pensamos y armamos para que el psicoanálisis siga siendo un faro para orientarse en la oscuridad.

Un abrazo,

Nora Cappelletti

NOTAS

1. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 101.
2. *Ibíd.*, p. 102.
3. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco*, Paidós, Buenos Aires, 2023, pp. 315-317.
4. *Ibíd.*, p. 342.

FUNDAMENTOS

La salida del mundo por un saber inmundo

Lo que se sabe al final del análisis

Eric Laurent

El comentario continuo de la experiencia del pase, tal y como se practica en las escuelas de la AMP, ha tenido un punto de inflexión con la reciente publicación de un texto de Jacques-Alain Miller que interpreta los modos de inercia subjetiva que se ponen de manifiesto en el desarrollo de las enseñanzas de los AE. Decía Jacques-Alain: “Nada se opone más al concepto de pase que la repetición de algunos datos clínicos extraídos del propio análisis. Esta impotencia para desprenderse de una historia que ha pasado [...] y que debía ser desinvertida, abandonada tras de sí después de una última mirada, no es de buena ley”.^[1] Así, puso de relieve en la inercia subjetiva que se manifiesta de este modo, la posibilidad de una fijación narcisista.^[2] Esta posibilidad interroga los restos del pase, lo que queda después de la experiencia de atravesamiento del fantasma y su más allá. Quisiera situar aquí dos aspectos de lo que queda: los restos transferenciales y los restos de identificación. Y un tercer punto: lo que permite, a pesar de los restos, ir más allá con el acto de decisión que da lugar al deseo del analista al final del análisis. Esto nos permitirá dar un nuevo sentido a lo inmundo del título que he elegido.

El pase y los restos transferenciales

Hay una versión del final del análisis según la cual la transferencia se reduce a cero. La enseñanza de Lacan se opone a esto. Al final de la experiencia, la transferencia al psicoanálisis subsiste y, sin embargo, ha cambiado radicalmente. Es lo que Lacan llamó “un amor más digno”. Para Lacan, el resultado de un análisis no es un retorno a un estado anterior, sino una especie de sublimación de la transferencia, un pasaje del trabajo de la transferencia a la transferencia de trabajo. La *Durcharbeitung* de la transferencia en la experiencia conduce a una transferencia de trabajo con el psicoanálisis como tal, sin el soporte del analista, o con este soporte desplazado.

El movimiento analítico, después de Freud, constató el callejón sin salida de la transferencia

en la roca de la castración. Freud vaciló entre varias versiones del destino de la transferencia que, cada vez, comprometían fundamentalmente la concepción misma de la formación del analista y su inserción en el discurso analítico. Está en juego el “ateísmo viable” del psicoanálisis. ¿Cuál es el destino, una vez atravesado el recorrido analítico, de esta creencia profunda y primera en el padre, de este amor primero, de esta transferencia en el fundamento de la antropología freudiana?

El gesto inaugural de Freud consistía en soltarla para no dejarse llevar por esta sugestión. ¿Qué vio aparecer? Pasiones. Pasiones que –con un enamoramiento particular y el odio que conlleva– tocan al operador, es decir, al que se pone en el lugar de ser el destinatario del sufrimiento y la demanda que lo acompaña. Freud constata que este vínculo, que permite la operación, se convierte en obstáculo. Estos sentimientos –este amor, este odio– vienen a obstaculizar la relación del analista con el saber que revela el inconsciente. Hay un camino lógico en la cura que vincula el descubrimiento de la repetición por parte del sujeto con sus sentimientos hacia el objeto de amor, el objeto de amor primordial, y luego su travesía, siempre imperfecta, que topa con un callejón sin salida: la roca de la castración.

La deconstrucción lacaniana del padre freudiano procede lógicamente, primero mediante una distribución de este padre tan compacto en tres dimensiones: real, simbólico e imaginario. Cito a Lacan en *La ética del psicoanálisis*: “... ese padre real y mítico no se borra al declinar el Edipo tras [...] el padre imaginario, el padre que a él, el chiquillo, le hizo tanto mal”.^[3] Cuando Lacan dice “este padre real y mítico” ¡es extraño! Se esperaba más bien al “padre simbólico y mítico”. “El padre real y mítico” es del mismo registro que la formulación: “Los dioses [...] son un modo de revelación de lo real”.^[4] Dios tiene un pie en lo simbólico, pero siempre tiene otro en lo real. Y Lacan se sirve de la distinción promovida por Pascal, después de una larga historia sobre la elaboración sobre el infinito y Dios, entre el “Dios de los filósofos y los sabios” y el “Dios de Abraham, Isaac, Jacob”.

El Dios de los filósofos y de los sabios es un dios tranquilo que calcula todo, arquitecto del universo, el de los francmasones y el Iluminismo del siglo XVIII. Asegura el cálculo del mejor de los mundos, y esta hipótesis no es fácil de eliminar incluso en nuestra ciencia contemporánea. Este Dios garantiza la fe en el futuro, el jesuitismo, es decir, la idea de que la humanidad va en el buen sentido. Y luego está el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el que grita, exige y provoca catástrofes para castigar al pueblo de Israel. Los Profetas de Israel están allí para recordar a la humanidad su lamentable estado, el carácter insensato de las iniquidades del gobierno. ¡Los profetas son infernales! Recuerdan constantemente que todo está mal hecho.

Apoyándose en una reflexión teológica, Lacan propone pasar de la exaltación del mito a la expresión de algo que está mal hecho, poner lo “mal hecho” en el punto central. Cito: “¿Acaso no es alrededor de la experiencia de la privación que hace el niño –no tanto porque es pequeño

sino porque es hombre—, no es acaso alrededor de lo que para él es privación, que se fomenta y se forja el duelo del padre imaginario? —es decir, de un padre que fuese verdaderamente alguien. El perpetuo reproche que nace entonces, de manera más o menos definitiva y bien formada según los casos, sigue siendo fundamental en la estructura del sujeto. Ese padre imaginario es él, y no el padre real, el fundamento de la imagen providencial de Dios”.[5]

A partir de ahí, subsisten el padre simbólico —Nombre del Padre y padre del amor— y el padre imaginario —padre del odio y del reproche—. El odio es a la vez odio hacia sí mismo —siendo cada uno siempre más o menos fallido, privado de ser—, y odio hacia el padre por haberle librado así a su miserable existencia. El sujeto pasa la vida tratando de separarse de todo lo que odia de él. Lacan lo llamará *kakon*, objeto malo, con cierta subversión del objeto malo kleiniano. La operación religiosa de la alianza misma vela el objeto fundamental, el objeto malo, mediante el objeto de la castración como alianza, como rito.

Lacan se sirve de este apoyo para repensar el universal freudiano del padre a partir de la particularidad del objeto de goce. La recuperación del padre a partir de una función lógica presenta la gran ventaja de no considerarlo del lado de su esencia, sino de valorar cómo cada padre falla el universal. Es una primera manera de entender el término de *versión* del padre (*pére*): no hay necesidad de un universal, hay versiones del padre en lo plural. Esta desviación de la categoría clínica de perversión —por este juego de palabras que permite la lengua francesa (*père-version*)[6]— permite conjugar una versión del padre y la autorización de un goce particular, la del pecado del padre. Así, Lacan da un paso fundamental, dando una versión del amor del padre que no se refiere ya a la prohibición universal del incesto, sino a la particularidad de la pareja formada con el objeto de deseo del padre. En *RSI*, en 1975, dice: “Un padre no tiene derecho al respeto, si no al amor, más que si dicho amor, dicho respeto —y Lacan insiste sobre el “dicho”: dicho amor, dicho respeto— está perversamente orientado —con la ambigüedad entre *perversión* y *père-version*—, es decir, hace de una mujer el objeto *a* que causa su deseo”.[7]

La transferencia reducida a cero pudo concebirse un tiempo como la creencia de que bastaba atravesar la pantalla de los ideales para liberarse del amor. Este permanece, al final de un análisis, y debe ser acogido en su particularidad —para lo que sirve el pase, poder escuchar esto.

El atravesamiento del universal del lado femenino es más evidente, pero del lado masculino también, es una oportunidad que se abre y que recubre la contingencia del amor de transferencia a la salida de la experiencia analítica.

Esto fundamenta los restos del amor al final del análisis, más allá de la roca de la castración, con el pase; hubo atravesamiento, pero también restos.

El pase y los restos de identificación

El deseo del psicoanalista supone una caída, una ruptura previa en la cadena de las identificaciones, especialmente, fálicas. Hace falta una caída y la sustitución de una identificación por otra, vinculada con el discurso analítico: esta es la metáfora del paso del discurso del inconsciente al discurso del psicoanálisis, nueva escritura del deseo del analista. Esta metáfora no se produce sin restos.

El recorrido de un psicoanálisis se inaugura con la instauración del inconsciente transferencial mediante la asociación de dos significantes $S_1 \rightarrow S_2$. Termina en una línea del horizonte donde los significantes amo del sujeto se separan de los múltiples vínculos que habían tejido. Su retorno a las cadenas identificatorias se hace imposible: S_1 se encuentra aislado, cortado del S_2 .

Pero siempre habrá significantes que no estarán suficientemente solos. Por tanto, no esperamos que todos los significantes amo de un sujeto se produzcan así; basta con que algunos lo hagan suficientemente. Producir estos S_1 consiste en liberar al sujeto de su ingenuidad y de su perplejidad, y recorrer el laberinto del goce en el que se anudan la repetición, la culpa, la agresividad, la depresión y la agitación, todas estas cosas inmundas. Habrá que aislar los significantes familiares que, en su contingencia, contribuyen a la formación y a la estabilización de los modos de satisfacción que constituyen el mundo inmundo del fantasma. Se pasa así del despliegue de la cadena significativa a las relaciones del sujeto con los objetos de su goce. Este paso puede realizarse gracias a la doble función del psicoanalista, por una parte, como destinatario de las demandas del sujeto; por otra, como objeto que poseería la clave del goce imposible.

La identificación *de* un modo de gozar no es identificación *con* un modo de gozar. Esto es lo que nos enseña el final del texto “La dirección de la cura y los principios de su poder”. [8] Mientras que el psicoanálisis de la época, en la cual escribió Lacan, apuntaba a la identificación del sujeto con su fantasma, Lacan supone que el fantasma puede “atravesarse”. Identificar un modo de gozar modifica lo que entendemos por identificación. Lacan esclarece así los debates entre la transferencia como repetición de la cadena significativa y la transferencia articulada a la puesta en juego del fantasma en la realidad de la sesión.

El inconsciente es aquel lugar del discurso en el que no reina el principio de no-contradicción. Es una zona en la que se sale de la oposición entre el sí y el no, lo verdadero y lo falso. Lo que llama Lacan “el espacio de la verdad mentirosa”. Cuanto más se despliega el análisis, más se lleva el sentido del síntoma hacia su más allá. El sentido del síntoma constituye, en efecto, la primera vía hacia su identificación. Pero la vía del sentido es superada por la vía del objeto. Se empieza la búsqueda por el sentido y se topa finalmente con el objeto, como decía Oscar Wilde a propósito de la caza del zorro: “Lo indecible a la búsqueda de lo incomedible”, en inglés:

"*The unspeakable in pursuit of the inedible*".

Mientras se despliegan las identificaciones que han tramado la historia del sujeto, no solo se revela que la identificación es múltiple, sino, sobre todo, que nadie puede identificarse con su propio inconsciente. Esta imposibilidad se marca tanto del lado del objeto a como del lado del significante amo. Lo que se produce no son conceptos que se puedan atrapar con la mano, son agujereamientos del mundo previo del analizante. Del lado del objeto a se produce el agujero de la letra, es lo que Lacan llamó en "Televisión"[9] "la mediocridad del sentido". Así se aísla la función lógica de la letra como argumento de una función, $F(x)$, un agujero en el lenguaje. Lacan evoca el poder de "soplo" de la escritura –y sigo la indicación que hizo la traductora de mi texto, Margarita Álvarez, que constata que los traductores han traducido *soufflent* como "quitan", ella ha mantenido el término "soplan"–. Cito el *Seminario 18*, en el cual Lacan subraya el efecto de soplo, de anulación del sentido de la frase: "*Todos los animales son mortales* [esta fundamental escritura del silogismo aristotélico], quitan [soplen] *animales* [y los hacen desaparecer] y quitan [soplen] *mortales*, y ponen en su lugar el colmo de lo escrito, es decir, una simple letra".[10]

Por lo tanto, no hay que invertir el orden lógico, pensar que se podría ir directamente a la letra en el sentido de una escritura como en la literatura. Para que, vía la repetición, el agujero pueda cavarse, hay que empezar por decir, y Lacan lo subraya: "El autoanálisis de Freud fue una *writing-cure* y creo que fue por eso por lo que falló. Escribir es diferente de hablar. Leer es diferente de oír".[11] Esta dimensión fue subrayada en sus efectos por Jacques-Alain Miller de manera tajante, esta orientación en Lacan de primero pasar por la palabra en la cual se cava el espacio de la letra.

Al final del análisis lo que tenemos como efecto del objeto a es este efecto de soplo, de apertura de un hueco y no de algo que se pueda coger con la mano. Pero también del lado del S_1 se produce esto. Hay un error sobre el S_1 , que sería el de la producción, también, de un significante amo que se podría coger con la mano, como un conjunto bien ordenado. Esta ilusión la subraya Lacan en el *Seminario 19* cuando examina la producción del S_1 al final del análisis y dice esto: "¿Qué quiere decir que algo que en el significante designamos mediante letras diversas sea lo mismo? ¿Qué puede significar lo mismo, si no es justamente que es único...? El Uno que está en juego en el S_1 [...] es, al contrario del que está en juego en la repetición, el Uno como Uno solo. Es el Uno en la medida en que, cualquiera que sea la diferencia que exista –todas las diferencias que existen y que equivalen–, no hay más que una, que es la diferencia".[12] Es decir, el $S1$ producto del análisis es el $S1$ en tanto que diferencia pura entre el significante y el goce. Es el significante no articulado al $S_1 \rightarrow S_2$ de la repetición, sino más bien al significante como litoral del goce.

Así, de los dos lados: del objeto y del S_1 , lo que se abre al final del análisis es un saber sobre un

agujero, lo que deja abierta la posibilidad de la decisión final, del acto que está en juego al final del análisis. No es un mecanismo el final del análisis, es una decisión. Lacan lo dice así, hablando de este horizonte del acto analítico: “No hay pasaje al acto más que mediante una zambullida en el agujero del apuntador, el que ‘sopla’ es, por supuesto, el inconsciente del sujeto”. [13] Este acto de la zambullida en el agujero del apuntador es otra versión más radical del atravesamiento del fantasma. Este acto, esta decisión del sujeto se obtiene, cuando se produce, a partir de los efectos de la letra ya sea del lado del α , ya sea del lado del S_1 . Las condiciones del acto son obtenidas por el saber extraído de lo inmundo del fantasma, pero con instrumentos que son ellos mismos inmundos, pero en otro sentido. El S_1 y el α cavan agujeros que no son del mundo del sujeto, vienen a cavar y a permitir la salida de este mundo. En este sentido, las letras mismas articulan un saber inmundo y esta es la vía de la posibilidad de que haya, efectivamente, la salida del mundo en el que cada uno está zambullido antes del análisis.

Traducción: Margarita Álvarez

Revisión: Julio González

Transcripción: María Martorell

* Conferencia inaugural de las XXI Jornadas de la ELP, pronunciada el 5 de noviembre de 2022 *on line*. Publicada en la revista *El psicoanálisis. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 41.

NOTAS

1. Miller, J.-A., *Cómo terminan los análisis. Paradojas del pase*, Buenos Aires, Navarin Éditeur-Grama, 2022, p. 17.
2. *Ibíd.*
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 366.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 55. En la traducción esta frase falta y el párrafo salta directamente a la siguiente: “Los dioses son una revelación de lo real”. [N. de T.]
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, *óp. cit.*, pp. 366-367.
6. *Père-versions*, versiones del padre, hace equívoco en francés con *perversions*, perversiones, categoría que Lacan toma seguidamente. [NdT]
7. Lacan, J., *Le Séminaire, livre XXII, RSI*, clase del 21 de enero de 1975, *Ornicar?*, n.º 3, p. 106.
8. Lacan, J., “La dirección de la cura y los principios de su poder”, *Escritos*, 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 607-611.
9. Lacan, J., “Televisión”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 570.
10. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 75.
11. Lacan, J., «*Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines*», Yale University, 24 de noviembre de 1975, *Scilicet*, n.º 7, 1976, pp. 35-36.
12. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 163.
13. Lacan, J., «*Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines*», *Scilicet*, n.º 7, *óp. cit.*

FUNDAMENTOS

“No hay relación sexual... entonces hay amor”

Fabián Fajnwaks

El título propuesto por *Virtualia* para este texto podría leerse como una implicación lógica al modo de “si... entonces”: “Si no hay relación sexual, entonces hay amor”. De hecho, Jacques Lacan lo propone casi de este modo cuando en el *Seminario 20, Aun*, formula que “el amor es lo que permite suplir a la ausencia de relación sexual”, cuando sabemos que él utiliza el término suplencia para paliar una falta simbólica, como es el caso del delirio en las psicosis. La proposición podría ser leída como el reverso de la fórmula que propone el título del *Seminario 19, ...o peor*, es decir, “no hay relación sexual... o peor”. Solo que en este caso se trata de la consecuencia de la ausencia de esta relación inexistente entre dos seres hablantes, desde el punto de vista lógico, en la cual el amor viene a ubicarse en el lugar mismo donde falta, por estructura, algo que ligue a dos cuerpos que se encuentran.

La pregunta aquí es de qué tipo es este amor que viene a suplir la ausencia de relación sexual. Lacan no lo precisa y deja de algún modo la posibilidad abierta a articular los tres modos de amor que su enseñanza permite declinar para hacerlo. El amor imaginario, el que se apoya en el narcisismo del sujeto, quien se ama a sí mismo a través de su *partenaire* que es quien le reenvía una imagen completa de sí. El amor allí funciona según el principio presente en “el estadio del espejo” y donde el “júbilo” del niño, al reconocer su propia imagen en el otro –acerca del cual Lacan escribe–, encuentra una forma más compleja, pero cuyo contenido es el mismo, en el reconocimiento que el *partenaire* asegura al amarlo. El narcisismo del sujeto se encuentra así reconfortado y este modo de elección amorosa existe en muchos encuentros que se mantienen en el tiempo a condición de que este reaseguro se sostenga.

El amor simbólico, que el intercambio de “dones”, es decir de faltas instituye, lo que la célebre fórmula de Lacan “amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es” nombra. Aquí, es la postura fálica la que aparece afirmada en la medida en que el ser amante encuentra en su *partenaire* la posibilidad de obturar su falta, y en el intercambio encuentra reforzada su turgencia fálica en la medida en que hace don de su falta para ser reconocido por su *partenaire*, el amado, en este lugar de colmar su propia falta. El amor empalma aquí con el deseo, sin superponérsele, y la ecuación lograda en el amor encuentra redoblado su vigor en tanto que el amante encastra con el amado en ambos niveles, el del deseo y el del amor. El amado puede a la vez amar este

don de amor del amante y advenir así amante a la vez reforzando la fuerza del encuentro. El Fallo hace aquí mediación y la disimetría entre ambas posiciones de los amantes se mantiene –no hay relación sexual– ya que cada uno ama algo distinto en el otro: cada uno encuentra de qué completarse y completa al otro en un punto distinto de su estructura y de su ser. El fallo que cada uno es para el otro es de otro orden, aunque el encuentro se mantenga asegurado porque cada uno colma en el otro la falta –aunque de modo disimétrico–.

Ciertamente, el fantasma de cada uno permite que a nivel del deseo también el *partenaire* venga a ocupar el lugar del objeto del deseo, pero en este nivel “la mujer se presta a la perversión del macho” –como lo enuncia Lacan en “Televisión”– y él a la vez, o un rasgo de su cuerpo o de su subjetividad, encarna una forma del objeto de la “condición erótica” para ella. Lo mismo acontece en los encuentros homosexuales o de otro tipo: Lacan escribía aún para una época que era aun decididamente “heteronormativa”, aunque dejaba la posibilidad a cada ser hablante de “autorizarse de sí mismo como ser sexuado”. [1] Esta dimensión es dejada habitualmente de lado por aquellos que atacan al psicoanálisis lacaniano hoy por ubicarse del lado de la norma “hetero”. Hay que recordarlo cada vez que se menciona este hecho...

La última enseñanza de Lacan, como la ha denominado Jacques-Alain Miller, permite dar toda su dignidad al amor, allí donde la obra de Sigmund Freud persiste en cierta sospecha engañosa del mismo. No solamente porque Lacan llama a “agrandar los recursos gracias a los cuales llegaríamos a prescindir de esa molesta relación [la ‘no relación’], para hacer que el amor sea más digno” en su conocido pasaje de la “Nota italiana” [2] o porque cita al Rimbaud del poema *A una razón* invocando “un nuevo amor”, donde el “nuevo amor” sería “una nueva razón” que gobierne al ser hablante. Pero hay que resaltar también que en su Seminario 21, “Los no incautos yerran”, abre toda una vía que conecta al amor con el saber y ya no con la verdad que lo llevará a postular en el título del Seminario 24 que es el “amor quien sabe de la una-equivocación”, según una de las versiones del equívoco presente en este título “*L’insu que sait de l’Une-bévue c’est l’amour*”, que puede ser leído de diferentes maneras.

Esta línea se despliega a partir de la disyunción que Lacan comienza a elaborar entre la verdad y el saber: la verdad como siendo medio-dicha y el saber como saber inconsciente. Pero esta verdad en el amor no permite revelar más que la verdad de aquel que ama, como en la transferencia, lo que llevó a Lacan a afirmar que “el amor es la verdad pero en tanto que es a partir de ella, de un corte, que comienza otro saber que el saber proposicional, a saber, el saber inconsciente” y que “el amor es la verdad en tanto que no puede ser dicha del sujeto más que como supuesta, como lo que es supuesto poder ser conocido del *partenaire* sexual”. [3] Esto llevó a Lacan a definir al amor como “dos medio-dichos que no se recubren. Es la verdad irremediable, es decir para la cual no hay mediación (entiéndase, fálica) y como conexidad entre dos saberes en tanto estos dos saberes son irremediabilmente distintos. Cuando los dos saberes se recubren, eso hace una sucia mescolanza”. [4]

Adviértase que aquí aborda al amor exactamente de manera contraria a como lo había hecho cuando hablaba de una pareja como de un “delirio de a dos”. Se trata aquí de que cada uno guarde su propio lugar de enunciación, su propio saber, donde el saber de uno entra en conexidad con el saber del otro. “Conexidad” no es “conexión”; es un término de la topología que evoca una superficie continua que reúne a dos cuerpos distintos, como un istmo. La conexidad entre dos saberes supone la articulación entre algunos significantes, aunque la dimensión de saber se encuentra trastocada por la introducción de $S(\mathbb{A})$ y, como lo dice dos años más tarde, por el hecho de que es el amor el que sabe del inconsciente, de la Una-equivocación.

¿Supone esta conexidad una unidad, una nueva resurgencia del Uno en el amor? No, porque cada saber permanece diferente al otro, según el principio de la “diferencia absoluta” que el análisis permite obtener: lo que no le impide encontrarse “conexo” a otros saberes.

Para esto debemos recurrir a los poetas que saben mejor que nosotros lo que nosotros escribimos. En una carta a Rilke, Lou Andreas-Salomé le escribe: “Si durante años fui tu mujer es porque tú fuiste para mí la primera realidad, cuerpo y ser en una unidad indivisible, una prueba irrefutable de la vida misma. [...]. No éramos dos mitades que buscaban complementarse, éramos un todo que de pronto sorprendido, se reconoció como tal”. Nótese que no se trata de dos mitades que buscaban unirse entonces, sino de un “uno que se reconoció como tal”.

El amor adviene, en esta nueva perspectiva, un decir advertido de lo real de la inexistencia de la relación sexual y de la imposibilidad de escribirla, y no ya un decir que diría lo verdadero del sujeto. Un decir que sabe que el inconsciente fracasa en poder significar lo real vehiculizado por el “misterio del dos”. “Dos” que re-envía siempre, gracias al equívoco en francés a “d’eux”, a cada uno de los *partenaires*, que nunca se suman en un Uno totalizante, sino que permanecen siendo dos, uno síntoma del otro. El amor no recubre esta “división irremediable”, sino que permite el encuentro entre lo no sabido del uno con lo no sabido del otro, allí donde el inconsciente fracasa en cifrar este encuentro. Es lo mejor que se puede obtener en el análisis respecto del amor como conexidad entre saberes y no-saberes, ¡o peor...!

NOTAS

1. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “*Les non dupes errent*”, clase del 9 de abril de 1974. Inédito.
2. Lacan, J., (1973) “Nota italiana”, *Otros escritos*, Buenos Aires, 2012, p. 331.
3. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “*Les non dupes errent*”, clase del 15 de enero de 1974.
4. *Ibíd.*

FUNDAMENTOS

La significación vacía del amor

María de las Nieves Soria Dafunchio

“La significación no es lo que un vano pueblo cree. Es un término vacío.”

Jacques Lacan[1]

La práctica analítica es una práctica de la palabra que tiene como medio el amor de transferencia. Este lugar central del amor es interrogado por Lacan, destacando dos dimensiones fundamentales del mismo en el campo del quien destaca dos dimensiones fundamentales del mismo en el campo del lenguaje –al que distingue cuidadosamente del campo del sentido–su dimensión de signo, ligada a su raíz imaginaria y su alcance real, y su dimensión de significación, ligada a su vecindad con la poesía.

La metáfora del amor

En su Seminario sobre la transferencia, Lacan sigue la argumentación de Fedro acerca de la razón por la cual los dioses consideran el acto de Aquiles, al arriesgar su vida para vengar la muerte de Patroclo, como la máxima expresión del amor, ya que allí se trata de un amado comportándose como amante. Este cambio de posición da cuenta de la estructura del amor como aquella de una metáfora, es decir, de una sustitución, en la que el amado viene al lugar del amante, como resultado de la cual emerge la significación del amor.

Se trata allí de la significación de una falta, ya que el amor es “dar lo que no se tiene”. [2] El amor consiste en esa falta misma, que no se resuelve, ya que “lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor. Que se sepa o no se sepa no tiene ninguna importancia. En el fenómeno, se encuentra a cada paso el desgarro, la discordancia”. [3] Esta discordancia encuentra su imagen en el mito que propone Lacan para materializar la metáfora del amor, donde la mano que se tiende hacia un fruto, una rosa o un leño se encuentra con otra mano que surge a su encuentro, volviendo a la primera fruto, rosa o leño. [4]

Como revela en su comentario del cuadro de Zucchi sobre Eros y Psyqué, la falta en juego no es otra que la de la castración, lo que explica la proximidad entre la metáfora paterna y la metáfora del amor. En efecto, la significación fálica que emerge como resultado de la sustitución metafórica del Deseo de la Madre por el Nombre del Padre es una significación vacía, en tanto

el estatuto mismo del falo es el de una falta.

Esta íntima articulación entre el amor y el Nombre del Padre insiste a lo largo de toda la enseñanza de Lacan, como menciona, por ejemplo, en el Seminario 21: “El desfiladero del significante por el cual pasa al ejercicio ese algo que es el amor es muy precisamente ese Nombre del Padre que solo es “no” a nivel del decir, y que se amoneda por la voz de la madre en el decir no de cierto número de prohibiciones”. [5]

En esa perspectiva, sobre el final del *Seminario 11*, Lacan destaca la importancia del límite que introduce la metáfora paterna en la significación del amor en tanto habitada por la falta de objeto: “El amor, que en la opinión de algunos hemos querido degradar, solo puede postularse en ese más allá donde, para empezar, renuncia a su objeto. Esto también nos permite comprender que todo refugio donde pueda instituirse una relación vivible, temperada, de un sexo con el otro, requiere la intervención de ese *medium* que es la metáfora paterna; en ello radica la enseñanza del psicoanálisis”. [6]

El signo de amor

En “Televisión” Lacan afirma que todo el drama del amor reside en que lo que cuenta en él es el signo y no el sentido, [7] ya que los dichos del amor aúllan el sinsentido de la relación sexual. [8]

En el *Seminario 20*, Lacan plantea al amor como signo en dos perspectivas:

1) como signo de un sujeto del inconsciente, capaz de provocar el deseo, [9] indicando que en la elección de amor se trata “del reconocimiento por signos siempre puntuados enigmáticamente de la forma como el ser es afectado en tanto sujeto del saber inconsciente”. [10]

El amor como signo guarda una relación específica con el semblante, ligada a su raíz imaginaria –subrayada por Freud–, tal como continúa señalando Lacan: “¿No habremos de encontrar aquí la huella de que, como tal, responde a algún imaginario? [...]. Solo con la vestimenta de la imagen de sí que viene a envolver al objeto causa del deseo, suele sostenerse –es la articulación misma del análisis– la relación objetal”. [11] Así, desemboca en el Seminario 21 en una definición del amor como “lo imaginario específico de cada uno, lo que no lo une más que a cierto número de personas no elegidas del todo al azar”, [12] indicando que es allí que se encuentra el resorte del plus-de-gozar.

En esta perspectiva Lacan también plantea que el amor apunta al ser, que es lo más esquivo en el lenguaje: “[...] el ser que, por poco, iba a ser, o el ser que, por ser, justamente sorprende”, aproximando este ser al significante amo (homofónico en francés con *meser*), indica que “hay

en esto el más extraño de los señuelos”.[13] Quizás por esta vía pueda interrogarse la estructura de dominio que inevitablemente atraviesa la experiencia del amor, en la medida en que se introduce en ella el discurso del amo con el señuelo del ser.

Pero es también esta búsqueda del signo del ser en el amor la que abre la posibilidad de un acceso posible al ser por la escritura, que opera “una reducción de esa función del ser en el amor”.[14]

2) como signo de un cambio de discurso. Aquí toma como referencia el poema de Rimbaud titulado *A una razón*, en el cual el poeta escande cada versículo con la réplica: “un nuevo amor”, indicando que cuando se cambia de razón se cambia de discurso. En este punto toma todo su peso la transferencia como nuevo amor, ya que hay emergencia del discurso analítico con cada paso de un discurso a otro.[15]

¿En qué sentido la transferencia es un nuevo amor? Lacan destaca que la transferencia introduce una subversión en el amor, no porque sea menos ilusoria, “sino porque se procura un *partenaire* que tiene posibilidad de responder, no es el caso en las otras formas”.[16]

Es esta novedad la que le da asimismo un estatuto matemático equiparable a los números trascendentes, como afirma Lacan en “Televisión”, al escribirla *trans-ferencia* y afirmar que “el sujeto, por la transferencia, es supuesto al saber por el cual consiste como sujeto del inconsciente y que es eso lo que es transferido sobre el analista, o sea, ese saber en la medida en que no piensa, ni calcula, ni juzga para no por ello producir menos efecto de trabajo”.[17]

Este estatuto matemático que adquiere la transferencia en el análisis es lo que posibilita que se demuestre que lo real hace su entrada en el mundo del hombre por esa “insensatez natural”[18] del amor.

Amor y poesía

Lacan indica en el *Seminario 20* que el amor se hace con palabras: “[...] hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía”[19] acentuando que “lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor”,[20] ya que “hablar de amor es en sí un goce”, goce que se transfiere al analista. En efecto, lo que distingue al psicoanálisis de cualquier psicoterapia es que la dimensión real y efectiva de su experiencia se juega en el campo del amor de transferencia.

En su *Seminario 24*, reformula su antigua distinción entre palabra plena y vacía para situar la palabra plena del lado del sentido y la palabra vacía del lado de la poesía: “[...] la palabra plena es una palabra plena de sentido. La palabra vacía es una palabra que no tiene más que significación. Lo propio de la poesía cuando ella falla es no tener más que una significación, ser

puro nudo de una palabra con otra. El amor no es nada más que una significación [...]. El deseo, tiene un sentido, pero el amor [...], el amor es vacío”.[21]

Es en esta brecha que separa al amor del sentido donde yace la diferencia absoluta que caracteriza a nuestra práctica en la medida en que se aleja de la elucubración mental del sentido al jugar su partida en el terreno del amor de transferencia.

NOTAS

1. Lacan, J., (1976-1977) Seminario 24, “*L’insu que sait de l’ une-bevue s’aile à mourre*”, clase del 15 de marzo de 1977.
2. Lacan, J., (1960-1961) *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 45.
3. *Ibíd.*, p. 51.
4. *Ibíd.*, p. 65.
5. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “RSI”, clase del 19 de marzo de 1974. Inédito.
6. Lacan, J. (1963-1964). *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 283-284.
7. Lacan, J., (1973) “Televisión”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 557.
8. *Ibíd.*, pp. 539-540.
9. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 64.
10. *Ibíd.*, p. 174.
11. *Ibíd.*, p. 112.
12. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “RSI”, clase del 18 de diciembre de 1973. Inédito.
13. Lacan J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 53.
14. *Ibíd.*, p. 63.
15. *Ibíd.*, p. 25.
16. Lacan, J. (1973) “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*”, *Otros escritos*, óp. cit., p. 584.
17. *Ibíd.*, p. 557.
18. *Ibíd.*, p. 567.
19. Lacan J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 88.
20. *Ibíd.*, p. 101.
21. Lacan, J., (1976-1977) Seminario 24, “*L’insu que sait de l’ une-bevue s’aile à mourre*”, clase del 15 de marzo de 1977. Inédito.

FUNDAMENTOS

El inconsciente que amamos

Ludmila Malischevski

A modo de introducción, voy a servirme de una pequeña anécdota.

Era mayo de 2020, contexto de pandemia y confinamiento absoluto, cuando salí (en las pocas salidas que se podían hacer) al supermercado. Mientras iba caminando por las góndolas donde estaban los rollos de cocina, leo al pasar una marca que me sorprende: “ESTRAGANTE”. Sigo caminando y pienso: “Mmm... esa marca de rollos de cocina no la conocía, sí que deben ser absorbentes... Intrigada, vuelvo sobre mis pasos y leo de nuevo la marca en cuestión. Para mi sorpresa decía: “ELEGANTE”. Ese lapsus en la lectura hablaba de mí y si bien me inquietó un poco lo que salió a la luz en ese desliz, me produjo risa el equívoco que tuvo para mí el efecto de un chiste. Por supuesto que fue material de análisis. Ahora bien, ¿por qué traigo esta anécdota? Ya que “[...] por entretenida que resulte y aunque esté llena de enseñanzas, la anécdota solo tiene valor si uno se orienta en la estructura”.^[1]

En principio, porque me permite introducir esa función del inconsciente que constituye la ranura por donde una verdad se aventura a salir a la luz, al menos por un instante, y pone en jaque la intención de significación del yo. Así emerge ese saber no sabido que se desprende de la articulación significativa y que es siempre incompleto.

Me refiero a la dimensión del inconsciente que Lacan presenta en el *Seminario 11* como discontinuidad, tropiezo, falla, fisura, tomando como modelo el acto fallido, la agudeza, el lapsus. Momento de apertura que él llama pulsación temporal^[2] del inconsciente y que pone de relieve que el inconsciente es el primer intérprete. “La interpretación del analista recubre simplemente el hecho de que ya el inconsciente [...] en sus formaciones procede mediante la interpretación. El Otro, el gran Otro, ya está presente cada vez que el inconsciente se abre, por más fugaz que sea esta apertura”.^[3]

En su curso *La fuga del sentido*, Jacques-Alain Miller sostiene que este inconsciente es el inconsciente que amamos, el inconsciente del que Freud dio pruebas para nosotros, el que leemos y que da lugar a la interpretación que puede volverse interminable.

El inconsciente es el primer intérprete por el trabajo de cifrado que realiza. En este sentido, es un gran trabajador y trabaja para cifrar el goce. “De ahí la idea de que el inconsciente no hace nada mejor que cifrar, es el artista del ciframiento”.^[4] Es un saber que vehiculiza un goce y

por eso repite siempre lo mismo. Es por ello que la interpretación analítica es secundaria. Miller esclarece esta frase cuando formula la tesis de que es el inconsciente el que interpreta y el analista aprende de él. “Hacer resonar, hacer alusión, sobreentender, hacer silencio, hacer de oráculo, citar, hacer enigma, *mediodecir*, revelar, [...]. Pero ¿quién maneja esa retórica como si fuera de nacimiento, mientras ustedes se rompen el espinazo para aprender sus rudimentos? ¿Quién sino el inconsciente mismo? Toda la teoría de la interpretación no ha tenido nunca más que un objetivo enseñarles a hablar como el inconsciente.[5]

Pero, si bien en una parte de la práctica la interpretación del analista funciona en el sentido de aportar un S_2 , en cierto momento es necesario un punto de detención, porque “El saber inconsciente parece capaz de comérselo todo. Ese saber es un tragón”.[6] Aquí cobra relieve la “interpretación al revés” que apunta a producir una ruptura entre S_1 y S_2 . En su texto “El inconsciente intérprete”, Miller explica que esta forma de intervenir no imita al inconsciente, sino que busca separar al sujeto de su modo habitual de interpretar las cosas y, en consecuencia, de su modalidad de gozar que está ligada a ese modo de interpretar. En efecto, esto supone que el sujeto crea un poco menos en la interpretación del inconsciente.

Sin embargo, Miller advierte, y esto me parece muy importante, que “la formación del analista implica darse cuenta del carácter arbitrario de un modo de interpretar –uno, entre otros posibles– y respetar el modo de interpretar del Otro. Es fundamental no dominar el modo de interpretar del Otro ya que un modo de interpretar es un modo de gozar, una manera de entender”.[7]

Aquí ya no se trata del amor al inconsciente y de seguir ciegamente sus interpretaciones semánticas sino de, una vez esclarecidas, ir al revés. Y por la vía de la interpretación asemántica, del corte, reconducir al sujeto al S_1 sobre el cual la neurosis se ha construido.

En otras palabras, el discurso analítico pone a trabajar al sujeto del inconsciente y lo saca de esa pasividad por la cual consiente a ser representado por el significante amo aceptando que el Otro haga y mande. Cuando se produce esta inversión, el sujeto consiente a trabajar en su propia vida y dejar de ser trabajado por el saber inconsciente. De modo que, una vez producidos estos significantes amo, el sujeto puede liberarse de la relación unívoca con ellos y sufrir un poco menos.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J., (1964) *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Miller, J.-A., (1989) “Del saber inconsciente a la causa freudiana I”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, Barcelona, ELP-RBA, 2007.
- Miller, J.-A., (1989) “Del saber inconsciente a la causa freudiana II”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, Barce-

lona, ELP-RBA, 2007.

- Miller, J.-A., (1989-1990) *El banquete de los analistas*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Miller, J.-A., (1990) “El triunfo de Jacques Lacan”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, Barcelona, ELP-RBA, 2007.
- Miller, J.-A., (1994) “Sobre la fuga del sentido”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, Barcelona, ELP-RBA, 2007.
- Miller, J.-A., (1995) “El inconsciente intérprete”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, Barcelona, ELP-RBA, 2007.
- Miller, J.-A., [1996] “La interpretación al revés”, *Entonces: “Sssh...”*, Barcelona y Buenos Aires, Minilibros-EOLIA, 1996.
- Miller, J.-A., (1995-1996) *La fuga del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2012.

NOTAS

1. Miller, J.-A., (1989-1990) *El banquete de los analistas*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 215.
2. En este texto no me dedicaré a estudiar el segundo tiempo, el del cierre del inconsciente. Este se encuentra desarrollado en el capítulo 11 del *Seminario 11* y en el capítulo 12 del curso de Miller, *La fuga de sentido*.
3. Lacan, J., (1964) *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 136.
4. Miller, J.-A., (1994) “Sobre la fuga del sentido”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, Barcelona, ELP-RBA, 2007, pp. 372-373.
5. Miller, J.-A., (1996) “La interpretación al revés”, *Entonces: “Sssh...”*, Barcelona y Buenos Aires, Minilibros-EOLIA, 1996, pp. 8-9.
6. Miller, J.-A., (1989) “Del saber inconsciente a la causa freudiana I”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, óp. cit., p. 213.
7. Miller, J.-A., (1995) “El inconsciente intérprete”, *Introducción a la Clínica Lacaniana*, óp. cit., p. 424.

FUNDAMENTOS

Un amor más digno: entre invención y diferencia

Jorge Assef

Al mes que en Argentina se declarará el confinamiento obligatorio por la pandemia de COVID-19, en conferencia de prensa la por entonces Secretaria de Salud, Carla Vizzotti, presentó al infectólogo José Barletta con el fin de que este último explicara los riesgos que implicaban los encuentros sexuales en el contexto sanitario que se vivía en el país. El infectólogo invitado comenzó por una lista de aplicaciones de sexo virtual a la que los ciudadanos podíamos acceder a través de nuestros dispositivos, luego recomendó algunas prácticas seguras para el contexto de aislamiento sanitario: líneas *hot*, videollamadas, sexo virtual, *sexting*, etcétera. El Dr. Barletta también advirtió no olvidar la higiene de manos después de la masturbación y al final agregó, lo cito: “Es importante lavar y desinfectar teclados, teléfonos, juguetes sexuales y cualquier otro objeto que hayamos usado, incluso si no fue compartido con otras personas”.

Me parece un ejemplo interesante de cómo los lazos contemporáneos están atravesados por la lógica de mercado, recordemos el famoso párrafo de *Hablo a las paredes*: “[...] todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado lo que llamamos simplemente las cosas del amor”,[1] lo cual Lacan *mathematiza* cuando presenta el pseudodiscurso capitalista, demostrando cómo su circuito intenta eludir la castración, la cual es condición para que el amor pueda nacer y circular.[2]

Sucede que tanto el empuje al narcisismo como el imperativo al goce promovidos por el capitalismo han teñido la vida amorosa contemporánea de un modo que resume muy bien Marie-Hélène Brousse cuando enumera el estereotipo puesto en juego hoy en la búsqueda de pareja a través de las aplicaciones de encuentro, dice: “[...] competencia, categorizaciones (por género, edades, características físicas y psíquicas, fantasmas de sí mismo y/o del *partenaire*), etiquetas, fecha de vencimiento, búsqueda loca del producto ideal, caída en el olvido, saldos, buenas ofertas, reciclado. Seudónimos y, en consecuencia, anonimato son la regla”. [3]

Efectivamente, hoy escuchamos a los pacientes que antes de siquiera moverse de su casa *stalkean* al posible candidato por las redes, si se *matchean* con alguno (se gustan ambos), aunque ambos fantaseen con un *crush* o se presenten como *demisexuales* (que primero es la conexión afectiva y luego el interés sexual), lo más común es pasar de *salientes* al *ghos-*

ting sin escala, y si con suerte queda alguna huella de aquel encuentro, según el caso, el otro será recordado como alguien tóxico o ingresará a la *friendzone*; generalmente, todo termina allí y el circuito vuelve a empezar.

Una paciente, joven militante de una organización feminista, tendida en el diván se escuchó con sorpresa decir que aquellos hombres con quienes gozaba sexualmente son los que en otro contexto ella combatía por machistas, luego de un largo silencio, la joven agregó: “[...] y sí... ya lo venimos hablando con mis amigas, es un problema, el ‘deconstruido’ coge mal”. Claro que se trata de una hipótesis que proviene de una posición subjetiva individual, pero lo traigo para representar que, más allá de las formas que tome el encuentro amoroso en las diferentes épocas, se constata que allí hay algo que siempre falla.

Ya veremos qué encontramos cuando los sujetos nacidos en la hegemonía del antibinarismo sexual estudien el sepultamiento del patriarcado en las clases de historias y el “poliamor” figure como una opción de “Estado Civil” en los documentos públicos. Mientras tanto, hoy, las nuevas presentaciones de la comedia entre las posiciones sexuales generalmente continúan organizándose en torno a la lógica fálica, y aunque contamos con diccionarios que nos permiten conocer algunos nuevos códigos, no podremos contar nunca con el manual que enseñe cómo hacer para que exista la relación sexual.

El gran corte epistemológico que Freud produjo en su época fue justamente plantear que la pulsión no venía naturalmente unida al objeto de satisfacción, lo hizo en 1905, y desde entonces el psicoanálisis sabe que la relación sexual no existe, que aquello que llamamos hombre y mujer son significantes organizados alrededor de semblantes, que el objeto a no tiene identidad de género, que el goce es siempre *queer* y que en el amor no hay dos que puedan hacer uno. Entonces, de lo que se trata es de cómo cada sujeto resuelve la cuestión de un modo que le permita hacer un lazo satisfactorio con otro.

Siguiendo esta perspectiva, dos puntos de la obra de Lacan me parecen fundamentales para pensar el tema que nos convoca.

El primer punto se deriva de una referencia del Seminario 21 que gira en torno a la invención, porque entiendo que esa es la vía nueva que abre Lacan para pensar el amor a la altura de nuestro tiempo.

En el curso *La naturaleza de los semblantes*, Miller recurre al texto de Lacan “Nota italiana”, aquel que es famoso por la frase que apela a “un amor más digno”, para ubicar entonces un binario estructurante en ese texto de 1973, dice: “[...] cuando se trata del saber en lo real puede hablarse de *descubrimiento*, mientras que al saber en juego en el psicoanálisis corresponde aplicarle el verbo *inventar*. Veamos el alcance de esta afirmación: descubrimiento significa que hay previamente (por eso Lacan sostiene que hay saber en lo real), y este *hay* fundamenta

el descubrimiento; en cambio, el *no hay relación sexual* da su fundamento a lo inventado”.[4]

Si pasamos del tema del saber que Miller despeja en este párrafo al tema del amor que nos convoca hoy, podemos seguir otro planteo de Miller, lo cito: “[...] ante la ausencia de programación de la relación sexual se *inventa un modo de relación* en la que cada quien se las arregla, *no sin cierto fracaso*”. [5] Esta perspectiva de la invención que incluye la dimensión de “cierto fracaso”, nos invita a despatologizar cualquier modalidad de construcción de pareja o de condición erótica en la elección de objeto.

Pienso que esta vía que nos abre la última enseñanza de Lacan es la puerta por donde los psicoanalistas entramos al siglo XXI sin someternos a la imposición del discurso capitalista, sino alojando y propiciando los arreglos singulares que cada *parlêtre* encuentra para su vida amorosa. Entiendo que también es esta la razón por la cual Miller dice que Lacan es un pensador del siglo xxi, porque algunas cosas que experimentamos como novedades de nuestro tiempo, las podemos comprender y tratar con las herramientas que Lacan despejó y de las cuales aún tenemos mucho que aprender.[6]

El primer punto, entonces: la cuestión de la invención

El segundo punto que quería destacar se desprende de un párrafo de “El Atolondradicho”, aquel en el cual Lacan plantea: “Llamemos heterosexual, por definición, a lo que ama a las mujeres, cualquiera que sea su propio sexo. [...]. Dije: amar, no estar prometido a ellas por una relación que no hay”[7]. En primer lugar, Lacan diferencia entre el amor y la situación de estar “prometido a otro”, en tanto esa promesa suele tomar los ribetes delirantes con los que se organizan las instituciones que intentan hacer del amor una novela romántica o una garantía.

Pero lo más interesante es que Lacan apunta a resaltar que, sin importar el sexo o género de los integrantes de la pareja, el amor es aquella disposición por la cual el sujeto que ama puede soportar el lado “hetero” o el punto de “otredad”, de diferencia, que encuentra en el amado, esa diferencia en la arquitectura teórica lacaniana se representa con la figura de lo femenino. [8] Amar lo diferente del otro (no importa el género) sería amar lo que el otro tiene de femenino para mí. Allí entonces Lacan abre un camino sobre el cual avanza en los años siguientes de su enseñanza y, por ejemplo, en el Seminario 21 habla del amor como “la conexidad entre dos saberes en tanto que ellos son irremediabilmente distintos”. [9]

Finalmente, una de las últimas definiciones del amor lacaniano es la del Seminario 24: [10] el amor es vacío. En una entrevista hacia X ENAPOL, [11] su presidenta, Lizbeth Ahumada, decía

que el "vacío puede ser la fuerza generadora de una creación". Efectivamente, si el amor se asienta en el agujero de lo que no hay, no podría impulsar más que una invención, pero se trata de una invención que contempla la dimensión de "cierto fracaso" y aloja la diferencia radical del otro, al punto que consigue hacer de la diferencia, causa.

Desde mi punto de vista, es con ese horizonte que en "Nota italiana" Lacan lanza su propuesta de "agrandar los recursos gracias a los cuales llegaríamos a prescindir de esa molesta relación, para hacer que *el amor sea más digno* que la abundancia de parloteo que constituye hoy en día...".[12] Lo que destaca de esta cita es el lugar que Lacan le da al Pase, puesto que es de los AE de quienes el psicoanálisis podría obtener nuevos "recursos" que nos permitan salir del "parloteo" para hacer una versión más digna del amor.

Entonces diré, para terminar, que estas dos puntuaciones que extraigo de la obra de Lacan, la de la invención y la de la diferencia, nos dan una responsabilidad a los analistas; primero, como analizantes comprometidos con llevar el pilar de la formación que es el análisis propio hasta su conclusión; segundo, como ciudadanos insertos en el campo social el cual, advertimos, se polariza en extremos cada vez más reaccionarios, allí tenemos un aporte para hacer, y tercero, frente a nuestras propias instituciones, que nos exigen seguir trabajando en la perspectiva señalada por Eric Laurent como "un laboratorio de producción de identificaciones desegregativas".[13]

"Esta es la Escuela de mis alumnos, los que aún me aman",[14] decía Lacan en 1981; sin nombrar la transferencia hablaba del amor al psicoanálisis[15], ese amor tiene sus condiciones en cada uno de nosotros y ahí me parece que se juega lo más interesante, lo que para cada uno de nosotros quiere decir Lacan, la Orientación, la Escuela. Sin dudas, es un amor impuro y marcado por el no-todo, un amor que incluye el consentimiento de dejarse engañar un poco, relativizando la verdad, pero a sabiendas de que lo que está en juego es una elucubración de saber lo más próxima posible a lo real.

Ojalá que en el mundo que nos espera, los psicoanalistas sepamos y podamos hacer de ese amor al psicoanálisis, ese que nos reúne, un amor cada vez un poco más digno.

NOTAS

1. Lacan, J., (1971) *Hablo a las paredes*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 106.
2. Ya en Lacan, J., (1960-1961) *El Seminario, libro 8, La transferencia*, encontramos las siguientes citas: "Entre estos dos términos que constituyen, en su esencia, el amante y el amado, observen ustedes que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor", p. 51. "Solo se puede amar si se hace como si no se tuviese, aunque se tenga. El amor como respuesta, implica el dominio del no tener", p. 396.
3. Brousse, M.-H., "Los nuevos desórdenes. El amor en la época del 'todo el mundo se acuesta con todo el mundo'", *Revista Consecuencias*, n.º 8, abril 2012. [en línea] <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/008/>

template.php?file=arts/Derivaciones/Los-nuevos-desordenes.html

4. Miller, J.-A., (1991-1992) *La naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Paidós, p. 94.
5. Conferencia del 6 de julio de 2005 en France Culture “La invención del *partenaire*”.
6. J.-A. Miller, Presentación del libro “Polémica política”, 2 de mayo de 2021: “Nuestra clínica viene de la época del discurso del amo, me parece lógico repensarla, ya lo exige el discurso del analista, ya nuestra clínica ha sido repensada por Lacan según la lógica del discurso analítico, y nos exige ir más allá”, J.-A. Miller, Conversación del 2 de mayo de 2021.
7. Lacan, J., (1984) “El Atolondradicho”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 491.
8. Como resalta el argumento de las próximas Jornadas de la EOL Sección Córdoba en *Encore*, Lacan plantea: “El Otro, en mi lenguaje, no puede ser entonces sino el Otro sexo”, *El Seminario*, Libro 20, Aún, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 52.
9. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “Los incautos no yerran (Los nombres del padre)”, clase del 15 de enero de 1974. Inédito.
10. “El amor es vacío”, Lacan, J., (1976-1977) Seminario 24, “*L’insu que sait de l’une-bevue s’aile à mourre*”, clase 15 de marzo de 1977. Inédito.
11. Entrevista a Lizbeth Ahumada, [en línea] <http://x-enapol.org/blog/portfolio-items/entrevista-a-lizbeth-ahumada/>
12. Lacan, J., (1974) “Nota italiana”, *Otros escritos*, óp. cit., p. 331.
13. Laurent, E., “Política del pase e identificación desegregativa”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 26, Buenos Aires, EOL-Grama, 2019, p. 103.
14. *Primera carta al Foro*, 26 de enero de 1981
15. Tizio, H., “La creencia transferencial”, *El Psicoanálisis*, n.º 32, Barcelona, ELP, p. 101.

LAZOS

Un amor que hace existir una inexistencia

Andrea V. Zelaya

El tema del amor es amplio tanto en la obra de Sigmund Freud como en distintos momentos de la enseñanza de Jacques Lacan. El amor moviliza a dramaturgos, cineastas, novelistas, ensayistas, filósofos, artistas y también destaca muy especialmente la referencia a Platón que retomó Lacan y que ha inspirado a Jacques-Alain Miller su curso en los años 1998 y 1990 que tituló *El banquete de los analistas*. Aquí aborda diferentes zonas acerca de las causas, de las consecuencias y efectos de los lazos de los analistas con el discurso analítico e inmersos en la Escuela. En el primer capítulo, especifica un punto crucial en referencia a este lazo de los analistas practicantes con el psicoanálisis a partir del lugar del control y señala que: "... no tiene ningún valor si se limita a pautar sus relaciones del analista aprendiz —en la posición de aprendiz— con sus pacientes. El control no vale nada si no apunta más allá, esto es, a sus relaciones con el psicoanálisis".[1]

Sitúa también como consecuencia de esta enseñanza la importancia del lazo entre los analistas en una comunidad analítica. Este punto es el que me interesa remarcar a partir de la función del amor en la Escuela y por ella. ¿De qué amor se trata? ¿Cuál es su funcionalidad? Estas preguntas son las que me permiten plantear de un modo aproximativo la experiencia de Escuela como posición analizante debido a que el discurso analítico, como modo de tratamiento, mantiene como agente el α , el cual orienta y señala su vacío central.

En el lazo entre los analistas se trataría de mantener viva la causa analítica, el fundamento del discurso es hacer lazo social y, como muy bien lo destacó Christiane Albertí, la raíz del mismo es real,[2] pues está causado por una relación de imposibilidad de la proporción sexual, de su escritura a nivel natural. Al entrar en el mundo del lenguaje algo escapa a él, dicha pérdida está estructurada por un vacío constitutivo del sujeto cuya modalidad es manifestar como impotencia lo que lo interpela y divide.

En el *Seminario 20*, Lacan plantea que la modalidad estructural del amor cortés funciona de tal manera que es en los obstáculos donde podría existir una verdadera posibilidad: "... es una manera muy refinada de suplir la ausencia de la relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos".[3]

Lo que enseña el amor cortés es que, si bien vela la imposibilidad de que haya un significante que represente lo real del sexo, muestra, a la vez, el punto de su inaccesibilidad en cuanto a verse realizado en un objeto determinado, es decir, nos muestra la contingencia del objeto sabiendo que el objeto mismo es un agujero; es por este motivo que Lacan menciona que lo que sí hay es un agujero.

Esta estructura devela que lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor, y más adelante aclara que hablar del amor es un goce, en tanto goce que falta.

Esta vertiente del amor hace referencia a la castración, de lo que en otro momento y previo al *Seminario 20*, Lacan enuncia como: "... amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es".[4] El amor vela y muestra a la vez un vacío que hay en el Otro. Se trata del falo como ausencia siendo la castración la que vehiculiza el amor.

No hay relacion sexual: hay un amor

El amor es un modo de solución a la inexistencia de la relación sexual, se sustituye por su existencia, es decir, hay amor y se abre en el mundo por el transfondo de un imposible, de un no hay. El amor suple ese vacío, funciona como su *partenaire*, su encuentro es contingente, inesperado y allí algo puede escribirse. Lacan otorga importancia a la presencia de lo escrito en la carta de amor, pues se escribe a quien está ausente. Es un modo de crear por el escrito esa inexistencia en el Otro.

Solo puede haber una carta en el lugar en el que hay una ausencia.

¿Cómo se enlazan Escuela y analistas?

Lacan menciona que la mujer tiene relación con la falta del significante del Otro y, por lo tanto, a ella le imposibilita decirlo toda en referencia al modo de relación con el falo.

Lo que nos enseña el amor cortés es que, si bien vela la imposibilidad de que haya un significante que represente lo real del sexo, muestra, a la vez, el punto de su inaccesibilidad.

Lacan enfatiza que: "Hay el psicoanálisis y hay la Escuela". Distingue "... que la Escuela se presenta como una persona moral, es decir, como cualquier otro cuerpo sostenido por personas, físicas ellas y bien presentes".[5] La Escuela sostiene la ética de dar lugar a la formación de los analistas. En una Escuela el mejor modo es hacer de *partenaire* tal como define Miller a ese concepto: "... como la relación que no hay".[6] Se trata de un lazo al saber y al lugar de una ver-

dad donde se preserva un medio decir que deja abierto el interrogante acerca de saber qué es un analista. Si consideramos el movimiento que hace Lacan en el *Seminario 21* acerca del amor ubicándolo como “dos medios decires que no se recubren”, [7] esta posición deja abierto no solo el interrogante acerca de qué es un analista, sino que posibilitaría en ese agujero que cada uno encuentre su solución. A la vez, que es en el pase donde un AE testimonia con su decir acerca del pasaje de analizante a analista.

La clave de lectura para sostener un lazo con otro en la Escuela es por medio de un amor que esté constituido por un vacío central, siendo él mismo su causa. Es decir, es un amor que hace producir ese vacío y en la Escuela. Podría extremar su función y nombrar ese amor, como Lacan menciona en el *Seminario de la Ética*, “el quehacer del alfarero”.

Es un tratamiento donde se vive la pulsión con lazos sin garantías ni condicionamientos que se sustancialicen imaginariamente en el plano del objeto. Es saber leer de un modo distinto lo sintomático en juego, es decir, “conservar su sentido en lo real” [8] y en lo que de ese real hay de vacío. La apuesta sería abrir a las condiciones de posibilidad, generar el terreno fértil para enlazar entre varios una modalidad sintomática a partir de un amor que hace soporte en sí mismo como vacío, tal como Lacan lo define en la clase del Seminario 24. [9]

Dejo planteado un punto de articulación a partir de esta modalidad del amor que se centra en una significación vacía; donde se podría unir Escuela, posición femenina y lugar del analista; donde la presencia en el lazo sea a partir de la ausencia fálica. Cada uno decide cómo transitar su experiencia en la vida de Escuela. Se puede decidir por un amor narcisístico o transitar un amor en el que se favorezcan los lazos en una transferencia de trabajo causada por su experiencia analizante y donde pueda haber un horizonte en relación a un deseo de saber. Este deseo no es sobre algo determinado ni de un saber acumulable, sino que está en su raíz un real y que Lacan define como misterio: “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”. [10] Es un nudo de misterio que hace hablar al inconsciente real en su agujero, punto de “no reconocido” [11] y en un cuerpo de Escuela que habla y cuyo misterio invita a una producción, cada vez y uno por uno.

NOTAS

1. Miller, J.-A., *El banquete de los analistas*, Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 10.
2. Alberti, C., FAPOL, Conferencia: “Libertad de expresión. ¿Es la verdad amable?”, 25 de junio de 2022 en el marco de la permutación del buró de la FAPOL. Christiane Alberti, presidente de la AMP.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 85.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 359.
5. Lacan, J., “Exhorto a la Escuela. Exhorto del jurado de recepción a la Asamblea antes de su voto, el 25 de enero de 1969”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 313.

6. Miller, J.-A., "La teoría del *partenaire*", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 19, Buenos Aires, EOL-Grama, 2015, p. 48.
7. Lacan, J., Seminario 21, "*Les Non- dupes Errent o Les Noms Du Père*". Inédito.
8. Lacan, J., Seminario 24, "*L'insu que sait de l'une- bévue s'aile à mourre*", clase del 15 de marzo de 1977, Inédito.
9. *Ibíd.*
10. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 158.
11. Lacan, J., "Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter", publicado en francés en *Letters de l'École freudienne*, n.º 18, *Journée des cartels. Strasbourg, Introduction aux séances de travail, Andre*, 1976. Recuperado en: <https://goo.gl/snmdhp>

LAZOS

Miller, lector de Lacan

Carlos Rossi

Toda psicología del amor que se desentienda de las consecuencias de la experiencia analítica se desliza de pleno en el barranco de la sociología circular, bienintencionada y repetitiva de la conversación entre amigos. Digo entonces que para aproximarse desde la orientación lacaniana a la relación entre amor y lazo hay que recorrer el desfiladero de la transferencia como amor y como lazo. No resulta una mala manera de plantear y saber leer lo ineludible sintomático entre ambos términos. Como leer y escribir son operaciones simultáneas e inseparables, se desprende entonces de lo anterior que toda operación analítica es una operación de escritura sobre lo que no se puede decir. Me resulta imposible pensar una aproximación a la sutileza del saber leer sin hacer referencia al texto de Jacques-Alain Miller titulado “Leer un síntoma”[1], presentado al término del congreso de la NLS, que se realizó en Londres los días 2 y 3 de abril 2011.

Voy a señalar algunos puntos del texto que me parecen importantes y detenerme particularmente en uno para iluminar la cuestión.

(Trato de resumir el hueso del texto de Miller).

El psicoanálisis no se reduce a la retórica. El saber leer completa el bien decir. No es solo cuestión de escucha, sino de lectura en tanto se parte de la palabra, pero se refiere a la escritura. Se debe apuntar al *clinamen* del goce.

Ese saber-leer se transfiere del analista al analizante.

Anticipo que me detendré particularmente en este último punto dado que considero que apunta al corazón del síntoma amor // lazo (transferencial).

Entiendo que a cada uno de estos enunciados se les puede aplicar la lógica de “prescindir, a condición de servirse de”. La fórmula de Lacan es bien precisa: “Es por eso que el psicoanálisis, de tener éxito, prueba que del Nombre del Padre se puede prescindir, a condición de servirse de él”. [2]

(No está de más recordar que esa cita corresponde al *Seminario 23*, dedicado a Joyce, en el cual Lacan re-formula la relación entre padre, nombre propio y escritura agregando que Jacques-Alain Miller, en *Sutilezas analíticas*, describe a Joyce como quien “se revela más bien

como un *Scricptuêtre* (escritoser)".[3]

Propongo un tercer término para la serie: hablante-ser, escrito-ser, lector-ser, el ser hablante, el ser escrito y el ser leído. Leído tanto por sus propios significantes como, si hizo el pase, por el retorno de la lectura del Testimonio.

Entonces.

Primero

Prescindir de la retórica.

En tanto disciplina que estudia tanto la estructura como la elegancia de un discurso, la retórica funciona como la herramienta que produce el bien-decir. Propongo pensar el bien-decir como aquel enunciado que se mantiene lo más cercano posible a lo singular de cada sujeto. De manera inversa la afirmación puede ser válida: el enunciado mejor dicho es el más singular. Se puede prescindir de la retórica si luego, en el tiempo de una cura, estos enunciados se tornan axiomáticos en su formalización lógica.

Segundo

El saber leer completa el bien decir.

Miller, en el texto de referencia, nos da una fórmula para entender a qué llama saber leer. Es más, si lo recuerdan, asocia este saber-leer a su lazo con Lacan. "[...]saber leer lo que Lacan me imputa a mí. Ustedes encontrarán esto en su escrito 'Televisión', en la recopilación de los *Autres Ecrits* página 509, donde le planteaba un cierto número de preguntas en nombre de la televisión y puso en exergo del texto que reproduce con ciertos cambios lo que él dijo entonces: 'Aquel que me interroga sabe también leerme'".[4]

(Entre nos, creo que habla del análisis...)

Si resumo su pequeña teoría sobre la buena lectura diría que leer es producir pequeñas anotaciones con las cuales escandir un discurso en sus márgenes, señalando algunas fórmulas que propone llamar *matemas*. Entiendo que habla de la famosa operación reducción. En un análisis, esos *matemas* –recordemos que el concepto viene al lugar de los mitemas– se nombran S_1 .

Tercero

No es solo cuestión de escucha, sino de lectura en tanto se parte de la palabra, pero se refiere a una escritura.

Si se lee con atención, la frase es subversiva. Estamos muy acostumbrados a pensar el psicoanálisis en términos de escucha. Otra vez, recordando el par prescindir/servirse, entiendo se refiere a “Que se diga queda olvidado detrás de lo que es dicho, en lo que se escucha”. [5] Ese “que se diga” nos conduce al punto que sigue: la suposición de un decir.

Cuarto

Se debe apuntar al *clinamen* del goce.

El *clinamen* es el nombre en latín que dio Lucrecio a la impredecible desviación que sufren los átomos en la física de Epicuro. Este concepto le sirvió al filósofo griego a modo de solución al problema del libre albedrío prescindiendo de un dios garante de libertad.

Todo un misterio. Si reemplazamos el término “impredecible” por “contingente” o intentamos dar cuenta del momento mítico en el que el goce se hizo palabra –en tanto la decisión del ser es insondable– la unidad del sentido se nos aparece como ilusoria.

Para Miller el saber leer apunta a esa conmoción inicial y agrega que la interpretación como saber leer apunta a reducir el síntoma a su fórmula inicial, es decir “al encuentro material de un significante y del cuerpo, es decir, al choque puro del lenguaje sobre el cuerpo”. [6]

Último punto: se transfiere del analista al analizante.

Hasta aquí quería llegar. No se trata de una pedagogía ni de una enseñanza que imparte el analista. Tampoco una identificación al método. Entiendo que esta transferencia de saber es lo que prepara el campo a la caída del SsS. Podríamos postular un saber-leer del lado del analizado en tanto se supone que es aquel que se interrogó lo suficiente como para saber leerse. Está claro que no se trata de un triunfo del “conócete a ti mismo”. Se trata de haber podido ubicar lo imposible de soportar para cada quien, el modo en el que lo Real dejó su marca y qué pudo escribirse de eso en un análisis. Se trata de poder hacerse soporte de la marca del goce en cada uno, como afirma Eric Laurent en “¿Qué es un psicoanálisis orientado hacia lo real?” [7]

Novela, Lectura, Pase, tres ejes que permiten ubicar el cruce central del recorrido de un análisis y la torsión que implica el pasaje del desfallecimiento de la novela para ubicar el modelo

joyceano de la lectura: saber ver mundos múltiples en el mapa mínimo del lenguaje.

Ricardo Piglia –otra vez– nos asiste.

Se lee entre el infinito y la proliferación. No se trata de un lector que lee un libro, sino de un lector perdido en una red de signos. O más bien, un lector que sabe que a medida que uno se acerca, esas líneas borrosas se convierten en letras y las letras se enciman y se mezclan, las palabras se transmutan, cambian, el texto es un río, un torrente múltiple, siempre en expansión.[8]

Concluyo: la singularidad es lo único que permite perderse de la buena manera entre restos, trozos sueltos, fragmentos para intentar el deseado pasaje de la narración de a la natación: ahí donde muchos se ahogan, animarse a un estilo y partir de ahí poder hablar del amor al lazo y, por qué no, del lazo de amor.

NOTAS

1. Miller, J.-A., (2001) "Leer un síntoma". Recuperado en <https://elp.org.es/leer-un-sintoma-jacques-alain/>
2. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sínthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 133.
3. Miller, J.-A., (2008-2009) *Sutilezas analíticas*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 90.
4. Lacan, J., (1973) "Télévision", *Autres Ecrits*, París, Seuil, 2001, p. 509.
5. Lacan, J., (1984) "El Atolondradicho", *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 473.
6. Miller, J.-A., (2001) "Leer un síntoma", óp. cit.
7. Laurent, E., "¿Qué es un psicoanálisis orientado hacia lo real?". Recuperado en <http://www.jornadaseol.com/026/index.php?file=lecturas/textos-de-orientacion/que-es-un-psicoanalisis-orientado-hacia-lo-real.html>
8. Piglia, R., *El último lector*, Buenos Aires, Anagrama, 2005, p. 20. "El *Finnegans Wake* es un laboratorio que somete la lectura a su prueba más extrema. A medida que uno se acerca, esas líneas borrosas se convierten en letras y las letras se enciman y se mezclan, las palabras se transmutan, cambian, el texto es un río, un torrente múltiple, siempre en expansión. Leemos restos, trozos sueltos, fragmentos, la unidad del sentido es ilusoria".

LAZOS

El amor loco, o no tan loco

Francesca Biagi-Chai

“Sucede”, escribe André Breton en *El amor loco*, “que la necesidad natural concuerda con la necesidad humana de una manera tan extraordinaria y excitante que las dos determinaciones se revelan indiscernibles”.^[1] Breton apunta al “punto supremo” en el que todas las mujeres amadas anuncian a la mujer “locamente amada”.

“Es cualquier cosa menos amor”, dice un paciente obsesivo de la película *Contra viento y marea*, de Lars Von Triers. Sin embargo, el tema de la película es el amor entre un hombre y una mujer. Forma parte de una trilogía que el director dedica al amor en los seres buenos y puros.

Aquí, el artista no desarrolla un largo discurso psicológico sobre el amor, sino que esboza su coherencia interna, haciéndola legible y desligada del fondo discursivo. Comunica al espectador no tanto una imagen de la realidad como la lógica de lo real tal como puede ser aprehendida por el analista en las curas. El artista se une a la clínica y a la sociedad. Por eso el analista se beneficia dialogando con él. La puesta en escena provoca aquí el saber y resuena en la intimidad del espectador. Lo obliga a preguntarse hasta qué punto este real remite a una realidad de la complejidad humana que se estaría ignorando.

El tema de la película de Lars von Triers es el amor extremo, llevado hasta el sacrificio de la vida, de una mujer por un hombre. Un amor lo suficientemente loco como para conducirla a la muerte. Si el amor es esta aspiración a convertirse en Uno para corregir la desarmonía de los cuerpos que la castración simboliza y que bloquea el acceso del ser hablante al goce total, entonces el objetivo se alcanza más allá del límite, ya que desaparece en el otro. El goce fálico no limita esta aspiración, no abre el camino a los objetos de deseo “idealmente” encontrados en el ser amado, él “es” este objeto demasiado perfecto. El amor loco es, pues, el tipo de amor que no dejará ningún resquicio entre el deseo y la satisfacción, realizando así la relación sexual “que no hay”, según el célebre aforismo de Lacan.^[2]

Para Lacan, son las mujeres las que más a menudo aman locamente. Una mujer puede ir muy lejos en su amor por un hombre, en cuyo caso adquiere la apariencia de un amor infinito, ilimitado. Sin embargo, a este respecto, señala que “precisamente para la mujer no es fiable el axioma célebre de Fenouillard y, pasada la raya, está el límite: que no hay que olvidar”.^[3] Si bien el amor de una mujer va más allá de los límites de la concesión que hace de sí misma al fantasma del hombre, hay un límite, el límite de la estructura. Es en la psicosis cuando se

traspasa este límite. Por eso “una mujer solo encuentra a *El hombre en la psicosis*”.[4] Esto es lo que revela la película.

Desde el principio, la referencia a la psicosis es explícita. Los diálogos alucinatorios de Bess, la heroína, siguen el modelo del desdoblamiento de voces con el que concluye *Psicosis*, de Alfred Hitchcock, en el que el joven héroe, cuya personalidad se desdobra, habla a dos voces con la madre que lleva dentro.

Bess vive en un ambiente protestante ejemplarmente rígido, donde las leyes se aplican al pie de la letra en la más perfecta desencarnación. Esta joven ingenua y pura ama a Yann, un joven extranjero que trabaja en el mar en una plataforma petrolífera. Se casa con él. Él ha traído la música a su vida y a este pueblo, tan silencioso que ni siquiera hay campanas en la iglesia.

Bess vive su amor del mismo modo que su religión, sin misterio. Lo que guía su vida es el superyó social y religioso que le impone la voz alucinada de su madre. Bess se impregna así del discurso del Otro, cuya paradoja del deseo desconoce. La cuestión del deseo del hombre, de su marido, queda igualmente disuelta tras el discurso convencional del matrimonio y del amor. Para ella, el amor está unido al puro significante del hombre; es desencarnado. Desde este punto de vista, es ya el amor muerto de la erotomanía. No hay fantasma que vista al acto sexual. El rigor significativo se desliza en la metonimia lógica que va del hombre, a la mujer, a la boda, a la primera relación sexual, realizada en el aseo del restaurante durante la comida nupcial. Al marido, que se sorprende por la falta de romanticismo del lugar donde se produce la primera vez, la pura lógica significativa le responde: “Tómame ahora, ya que te acabo de ser entregada”. Bess equipara lo simbólico con la realidad carnal que implica, vaciado de los ensueños que dan consistencia a lo imaginario. Para ella, la presencia real es signo de amor, y cualquier alejamiento de Yann es desaparición y amenaza de muerte.

Yann vuelve al trabajo. Bess, amenazada por la despersonalización, vuelve a la forma de amor que la ha sostenido toda su vida, la presencia de su madre y el amor de Dios. Yann regresa gravemente herido, entre la vida y la muerte, y permanecerá paralizado. Pero Bess da gracias a Dios: está vivo, o más exactamente, está presente a su lado. En un primer movimiento, Yann le pide que tome un amante, porque ella es joven y él no quiere estropear su futuro. Bess no lo acepta, su amor es total. Yann, que no es puro como ella, la insta a entregarse a otros hombres para poder vivir él mismo sus deseos y fantasmas a través de otras personas.

Bess obedece a esta exigencia apremiante. Él lo es todo para ella, sin fallas. Así que busca hombres sin que ningún deseo propio intervenga en la elección. Pero el enigma del deseo de Yann separado del amor no encuentra en ella ningún eco fantasmático, ninguna coordenada para interpretarlo. En su lugar surge una interpretación delirante: Dios salvará a Yann de la muerte gracias al don que ella haga de sí misma. “No hago el amor con ellos, sino con Yann y lo salvo de la muerte”. Esta neo-significación del amor es loca porque es demasiado real, demasiado

absoluta y, por tanto, no lo suficientemente loca en el sentido común del extravío. Bess no está perdida, está rigurosamente en el Otro. El amor muerto es la respuesta de la estructura a la cuestión del amor. Desde el momento en que el delirio ocupa el lugar de la realidad, Bess ya no necesita ver a Yann ni contarle sus encuentros; todo sucede telepáticamente. Ella hace existir la relación sexual en la que la muerte subjetiva precede a la muerte real. Se presenta como una prostituta, pero no es más que el objeto desecho y precioso, caído de la separación, para Yann, del amor y del deseo. Así pues, es efectivamente *El hombre*, equivalente del Otro no barrado por su goce, lo que la mujer encuentra en la psicosis, y no un hombre en el que se encarnaría este goce.

Un hombre puede venir a este lugar a condición de que la dimensión del amor aleje la cuestión sexual y, como puro semblante, nunca esté sujeto a una contingencia, a un accidente, que lo hiciese vacilar, que lo desalojase de este lugar, que es lo que le ocurrió a Yann. Aparecería entonces el vacío de la significación fálica, desencadenando los fenómenos coextensivos del retorno de lo real forcluido de lo simbólico, donde se disuelve un imaginario sin consistencia.

El artista nos enfrenta a un amor singular, el amor en la psicosis. El psicoanalista se curte en estas modalidades neológicas del amor. Esto plantea la cuestión de la posición del analista y de la transferencia en el tratamiento de los sujetos psicóticos. ¿Basta con no retroceder ante la psicosis para orientarse adecuadamente respecto a lo real que allí se manifiesta y su relación con la realidad?

Lo que Herbert A. Rosenfeld olvidó en su libro *Estados psicóticos* es que una mujer solo encuentra a *El hombre* en la psicosis. Los casos que describe recuerdan a la historia de Bess. ¿Ha leído el artista el libro? En cualquier caso, lo real no miente. Estos casos ilustran la consecuencia de manejar la transferencia según la teoría kleiniana, en la que “el analista debe movilizar la capacidad del paciente para experimentar amor, depresión y culpa. Si este análisis es satisfactorio, el amor y el odio se vuelven menos disociados, y ambos pueden ser experimentados cada vez con mayor intensidad hacia [el analista como] un objeto único”. [5] Así, desconociendo el límite de la forclusión, el analista debe proponerse como otro del Otro para el sujeto. El otro que sabría manejar al Otro del que sin embargo depende. Responden a este imposible los *actings-out* sistemáticos y repetidos bajo la forma de una sexualidad anárquica y deslocalizada.

Una paciente esquizofrénica conducida por este objetivo de transferencia al borde de tener que dar cuenta de una emoción de amor se ve inmediatamente amenazada por un estado de confusión. Se acerca a esa zona peligrosa para el sujeto psicótico donde la llamada al significante no tiene eco. Esto no distrae al analista del deseo imposible de hacer surgir lo que nunca ha sido simbolizado: “Comenzó a exigirme que la reasegurara y le brindara cariño constantemente, y me mostró en las sesiones que cada día se sentía menos capaz de cuidarse a sí misma. [...]. El análisis confirmó [la] inhibición sexual”. [6] Y, sin embargo, la paciente obede-

ció la petición y habló cada vez más de sexo, y leyó “libros que la estimulaban sexualmente, y después de un año de tratamiento me contó que se pasaba las horas hamacándose”,[7] lo que Rosenfeld no dejó de interpretar con la clave fálica como equivalente a la masturbación. Continúa inclinándose en esta dirección: “Sus sentimientos positivos hacia mí en la transferencia se estaban volviendo más fuertes y al mismo tiempo más conscientes. A esta altura del tratamiento comenzó a realizar un *acting-out* excesivo con numerosos hombres, a quienes conocía generalmente en un club donde tenía oportunidad de bailar”.[8] En varias ocasiones atacó a su analista: “Le voy a romper la cara”.[9] Decía que él le había salvado la vida y la había vuelto loca. “Su conducta, que ella denominaba ‘amor loco’, tenía como característica la experiencia simultánea de atracción y de envidia”.[10] “Confesó que estaba locamente enamorada de mí, y que yo era el único hombre con quien quería casarse”.[11] En efecto, podríamos decir que ella intenta ligar a un hombre con *El hombre*, encontrar en la persona del analista el *partenaire* ideal que Bess encontró en Yann antes de la catástrofe. La paciente, sin embargo, se limita a responder a la oferta imposible que se le hace, pues se le propone y se rechaza a la vez. ¿Intenta el analista volverla neurótica? ¿No es este fantasma de reparación la que lo mantiene en esta posición insostenible y peligrosa tanto para sus pacientes como para sí mismo?

Por el contrario, el deseo del analista más allá de su fantasma es lo que, en la orientación lacaniana, responde a la clínica del Otro que lo real barra. Se cierne el real en juego, se identifica y reduce el goce que condensa, pero no se interpreta, puesto que constituye el último escollo que el sentido no puede reabsorber. La estructura no se corrige, pero el sujeto adquiere un saber hacer con lo que reconoce como su característica. Las coordenadas de lo real son particulares, y ningún recurso a una supuesta función normalizadora de la sexualidad puede regularlo. Cualquier intento de normalización resulta forzado, y produce *actings-out* que actúan como resistencia última a la singularidad del ser, la aparición en la escena de lo visible de las coordenadas del síntoma de las que el sujeto está excluido.

La sexualidad y el amor están ligados de manera singular para cada uno de nosotros. Tomar esto en serio nos permite, por el contrario, volver legible la modalidad individual según la cual este anudamiento se produce o fracasa. El sujeto puede saber algo al respecto. Un saber sobre esta particularidad ayuda al sujeto psicótico a protegerse de los rigores del superyó social, que ignora las vicisitudes de la ausencia de significación fálica. La transferencia se articula aquí a esta consideración de lo real de la forclusión. A partir de entonces, el analista se convierte en el secretario, el destinatario de lo impensable para que, en este lugar donde lo real es acogido, el paciente trabaje para modificarlo. Esto no implica su desaparición, sino su fijación residual. El analista seguirá siendo el garante de la diferencia que es el goce del sujeto en la medida en que permanezca privado, a diferencia del dar a ver que surge en los pacientes de Rosenfeld.

Recibo a una joven cuya psicosis se desencadenó cuando su marido se volvió impotente a consecuencia de una diabetes grave. “Su” hombre se disoció de *El hombre* como completo

para ella; una hipocondría y fenómenos elementales la invadieron. Codicia a todos los hombres porque se siente llamada por todos ellos. Para ella, estando el falo localizado en el órgano real, la desaparición de la función del órgano conduce a la muerte del hombre y, por tanto, de la mujer. Los *actings-out* ante este fallo en el Otro la conducen a la analista. Se introduce compulsivamente diversos objetos en su sexo antes de dormirse. Esto calma las percepciones delirantes y los fenómenos elementales. Acoger este fuera de sentido, esta extrañeza tan sorprendente para ella como para los demás, que no resuena con nada conocido, constituye el principio de un deseo de saber. Para la analista, no hay ningún sentido que buscar. No obstante, la analista acompaña su descubrimiento: la disociación entre *El hombre sin fallas* y un hombre de carne. En esto consiste su real. Es una neo-significación, una especie de pequeño delirio que condensa un goce desreglado. La hipocondría ha cesado, así como los fenómenos elementales. Fijada a este lugar de sinsentido, ella ha operado, como equivalente de un fantasma, su “rareza humana”, como dice. El hecho de contarse entre los demás le abrió el camino a su discurso sobre el amor, que despliega en el análisis y que pone fin a los “actos inmotivados”.

Para esta otra joven, de cuyo caso informé bajo el título “El amor como *sinthome*” en *La lettre mensuelle*, el análisis es lo que le ha permitido dar sustancia al significante “mujer”, que vale para ella como Ideal del yo. Gracias a ello, ha podido amar a un hombre, están a punto de casarse, va a elegir el vestido. Está allí, sola, en el centro comercial, mientras que las demás están todas acompañadas de otra mujer, una madre, una amiga, una consejera. Las vendedoras no la ven, ella es transparente, al borde de la despersonalización. Le dije entonces que las vendedoras no eran psicólogas, y que podía hacer concesiones a cierta costumbre que, al parecer, exige que no elijas sola tu vestido de novia: ¡uno se pregunta por qué! Pero, ¡en fin! Consintió a ello y volvió contenta de haber elegido uno, aunque no se pareciera en nada al que había querido en un principio. Esta vez estaba acompañada, dijo triunfante; una compañera de oficina, libre esa tarde después del trabajo, había aceptado la propuesta. No es muy romántico, como dice Yann a Bess en los aseos del restaurante.

No interpretar el formalismo con el romanticismo, o lo fuera del falo con la clave fálica, es dar cabida a este imaginario insólito. Se trata, sin embargo, de su real, y esto permite inscribirlo en una cadena en la que el amor loco caracteriza todos los amores y cada uno al mismo tiempo.

Traducción: Lore Buchner

* Traducción del texto “*L’amour fou, o pas si fou que ça*” que se encuentra en *Quarto, revue de psychanalyse*, n.º 78, ACF en Bélgica, febrero de 2003, pp. 33-36. Publicado con la amable autorización de la autora.

NOTAS

1. Breton, A., *El amor loco*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 32.
2. Lacan, J., “El atolondradicho”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 518.

3. Lacan, J. "Televisión", *Otros Escritos*, óp. cit., p. 566.
4. *Ibíd.*
5. Rosenfeld, H., *Estados psicóticos*, Buenos Aires, Ediciones Horme, 1988, p. 240.
6. *Ibíd.*, p. 243.
7. *Ibíd.*, p. 247.
8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*, p. 249.
10. *Ibíd.*
11. *Ibíd.*, p. 248.

LAZOS

Quererla tanto

Andrés Romero

Lector, te propongo un pacto. Vamos a conversar sobre un amor loco, porque el tema se ha ido desplegando por diversos senderos, y mucho me temo que, sin tu ayuda, me pierda en ellos.

Es que los ejemplos abundan, y entonces un mar de nombres se transformó en un desfile en mi cabeza. Anna Karenina, *Misery*, Ofelia, Lolita, Alejandra, que esperaba en el Parque Lezama de *Sobre héroes y tumbas*... cada nombre venía de la mano de tantos otros que casi me extravío en la multitud. Hasta que el eco de una frase leída ya hace tiempo, me detuvo: “[...] algo tan inmenso como la invención de la imprenta había nacido del más individual y parcelado de los deseos, el de repetir y perpetuar un nombre de mujer”.^[1]

Con la frase vino un nombre, y entonces un camino.

Glenda

Si Lacan hizo de Marguerite Pantaine su Aimée, que presumiblemente no al azar se traduce a nuestro idioma como Amada, por qué no tomar de Cortázar la querida que da nombre al cuento “Queremos tanto a Glenda”.

Lector, no caigas en el error de pensar que, al hablar de un amor loco, pongo la locura a cuenta de una mujer. Glenda en esta historia no es más que un nombre, es decir, una ausencia. Pero es alrededor de esa ausencia imprescindible que se arma la trama.

¡Pero no vayamos tan rápido! Te propongo que empecemos este recorrido pasando por la ópera. Suena *Rigoletto*.

<i>La donna è mobile</i>	La mujer es voluble
<i>qual piuma al vento</i>	como pluma al viento
<i>muta d'accento</i>	cambia de palabra
<i>e di pensiero.</i>	y de pensamiento.
<i>Sempre un amabile</i>	Siempre un agradable,
<i>leggiadro viso,</i>	hermoso rostro,
<i>in pianto o in riso</i>	en llanto o en risas,
<i>è menzognero.</i>	es engañoso.

Tomemos de esta aria solo dos palabras: voluble y engañoso. ¿Cómo es que Verdi caracteriza así a una mujer, cuando, es su Seminario sobre la angustia, Lacan dice de ella que es más verdadera y más real? Sin embargo, algunos años antes en su conferencia “La significación del falo”, enuncia: “[...] es por lo que no es que ella quiere ser deseada al mismo tiempo que amada”. [2]

Más adelante en sus desarrollos, Lacan formulará su famoso axioma “La mujer no existe”. En una clase del Seminario ... o peor que no tomaré aquí, pero que recomiendo leer, que J.-A. Miller tituló “La *partenaire* desvanecida”, desarrolla con precisión lógica, utilizando sus operaciones, la demostración de que es imposible escribir la relación sexual.

Aquí entra Cortázar. El escritor nos muestra en su cuento la locura a la que puede llevar querer hacerla existir.

Del comienzo del cuento, Lector, que tal vez no leíste, tomemos un fragmento: “[...] el hombre o la mujer en su butaca, acaso una palabra para excusarse por llegar tarde, un comentario a media voz que alguien recoge o ignora, casi siempre el silencio, las miradas vertiéndose en la escena o la pantalla, huyendo de lo contiguo, de lo de este lado. Realmente era difícil saber, por encima de la publicidad, de las colas interminables, de los carteles y las críticas, que éramos tantos los que queríamos a Glenda”. [3]

El hombre, la mujer, la contigüidad, la pantalla, y de repente, una solución para escribir el conjunto: “éramos tantos los que queríamos a Glenda”. [4]

Sigamos un poco más: “Llevó tres o cuatro años y sería aventurado afirmar que el núcleo se formó a partir de Irazusta o de Diana Rivero, ellos mismos ignoraban cómo en algún momen-

to, en las copas con los amigos después del cine, se dijeron o se callaron cosas que brusca-mente habrían de crear la alianza, lo que después todos llamamos el núcleo y los más jóvenes el club. De club no tenía nada, simplemente queríamos a Glenda Garson y eso bastaba para recortarnos de los que solamente la admiraban”.[5]

Te pregunto, Lector, este grupo que vemos conformarse, ¿es una masa? Recordemos lo que Freud planteó como lógica de ese agrupamiento. Reducidamente, cada uno se identifica al líder y, entonces, todos se identifican entre sí.

Es cierto que el grupo se conforma en torno a Glenda, pero ¿cuál es la amalgama oscura que lo edifica?

“Ya para entonces nos conocíamos, muchos nos visitábamos para hablar de Glenda. Desde un principio Irazusta parecía ejercer un mandato tácito que nunca había reclamado, y Diana Rivero jugaba su lento ajedrez de confirmaciones y rechazos que nos aseguraba una autenticidad total sin riesgos de infiltrados o de tilingos”.[6]

Es un detalle que tiene importancia para nuestro tema. No se trata solo de quererla, se trata de ser los que más la quieren.

Pero la cosa sigue: “Diana fue la primera en hablar de misión, lo hizo con su manera tangencial de no afirmar lo que de veras contaba para ella, y le vimos una alegría de whisky doble, de sonrisa saciada, cuando admitimos llanamente que era cierto, que no podíamos quedarnos solamente en eso, el cine y el café y quererla tanto a Glenda”.[7]

Lacan habla sobre el sacrificio a los Dioses oscuros. Sin embargo, creo que este caso admite, Lector, una diferencia. No se trata de hacer de la actriz una prenda a sacrificar, sino de erigirla a ella misma en el lugar de la Diosa. Si seguimos leyendo, encontramos: “Solo contaba la felicidad de Glenda en cada uno de nosotros, y esa felicidad solo podía venir de la perfección. De golpe los errores, las carencias se nos volvieron insoportables”.[8]

Hago aquí un paréntesis. Pareciera, Lector, que te preguntás si este camino que seguimos será útil. Tenemos que conversar sobre amores locos, no lo olvidemos, pero ¿acaso vale hablar de un fenómeno tan común como la idolatría de una estrella de cine? Nuevamente te pido indulgencia, Lector. Verás que la trama tiene un *twist*.

Volvamos a nuestro cuento. ¿De qué se trata la misión? Te lo resumo. Habrá que limpiar cada aparición de Glenda en la pantalla de las más mínimas imperfecciones, una suerte de purificación.

Coincidirás conmigo, Lector, conmigo en que nunca en esta historia se trata del amor DE Glenda. Hasta aquí se trata del amor A Glenda. Sin embargo, en este punto se trata de otra

cosa, se trata de hacer de ella un objeto “exactamente idéntico al deseo”. ¿No te resuena la frase que Lacan introduce en su seminario sobre los cuatro conceptos? Porque quiero en ti más que tú, el pequeño objeto *a*, te mutilo...

Empezamos escuchando a Verdi, con su *La donna e mobile*. Y en este punto, digamos que todo el esfuerzo del laborioso grupo de seguidores es el de inmovilizarla. Es el esfuerzo de la condición fetichista del amor.

También escuchamos en la famosa aria lo “engañoso” que se adscribe al semblante femenino. En definitiva, si Lacan habla de la mujer como más real, es porque hay algo en ella que no se deja inmovilizar, es decir, que escapa tanto al congelamiento de la imagen como a la muerte que introduce la palabra. Cuando se habla de una mujer, sigamos a Lacan, se la “dice mujer” (*se la dit femme*), se la difama. Es por la estructura misma, y esto es lo que Lacan desarrolla en sus fórmulas, que hay algo del lado femenino que se enlaza a lo indecible. Podemos decir que Rigoletto “difama” a la *donna*, en tanto que considera engaño, fingimiento, aquello que ella tiene de indecible. Podemos pensar también lo que la vertiente del engaño y el fingimiento trajo como consecuencia para los tratamientos de los síntomas histéricos antes de la invención freudiana... Pero no tomemos ahora este desvío.

Lo que Lacan ubica como el modo de goce propiamente femenino es precisamente la relación a ese indecible, entonces, podemos leer en el cuento el revés de la idolatría: es el horror.

Aquí la historia precipita hacia su final.

“Queríamos tanto a Glenda que le ofreceríamos una última perfección inviolable. En la altura intangible donde la habíamos exaltado, la preservaríamos de la caída, sus fieles podrían seguir adorándola sin mengua; no se baja vivo de una cruz”.[9]

Esta última frase del cuento recuerda lo que Lacan plantea a la altura de “Radiofonía” sobre el cadáver y que es un significante.

Lector, nosotros también finalizamos nuestro recorrido. ¿Hemos aprendido algo de la locura de este amor?

Eso queda de tu lado. Del mío, espero haber podido ser claro en mi intento. No se trata de analizar un cuento (que es también una forma de mutilación), sino de haberlo traído como una parábola.

Tal vez sirva para pensar lo que se esconde en algunos casos que no siempre terminan en tragedia, pero sí entrañan sufrimiento. Esos en los que se LA quiere tanto.

NOTAS

1. Cortázar, J., *Queremos tanto a Glenda*, Buenos Aires, Alfaguara, 2013, p. 24.
2. Lacan, J., (1958) "La significación del falo", *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 674.
3. Cortázar, J., *Queremos tanto a Glenda*, óp. cit., p. 17.
4. *Ibíd.*, p. 17.
5. *Ibíd.*
6. *Ibíd.*, p. 19.
7. *Ibíd.*, p. 20.
8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*, p. 26.

LAZOS

El erotismo permite al deseo condescender al amor

Mónica Torres

Me permito tomar este título de un hallazgo de Fabián Fajnwaks, en un comentario en una clase mía –en el marco del Seminario de *Enlaces*–,[1] que se había titulado: “D. H. Lawrence, el inicio de una erótica femenina para ambos sexos”. [2] El comentario de Fabián es una variación del aforismo lacaniano: “El amor permite al goce condescender al deseo”. [3]

Volveré hoy sobre D. H. Lawrence, un adelantado a su tiempo, que en la Inglaterra victoriana sufrió la censura que lo llevó al exilio y también a una muerte temprana a los 45 años. Fue contemporáneo de Freud y no de Lacan y, sin embargo, sus ideas reflejadas en sus novelas están mucho más cerca de las de Lacan en *Aun* que de los problemas de Freud con la femineidad. Es por eso que los ingleses, que soportaron a Freud, no toleraron a Lawrence, quien murió de tuberculosis en condiciones muy tristes, lejos de su país en Francia.

Ver la película *El amante de lady Chatterley* en Netflix removi6 en mí, inmediatamente, toda una historia. El final de la novela no es tan feliz y optimista como se ve en el film, este resulta un poco edulcorado para el sufrimiento que los amantes tuvieron que atravesar. Entonces fui a buscar en mi biblioteca; ah6 estaba *El amante de lady Chatterley* de la editorial Bruguera de 1980. [4]

En varias novelas, el autor se ocupa no solo del goce femenino, sino del goce y el amor de los hombres que quieren ir m6s all6 del goce f6lico. Estos hombres son los 6nicos que les pueden resultar atractivos a las mujeres que est6n en esa posici6n, que tampoco son tantas. Pero as6 son las hero6nas y los h6roes de Lawrence. 6l lleg6 al erotismo femenino, y tambi6n a un erotismo masculino que no es el freudiano, no es el de las condiciones de amor o de goce que se lee en Freud. Se trata de un goce m6s all6 del falo del que no pudo decir mucho.

All6 donde Freud se detuvo –en el oscuro misterio del goce femenino–, Lawrence se adelant6. Se adentr6 en la cuesti6n del goce femenino y en el amor de una mujer de cierta alcurnia y el guardabosque de su marido. Una mujer casada con un rico, una honorable mujer casada que se atreve a vivir un goce que la hace mujer.

Hay diferencia de clases entre los tres personajes: ella, su marido y su amante. Ella pertenec6a

a una familia acomodada, pero intelectual y liberal. Había estudiado en Dresde y tuvo que volverse poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial.

En Alemania, había tenido relaciones sexuales: había conocido a estudiantes alemanes, que murieron rápidamente en la guerra, y ella los había olvidado. La novela es de 1928, pero la trama es un poco anterior.

El marido de *lady* Chatterley pertenecía a una clase más alta que ella, era un aristócrata. Constance, *lady* Chatterley, pertenecía a una intelectualidad acomodada. Él era más provinciano y más tímido. Su padre tenía otras preocupaciones, sobre todo, cuidar su posición; no le importaba tanto la educación de sus hijos. Lo que temía esa clase era el racionamiento y la escasez de azúcar. A Clifford, el marido, todo le resultaba un tanto ridículo y ajeno hasta que muere su hermano mayor que era el heredero lógico. Entonces se da cuenta de que, cuando muriera el padre, él iba a ser el heredero.

La familia Chatterley había vivido siempre encerrada en sus privilegios en un castillo en la localidad de Wragby. Clifford se enamora –digámoslo así– y ama todo lo que puede amar un hombre como Clifford a Constance. Todo ocurre bastante rápido entre ellos porque él necesita tener un heredero y ella, que es muy joven, de alguna manera, en un comienzo se entusiasma con él.

Lord Clifford es reclutado para la guerra apenas se casan y vuelve lisiado. Al principio, Constance se encuentra muy dedicada a él por su enfermedad. Pero, al poco tiempo, se da cuenta de que, en realidad, él estaba inmerso en una lógica fálica ya antes de la guerra, antes y después del accidente que lo deja parálítico. En todo caso, él se ocupa, fundamentalmente, de la lógica fálica en todos los sentidos de la palabra. Entonces, ella empieza a buscar en la naturaleza. La idea de la naturaleza ligada a la erótica era una idea bastante común en los intelectuales de principio del siglo xx en Inglaterra.

Hay que decir también, que Lawrence hace una extensa reflexión sobre los efectos de la deshumanización que vienen junto con la modernidad y la industrialización –se conoce la importancia de Inglaterra en la Revolución Industrial–, y que van contra la vida, frente a la espontaneidad de la naturaleza y de la sexualidad que él reivindica. Por otra parte, él fue condenado a una censura absoluta porque fue tomado por pornógrafo.

La novela tiene pasajes que pueden parecer pornográficos –para alguien que sea un lector que no hile muy fino–. La censura le significó irse del país porque para él la censura era igual al exilio, del que dice que fue voluntario, lo llama “peregrinación salvaje”; me pareció un término precioso. Esta “peregrinación salvaje” terminó en una muerte prematura.

En realidad, creo que se adelantó a su tiempo y que también hay una posición en su defensa

del goce femenino que solo es posible para un hombre que no esté paralizado por el falo. De hecho, Oliver Mellors, el amante, es llevado por ella a encontrar otra forma de poseerla que no esté totalmente determinada por el deseo fetichista del hombre.

Él comienza esa relación de un modo fálico, pero ella se decepciona, lo que hace que él renuncie, de algún modo, a ese goce para experimentar ese Otro goce que ninguno de los dos había conocido hasta ese momento. Es la entrada de otra erótica en la Inglaterra de principios del siglo xx. La palabra que usa Lawrence para hablar de hasta dónde llega ella con él es “arrobamiento”. “Arrobamiento” no es cualquier palabra, la usa Lacan y es el origen de El arrebató de Lol V. Stein.

La rigidez de *lord Clifford*, como decía, estaba antes y después de que él quedara paralítico. Él no accede –ni antes ni después– a un goce al que ella lo invita y que está más allá de su parálisis. Cosa que, por supuesto, él no entiende. Su poderío sobre sus sirvientes se extiende a su mujer, aunque no logra ejercerlo con ella. Ella se rebela, entre indignada y triste, cuando él la rechaza durante las reuniones que tiene con hombres que gozan del dinero y de sus propiedades que incluyen, por supuesto, a los mineros y a las mujeres.

Es entonces que ella sale al bosque a buscar consuelo en la naturaleza y se encuentra con otra clase de hombre. El guardabosque es un hombre educado y serio que ha sufrido por amor. Connie –apodo de Constance– encuentra un día la cabaña que, por supuesto también le pertenece a ella, donde vive él. Al principio, él la llama todo el tiempo “vuestra señoría” y luego comienzan a acercarse tiernamente; ella le pide una llave de la cabaña, él se la da, ella toma la delantera. Más tarde va a aparecer el erotismo. En un principio, él va a proceder como un hombre cualquiera, pero se da cuenta de que así la va a perder. Accede entonces a ese Otro goce, ese goce en plus –suplementario, no complementario– que ella le exige, casi sin saberlo, con el cuerpo.

Voy a transcribir algunos pasajes de la novela que realmente son increíbles porque parecen tomados de Lacan. Voy a empezar con lo que le pasa a ella una de las primeras veces en que ellos tienen sexo: “Ella permaneció con las manos inertes sobre el cuerpo forcejeante del hombre. Aun haciendo lo que podía, su espíritu parecía contemplar aquello desde lo alto de su cabeza y le parecieron ridículas las acometidas de que él la hacía objeto con sus ancas y le pareció grotesca aquella angustia de su pene por alcanzar su pequeña crisis evacuadora. Si esto era el amor, este brincar ridículo de nalgas y el agotamiento del pobre e insignificante penecito húmedo, ¿ese era el divino amor? Los modernos tenían razón en definitiva al despreciar la pulsión porque aquello era una pulsión. Qué verdad era, como decían algunos poetas, aquello de que el Dios que creara al hombre debió tener un sentido del humor siniestro cuando le creó como un ser razonable, pero forzándolo a la vez a adoptar esa postura ridícula y empujándola con una violencia ciega a esa función también ridícula. Los hombres despreciaban el

acto de la copulación y, sin embargo, lo hacían”.

Ella no tiene ningún sentimiento y él se da cuenta. Le dice: “Hoy estabas ausente”. Y ella comienza a llorar. Él le pregunta qué le pasa y ella le responde “que yo no te puedo amar”. Pero él increíblemente capta algo más. Y entonces, cuando él está por vestirse y retirarse, ella le dice que por favor no se vaya del cuerpo de ella. Él intenta una segunda vez. Ahí la cuestión cambia por completo. Dice Lawrence: “Suavemente, con aquella maravillosa caricia como desmayada del puro deseo tierno de sus manos, suavemente la fue frotando, el repecho sedoso de sus ijares hacia abajo y abajo, pasándole por entre las cálidas nalgas más y más cerca del foco ardiente de su ser. Ella sentía la llamada de su deseo, tierno, sin embargo, y que ella misma se fundía en la llamada. Se dejó llevar. Sintió cómo su pene se empinaba contra ella con una silente fuerza asombrosa y decisión, y se dejó llevar por él. Se entregó con un estremecimiento como de muerte, quedándose toda abierta para él. Y Dios, ¡qué crueldad hubiera sido si él no se hubiese mostrado tierno con ella en ese instante porque ahora se hallaba toda abierta para él y desamparada! Y le pareció que ella misma era como un mar, solo oscuros oleajes que se elevaban y retiraban. Retirándose con una gran tumefacción, de modo que lentamente su oscuridad entera se ponía en movimiento como si ella fuese el océano ondeando en su oscura masa callada. Y muy abajo, dentro de ella, sus profundidades se partían y rodaban separadamente con dilatadas ondulaciones que se alejaban remotamente y en lo más ardiente de su ser [...], hasta que súbitamente con un suave estremecimiento convulso el ardor de su plasma entero quedó conmocionado y supo que aquella conmoción era el consumarse de sí misma y se quedó ida. Se quedó ida, extinta y renacida: una mujer”.

Me dirán si esto no se parece mucho a lo que Lacan dice sobre la posición femenina. Y aquí, D. H. Lawrence describe: “Y en su corazón se le despertó entonces a ella una admiración insólita por él. ¡Un hombre! ¡El poderío extraño de la masculinidad encima de ella!”

Cuando ella le pide palabras de amor, él le contesta: “Amo la forma como puedo adentrarme en ti. Es algo que lo cura todo, la forma en que puedo adentrarme en ti. Amo el que te hayas abierto para mí, amo el haber entrado en ti de esta forma”. Se trata aquí de que no es el amor el que conduce al erotismo, sino el erotismo el que conduce al amor. En este acercamiento tan fundamental entre *lady* Chatterley y Oliver Mellors, Lawrence es explícito en su descripción del sexo, pero nunca pornográfico.

También están las ideas políticas que no son sin la revolución misma de las costumbres sociales y sexuales, porque no van las unas sin las otras. Finalmente, todas estas cuestiones de las clases sociales se borran en el encuentro entre los cuerpos y llegan al amor precisamente por el erotismo de los cuerpos.

En cambio, para Clifford, se trata absolutamente de otra cosa. Se da cuenta de que tiene que tener un heredero y como está parálítico no lo va a poder tener. Entonces, propone algo muy

humillante para ella: le ofrece que tenga un hijo con otro hombre, pero con uno de una clase social parecida a la de él para que todos crean que es hijo de ellos. Si ella lo hacía delicadamente y con el hombre que debía, él se haría el tonto.

Este pacto que le pide el marido la desespera y lo que ocurre es que queda embarazada de Oliver. Ella entra verdaderamente en un desprecio absoluto por la clase social y por lo que el marido representa. Va directamente a su marido y le cuenta que está embarazada y que el bebé es del guardabosque. Clifford inmediatamente echa al guardabosque, pero tampoco quiere quedarse con ese hijo porque no es de alguien que pertenezca a su misma clase social.

Finalmente, la novela termina con una carta de Oliver hacia ella cuando todavía están separados: "Muchas palabras porque no puedo tocarte. Si pudiera dormir rodeándote con mis brazos, la tinta se quedaría en el tintero. Podríamos ser castos juntos igual que juntos fornicar. Pero tenemos que estar separados un tiempo y supongo que en realidad es lo más prudente. Si al menos pudiera estar seguro... No importa, no importa, no nos desesperemos. Confíemos en la llamita y en el dios innómine que la protege para que no se extinga. No te preocupes por Clifford si no sabes nada de él. Realmente no te puede hacer nada. Espera, lo que querrá es deshacerse de ti, finalmente, arrojarte. Si no es así, nos arreglaremos para vivir alejados de él. Al final querrá vomitarte como algo abominable. Ahora ni siquiera puedo dejar de escribirte, pero una buena parte de nosotros está unida y solo podemos sustentarnos en ella y orientar nuestros rumbos para que pronto se encuentren. John Thomas le dice buenas noches a *lady Jane* un poco decaídamente, pero esperanzado de corazón".

John Thomas y *lady Jane* es como ellos llamaban a sus genitales en el juego sexual. Ese es el final de la novela.

BIBLIOGRAFÍA

- *El amante de lady Chatterley (Lady Chatterley's Lover)*, Laure de Clermont-Tonnerre, Reino Unido, 2022.
- Lawrence, D. H., (1928) *El amante de lady Chatterley*, Barcelona, Bruguera, 1980.
- Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Barcelona, Paidós, 1975.
- Lacan, J., (1965) "Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein", *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 209-216.

NOTAS

1. Seminario del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia – *Enlaces*, CICBA.
2. Torres, M., "D. H. Lawrence, el inicio de una erótica femenina para ambos sexos", *Revista Enlaces. Psicoanálisis y Cultura*, n.º 29, Buenos Aires, Grama, 2023.
3. Lacan, J., (1962-1963) *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
4. Lawrence, D. H., (1928) *El amante de lady Chatterley*, Barcelona, Bruguera, 1980.

LAZOS

El amor en los tiempos de la inteligencia artificial

Adriana Fanjul

Desde hace tiempo, las tecnologías se enraízan en la intimidad de nuestras vidas. Saben de nuestros gustos y vacilaciones, de nuestras necesidades y preferencias que sin ruborizarnos consultamos en *Google* o le pedimos a *Siri* o *Alexa* que nos lo diga. Lejos quedó la idea de considerar a los universos digitales como distantes; por el contrario, habitamos “universos híbridos”[1] en los que la inteligencia artificial (IA)[2] está presente de forma silenciosa en nuestros actos cotidianos[3] –desde el *e-mail*, los audios 2x de *WhatsApp*, la geolocalización, el *Chat-GPT* y hasta las formas más disruptivas que conocemos como *metaverso*[4]–. La *algoritmiación* y digitalización marcan el pulso de nuestros días y comandan las nuevas maneras de hacer lazo incidiendo inevitablemente en los modos que adopta el goce. Transformaciones que no pueden dejar indemne al amor.

Desde siempre, cuando la certeza del amor se impone aspira a la ilusión de que dos puedan hacer uno. Basta recordar el mito del andrógino[5] que atraviesa nuestra cultura y da forma a la idea de complementariedad amorosa (alma gemela, media naranja). Conexión perfecta –para tomar un término más acorde a la época– que alcanza en los avances de las tecnologías digitales un terreno fértil para desplegar y sostener la promesa de producir, a partir de combinaciones de algoritmos, relaciones amorosas “sin fallas” que al ritmo de las pulsaciones digitales permita creer anular el desencuentro estructural, la no complementariedad.

El algoritmo del amor

No se ama a cualquiera, no hay posibilidad de elección. “El amor –dirá Lacan– es ese imaginario de cada ser hablante que lo une tan solo y no al azar a cierto número de personas”.[6] Todo amor se produce por una determinación que responde a un programa previo que condiciona para cada sujeto la fórmula del enamoramiento (condiciones, marca singular que insiste en escribirse de la misma manera una y otra vez), punto enigmático que excede a quien ama. *Automaton* necesario, pero no suficiente, que no se deja atrapar tan fácilmente por los patrones matemáticos que los desarrolladores de código llevan al extremo en el afán de que el algoritmo

mo del amor resulte infalible.

Hay *dating apps* para todos los gustos, desde la edad y el tipo de relación buscada hasta alguna característica orientada a un “nicho” (comunidad, *hobby*, etc.). Si bien *Tinder* lidera el mercado de *apps* de citas, hay otras similares que los usuarios combinan o alternan entre sí. *Happn*, *OkCupid*, *Badoo*, *Bumble*, *Facebook dating*, entre las más populares; también están *Grindr* (hombres *gays*), *Her* (mujeres LGBTQ+), *Green Lovers* (ecológicos), *Elite Singles* (educación superior y perfil de *LinkedIn*), *Heybaby* (quienes quieren tener hijos), *Dating for Muggles* (*fans* de *Harry Potter*), entre otras.

Más allá de algunas diferencias entre ellas, las *apps* de citas diseñan una suerte de catálogo de candidatos de fácil acceso en los que se puede navegar y “elegir” con un simple *swipe*.^[7] Cada perfil cuenta con información básica de los usuarios, algunas imágenes personales y un párrafo de presentación donde explicitan el tipo de relación buscada, las pretensiones y hasta afinidades políticas. Si bien el objetivo principal es la búsqueda de contactos sexo-afectivos, este no es excluyente. Generalmente todas estas *apps* pueden vincularse con cuentas de *Instagram* y *Spotify* que no solo aportan mayor información a los interesados, sino que retroalimentan el aprendizaje automático (*machine learning*) del algoritmo que se encuentra detrás de estas *apps*. Se “customiza la demanda”,^[8] a partir de patrones medibles y predecibles se procesan los datos recogidos (cotejo de perfiles, tiempo de permanencia en ellos, geolocalización, intereses afines, etc.) y se aplica un análisis por agrupamiento (*clusters*) que comanda las sugerencias dadas a cada usuario. Se sustituye el azar por la compatibilidad y se reduce la singularidad a la personalización de los gustos, rebajando –en el mismo movimiento– el amor a un producto del mercado.

La “elección consumista” pasa a ser “el principal vector”^[9] en la subjetividad contemporánea alimentando la fantasía de la tienda global. “Capitalismo emocional”^[10] llevado al extremo que revela que detrás de las *dating apps* no solo hay algoritmos, sino un “mercado sexo-afectivo”^[11] rentable. A tal punto que todas estas *apps* cuentan con su versión *premium* con un costo mensual que permite mayor visibilidad al usuario.^[12] Una suerte de inversión mensual para alcanzar el *match* perfecto.^[13] Éxito de la estrategia capitalista en detrimento del amor.

Del verso al metaverso

Hasta no hace mucho tiempo, apenas unas décadas atrás, la mayoría de las parejas se formaban en ámbitos comunes como la universidad, el trabajo, bares o fiestas, o bien, por algún “Cupido amigo” que mediaba la presentación. El cuerpo, el tiempo y el decir amoroso (“hacer el verso”) parecían insustituibles; sin embargo, a partir del surgimiento de internet, la forma

de conectar con otro y eventualmente encontrar pareja ha ido evolucionando de forma tan vertiginosa como la inmediatez de lo *online*: desde la conexión *Msn* hasta la tendencia actual del *online dating* que ha pasado de ser algo marginal a ser una manera –sino la más habitual– de encontrar pareja. Pasaje de lo presencial a lo virtual, aunque no exclusivamente.

Hoy en día priman las conexiones rápidas, mediatas y muchas veces efímeras como patrón relacional. Los *chats* breves e instantáneos se destacan como modo de conexión.

“La experiencia emocional de la modernidad conectada”, [14] si bien no anula el lazo amoroso, favorece las relaciones “líquidas” [15] con poco o nulo compromiso emocional. La propia estructura de las *apps*, al proponer todo el tiempo perfiles nuevos, habilita a mantener contactos múltiples en tanto siempre habrá candidatos más afines por llegar, [16] eternizando la búsqueda. Resuena en los consultorios la naturalización del *ghosting* [17] o “clavar el visto” como prácticas comunes. Por otra parte, aun cuando la conexión prospera, prevalece la negativa a formar lazos, el sexo casual o incluso virtual se imponen.

En esta línea, el capítulo *Hang the DJ* [18] de *Black Mirror*, cuyo foco está puesto en las *apps* de citas, no solo es una suerte de recreación ficcional de las citas contemporáneas y de la incidencia del *match* en las relaciones de pareja, sino también una anticipación del *metaverso* donde los protagonistas resultan ser simulaciones dentro de un programa de *software* que recrea –al unísono– miles de versiones diferentes de alguien y la pareja potencial para garantizar la compatibilidad entre sí. Si bien aún no existe este desarrollo tecnológico como tal, la ciencia ficción y ciertos proyectos empresariales avizoran una experiencia *transhumana* que prescindan del cuerpo, transformándolo casi en “un dispositivo obsoleto”. [19]

“No sos vos, es Tinder...” [20]

Con esta expresión Joaquín Linne titula a un exhaustivo estudio sobre las *apps* de citas; me sirvo de ella desde otra perspectiva, en tanto –más allá de los éxitos económicos e incluso de las estadísticas que dan cuenta de la conformación de parejas– deja entrever aquello que insiste y que ningún algoritmo puede programar.

Es de destacar que la programación del *software* no es una cuestión meramente técnica; si bien los algoritmos que guían estas *apps* son fórmulas decisionales, estas se basan en una serie de tópicos diseñados y seleccionados por personas; por tanto, cargan con la marca de su creador. Como señala C. Aranda, [21] por más perfectible que sea, “La IA nunca a superará a la estupidez humana”, [22] contundente manera de señalar que la codificación se encuentra sesgada. Por un lado, no escapa al fantasma del programador, a sus vacilaciones, intereses y categorías; por otro –tal como plantea Ubieto–, por más perfecta que se proponga, reduce la

experiencia subjetiva a la experimentación intentando anular que siempre habrá algo del sujeto no programable. No hay el código universal que nos asegure el éxito de las relaciones, eso es “lo auténticamente humano”. [23]

En el intento de subsanar este fallo, el desarrollo tecnológico ha llevado la codificación al extremo creando nuevas aplicaciones –*Teaser AI, Iris dating, Blush AI, Juliet Matchmaker* [24]– basadas íntegramente en IA, siguiendo el modelo del *ChatGPT*. A partir de un *bot* (*software* automatizado que imita el comportamiento humano), los usuarios entablan conversaciones con posibles pretendientes o sus *bots*, para luego pasar o no a sus creadores humanos, es la IA del sistema que decide quién es la pareja indicada. También cuentan con simuladores de citas o “compinches en línea para conquistar”. El objetivo es crear la verdadera conexión.

Tal es la premisa que aborda la serie francesa *Ósmosis* [25] que versa sobre el amor y la IA, en ella se conjugan –de diferentes maneras y por momentos con un sesgo crítico–: el impacto de las *apps* y redes sociales, la virtualización en las relaciones amorosas (*metaverso*) y la promesa superadora de alcanzar –a partir de la implantación de un chip– el amor absoluto. *Ósmosis* es el nombre de la *app* cuyo fin es revelar al candidato el rostro de su alma gemela con quien alcanzar, en una suerte de eternidad virtual, la complementación sublime. Resulta llamativo que más allá del escenario futurista que plantea, la serie recrea una concepción romántica del amor que se ve atravesada por dilemas éticos y existenciales y, de alguna manera, más que el éxito del *software* revela el punto de fuga que estructura todo amor.

A lo largo de las épocas, y de diferentes formas, los fracasos del amor han puesto de relieve la constante transfenoménica que lo atraviesa: la no complementariedad respecto al goce de uno y del otro. Es ante esto que el amor se revela como una suplencia que –al decir de Lacan– intenta acercar dos exilios, el de cada quien respecto a la no relación sexual.

En tal sentido, podríamos sostener que la tecnología y sus cálculos algorítmicos aplicados al amor, al igual que el *truco* [26] que nos inventamos ante el *traumatismo agujero*, [27] vienen en respuesta a ese real y si bien ponen en el horizonte la promesa de hacer existir la relación sexual que no hay, lejos de conducirnos a la solución nos eterniza en el “punto de suspensión del que se ata todo amor”, [28] desembocando inevitablemente en lo que no marcha: “su fatal destino”. [29]

NOTAS

1. Ubieto, J. R. y Arroyo Moliner, L., *¿Bienvenidos al metaverso? Presencia, cuerpos y avatares en la era digital*, Buenos Aires, Ned ediciones, 2022, pp. 13-17.
2. La IA es un tema con múltiples aristas, en líneas generales se refiere a la capacidad que tiene un artificio de realizar tareas humanas como la capacidad de cálculo, memoria, resolución de problemas, estrategias de abordaje, etcétera.

3. Aranda, C. "Cómo la inteligencia artificial está cambiando nuestro mundo", agosto 2023. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=1p6aGARHesI>
4. Realidad virtual inmersiva en la que –a través de avatares digitales– se reproducen actos de la vida diaria.
5. Véase: Platón, *Diálogos: El Banquete*, Chile, Proyectos editoriales, 1987, pp. 27-31.
6. Lacan, J., Seminario 21, "Les non dupes errent" (Los incautos no yerran), clase 4. Inédito.
7. Deslizamiento con el dedo de perfiles implementado por *Tinder* para elegir los candidatos, hacia la izquierda si se rechaza y hacia la derecha si gusta.
8. Ubieto, J. R., "Inteligencia artificial: Ilusión asubjetiva", Conversación organizada por el Departamento de Psicoanálisis y Filosofía-Pensamiento contemporáneo, Asociado al ICdeBA, octubre 2023. Inédito.
9. Illouz, E., *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*, Buenos Aires, Kats, 2020.
10. Transformación producida en la civilización que hace de los afectos mercancías, se aplican a las relaciones íntimas modelos económicos y políticos de negociación. Illouz, E., *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Kats, 2007.
11. Linne, J., "'No sos vos, es Tinder'. Gamificación, consumo, gestión cotidiana y *performance* en aplicaciones de 'levante'", *Convergencia*, 2020. Recuperado en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S14054352020000100115&lng=es&nrm=iso
12. *Likes* ilimitados y acceso a los "me gusta" ocultos de la versión gratuita.
13. Reina, L., "¿Conviene pagar por 'matchear' en las apps de citas? Los pro y los contra de los servicios premium", *Iprofesional*. Recuperado en <https://www.iprofesional.com/actualidad/371156-apps-de-citas-conviene-pagar-premium-en-tinder-o-inner-circle>
14. Illouz, E., *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*, óp. cit., p. 37.
15. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
16. El fenómeno *plenty of fish*: muchos peces.
17. Desaparecer de una relación sin previo aviso, "fantasmear".
18. *Hang the DJ*, Episodio 4, Temporada 4 de *Black Mirror*, director: Charlie Brooker, 2017.
19. Transhumanismo es la propuesta de crear otra forma de existencia, incluso física. Costa, F., *Nuevos procesos de subjetivación*, 2022. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=XPNS700JKns>
20. Linne, J., "'No sos vos, es Tinder'. Gamificación, consumo, gestión cotidiana y *performance* en aplicaciones de 'levante'", *Convergencia*, óp. cit.
21. Cristina Aranda es Dra. en Lingüística, Licenciada en Filología especializada en IA (procesamiento del lenguaje natural para la digitalización y automatización de procesos virtuales).
22. Aranda, C. "Cómo la inteligencia artificial está cambiando nuestro mundo", óp. cit.
23. Ubieto, J. R. y Arroyo Moliner, L., *¿Bienvenidos al metaverso? Presencia, cuerpos y avatares en la era digital*, óp. cit., p. 166.
24. Inspirada en *Hang the DJ*.
25. *Ósmosis*, Francia, 2019. Directora: Audrey Fouché.
26. Lacan, J., Seminario 21, "Les non dupes errent" (Los incautos no yerran), clase del 19 de febrero de 1974. Inédito.
27. *Ibíd.*, clase del 19 de febrero de 1974.
28. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 175.
29. *Ibíd.*, p. 174.

ODIO

Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica

Anaëlle Lebovits-Quenehen

Resurgimiento

El odio no es una pasión nueva, es tan antigua como el mundo. Pero, de acuerdo a la época y al lugar, esta pasión es más o menos respetada y, por lo tanto, más o menos palpable. Ahora está resurgiendo en Francia, en Europa y más allá. En el contexto de un malestar generalizado en la civilización, muestra sus colmillos en la calle y en las administraciones, en los medios de comunicación y en las redes sociales. El hecho de que el odio esté ganando terreno no deja de tener consecuencias desafortunadas. Dichas consecuencias podrían ser incluso desastrosas si, por ejemplo, el odio llegara a las más altas esferas del Estado francés.

El retorno de la bestia inmundada

Seamos claros desde el principio: las páginas que siguen se oponen resueltamente a la bestia inmundada que acecha enérgicamente al mundo. Puesto que, por ser inmundado, este afecto debe, no obstante, ser pensado. Entre otras cosas, examinamos las condiciones de su aparición, en parte necesarias y en parte contingentes.

Tal vez se pregunten por qué una psicoanalista se mete en estos asuntos. Hay al menos tres razones:

- el ejercicio del psicoanálisis requiere el estado de derecho (en el que la palabra se enuncia libremente) que el odio imperante pone hoy en peligro;
- el discurso analítico, el de Freud y especialmente el de Lacan, arroja una nueva luz sobre el odio, que creemos mucho más eficaz que muchos discursos que pretenden disolverlo denunciándolo, cuando en realidad no hacen sino reforzarlo;

- finalmente, quienes hoy se pronuncian contra los discursos de odio, sobre todo de la extrema derecha, no son tan numerosos como para que los psicoanalistas puedan abstenerse de contrarrestar ese discurso sin incoherencias.

Lacan vio llegar este retorno del odio bajo la forma del ascenso del racismo.[1] No obstante, eran tiempos en que Europa parecía sólidamente asentada en la reconciliación de los Estados y la unidad de las naciones. La Segunda Guerra Mundial había dejado una huella duradera en los europeos, que entonces se preocupaban por mantener la comunidad de los Estados que componían a Europa, así como por alejar a la extrema derecha del poder político y permitir a las naciones volver a encontrar la unidad que la guerra había dañado.

Esta visión que promovía una Europa unificada se ha vuelto claramente caduca, si no para todos, sí para muchos. En Francia, por ejemplo, un partido de extrema derecha ha vuelto a imponerse en las elecciones europeas, tras haber quedado segundo en las presidenciales. Sin duda, es un hecho correlativo que los racistas y antisemitas se escondan menos ahora que en el pasado. Peor aún, la opinión pública ya no es capaz de silenciarlos, ya sea por indiferencia o por cobardía –o un poco de ambas, probablemente–.

Fragmentación

Al mismo tiempo –y veremos que no es ajeno a ello–, asistimos a una fragmentación del cuerpo social, constituido por una multitud de grupos fundados en un *modo de goce*, es decir, en una manera de gozar de la existencia –ya sea a través de su orientación sexual particular o de su manera de relacionarse con Dios, con el saber, con el dinero, con los ideales políticos, con su sexo, con sus orígenes, etcétera–.

Son tiempos en los que las minorías se imponen. A veces hasta el punto de que parece no haber más que minorías, cada una reivindicando sus decisiones y creencias. A ello responden odios de todo tipo, tan particulares como particulares son estos grupos: del racismo a la misandria, del antisemitismo a la misoginia, de la misología (odio al *logos*, a la razón) a la homofobia o la transfobia, etcétera. Estos odios, tan fragmentados como los grupos implicados, parecen tener una respuesta para todo.

La homogeneidad de un grupo solo puede lograrse excluyendo a aquellos cuyo modo de goce difiere de la norma dominante. Es la propia lógica del conjunto[2] la que está en juego. Esto no es nada nuevo. Lo que es nuevo, sin embargo, es tanto la proliferación de estos conjuntos como la firmeza con que se afirman excluyendo.[3] Y el odio se mantiene allí, aunque no siempre, pero con demasiada frecuencia, en emboscada, acompañando a estos nuevos grupos que producen nuevas separaciones y segregaciones, algunas de las cuales son aceptadas

como tales, otras no tanto.

El odio duro y el blando

El hecho de que los objetos potenciales de odio se multipliquen y de que el afecto odioso se desboque no carece de consecuencias políticas, ya que cuando este afecto se colectiviza durante un periodo electoral, por ejemplo, su poderoso impacto se deja sentir. Tanto más cuanto que la aparente dispersión del odio no debilita, por desgracia, a sus adalides históricos. Como vimos en Brasil con la elección de Jair Bolsonaro, no son solo las ideas o los valores los que llevan a un hombre a la más alta función del Estado, no son solo los votos de adhesión los que triunfan, sino también los votos sin clara adhesión e incluso la abstención (en los países donde el voto no es obligatorio). Así pues, la extrema derecha es elegida (en Brasil como en otras partes) cuando encuentra un número suficiente de electores que votan no solo *a su favor* –quiere decir, adhiriendo a su programa político–, sino también y sobre todo *en contra* de los partidos políticos de la oposición, a los que muchos electores decepcionados tienen la intención de dejar de votar, cueste lo que cueste e incluso si ello significa abstenerse.

Pero ¿es lo mismo votar *contra* la extrema derecha que votar *contra* los partidos republicanos de los que uno se ha desilusionado? No. El frente republicano unido contra la extrema derecha propone ciertamente un voto *en contra*, pero es un voto decidido *a favor* y ante todo *a favor* de preservar la pluralidad de opiniones y su posible confrontación que solo la democracia permite. Es un voto *a favor* de la posibilidad de reivindicar nuevos derechos, que también requieren democracia, donde es posible expresar públicamente el desacuerdo y el rechazo, formar grupos, manifestarse y hacer huelga. Por el contrario, el voto *en contra* que favorece a la extrema derecha significa dar plenos poderes a una ideología que, una vez en el poder, sin duda dejaría muy poco espacio a las reivindicaciones de los derechos humanos y, en cambio, reprimiría autoritariamente cualquier disidencia –ya hemos visto este tipo de poder en acción, el de Vichy, entre otros–.

Con este voto *en contra* o esta abstención favorable a la extrema derecha, estamos pues ante un odio blando a la democracia, un odio que se ignora a sí mismo, pero que pasa, aparentemente de la nada, a un odio duro, que solo se revela como tal por las *consecuencias* que produce en el fortalecimiento de la extrema derecha, elección tras elección.

Algunos votantes pueden pretender votar *a pesar* de las tendencias odiosas de la extrema derecha o ignorándolas; los abstencionistas pueden pretender abstenerse de hacer una elección, pero en realidad la están haciendo. El odio está ahí, por encima de las ideas, los valores y los programas. Cualquiera que sea la forma que adopte, el odio reconoce al odio y conduce

hacia el odio, y especialmente hacia la extrema derecha, que hace de la promoción de este afecto su negocio, ya sea que se dirija a minorías de todo tipo o a sus adversarios políticos en democracia.

La misma tendencia a fusionar no tanto las ideas como los afectos de odio la estamos viendo ahora en un número cada vez mayor de países más o menos cercanos al nuestro. Solo difieren ligeramente los nombres de los objetos de odio: migrantes, gitanos, mujeres, árabes, judíos, homosexuales, *bobós*.

Así que la dureza anunciada por la extrema derecha en política migratoria puede no ser tenida en cuenta por los ciudadanos que dicen simpatizar con los migrantes –migrantes a los que a veces ayudan de forma muy concreta, por otra parte–. Exasperados por los partidos gubernamentales, pueden entonces renunciar a sus esfuerzos por hacer retroceder a la extrema derecha para no dar su voto a los partidos que se oponen a ella. Su odio se expresa entonces despreocupadamente cuando corren el riesgo de permitir que se apruebe una política feroz sobre los inmigrantes en lugar de bloquearla. Si bien es cierto que los derechos de los más débiles siempre deben ser defendidos e incrementados en democracia, en cualquier caso, son más y mejor respetados que bajo regímenes de extrema derecha que manifiestan un odio declarado, acorde con su historia, hacia los más minoritarios y débiles.

Las últimas elecciones presidenciales en Francia fueron edificantes a este respecto, cuando una parte importante de la izquierda, voluntariamente militante y supuestamente democrática, se abstuvo, sin embargo, de votar en la segunda vuelta, de modo tal que el ni-ni estableció *de facto* la equivalencia entre las inspiraciones de la democracia liberal y las del fascismo. [...]

La posverdad, cómplice del odio

Si un dirigente de extrema derecha puede afirmar, contra toda probabilidad, que un migrante recién llegado a Francia puede recibir más ayudas públicas que un jubilado francés que ha trabajado toda su vida, y le creen, es en virtud de esta misma posverdad. Esta falsa afirmación pone de manifiesto la forma en que las autoridades están supuestamente al servicio de los inmigrantes a costa de los franceses, sin que estos se den cuenta siquiera de hasta qué punto lo hacen. Así pues, el adepto de la posverdad puede decir cualquier cosa sin dudar de que se le creerá... y se le creerá. Hemos entrado en una era en la que las palabras ya no necesitan ajustarse a la más mínima realidad para ser creíbles. La posverdad se está convirtiendo así en uno de los vectores privilegiados del odio al Otro que pasa por la misología, un odio al saber y al pensamiento que siempre ha tenido sus adeptos, pero que parece recibir un impulso sin

precedentes.

Si bien la verdad de unos no es, ni será nunca, la verdad de los otros, existe, sin embargo, un margen entre, por un lado, esas verdades divergentes que son otras tantas interpretaciones de la realidad y que pueden ser objeto de debate –como hacen, por ejemplo, los grandes diarios como *Le Monde* o *Le Figaro*, con sus líneas editoriales divergentes– y, por otra parte, los comentarios que destacamos aquí en la medida en que inventan ellos mismos los hechos. Si Lacan pudo, en este sentido, sostener que la verdad es “mentirosa”[4] o que tiene una “estructura de ficción”,[5] esto no debe verse más que como una provocación a *bien decir* lo real que la verdad encierra. No es en absoluto una incitación a decir cualquier cosa con tal de que eso agrade, y permita gozar, y sirva al odio. Sobre todo, si ese odio se dirige contra la propia democracia y los principios que la sustentan.

La democracia como necesidad

Hoy en día, algunos relativizan los méritos de la democracia juzgándola ineficaz o incluso injusta. Y sin duda, lo es en muchos aspectos. Pero sigue siendo el sistema político que ofrece la protección más eficaz a las minorías y, en términos generales, a todos los individuos.

Hace casi un año, el Tribunal Europeo de Justicia condenó a Francia por “trato degradante” de un menor afgano abandonado a su suerte en Calais. Paradójicamente, esta condena da tanto cuenta de la falta de protección de los más débiles en democracia como de su relativa protección. En efecto, para que se dicte una condena de este tipo, es preciso que el Estado respete las leyes garantizadas por el Tribunal Europeo. Como miembro de la Unión Europea, Francia acepta ser juzgada por este Tribunal por ser un Estado de derecho en el que se condenan los tratos degradantes a menores, sean o no ciudadanos franceses.

Si el trato degradante existe en democracia –y no solo en el caso de este adolescente o en el de los inmigrantes únicamente–, es culpable y condenable porque la ley democrática reconoce la debilidad y la protege, si no de hecho, al menos de derecho. La democracia es, en efecto, un régimen político que limita la ley del más fuerte y en el que exponer a cualquiera a sus efectos deletéreos va contra la ley. Aunque el hecho no sea el derecho, el derecho marca aquí la diferencia respecto a los regímenes fascistas, que se basan únicamente en la ley del más fuerte y hacen así reinar el terror sobre los más débiles, así como sobre aquellos a quienes la suerte de los más débiles no es indiferente. ¿Es necesario hoy contarse entre los más débiles, o saberse potencialmente como tal, para entender todo esto con claridad? ¿Es necesario saber lo que le debemos a la democracia para quererla realmente? Y si no, ¿cómo comprender que los odios dirigidos a todas las minorías sin distinción están en aumento hasta tal punto que pronto arra-

sarán la democracia si no tenemos cuidado? De eso se trata.

Traducción: Lore Buchner

* Extracto de la "Introducción" de *Actualité de la haine. Une perspective psychanalytique*, París, Navarin, 2020, cuya aparición en español está prevista próximamente por Grama Ediciones. Publicado con la amable autorización de la autora.

NOTAS

1. Cf. Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" y "Televisión" (1973), *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 276 y 560.
2. Un conjunto reagrupa elementos que tienen una característica común y excluye a los que no la tienen.
3. Cf. por ejemplo, las reuniones prohibidas a los blancos por parte de las personas "racializadas", que se definen del racismo del que se sienten víctimas produciendo otro racismo.
4. Lacan, J., (1976) "Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11", *Otros escritos*, óp. cit., p. 601.
5. Lacan, J., (1971) "Lituratierra", *Otros escritos*, óp. cit., p. 27.

ODIO

La agresividad y la paranoia nativa del yo

Jésus Santiago

La relectura del escrito “La agresividad en psicoanálisis”, de los inicios del recorrido de Jacques Lacan y producido después del final de la Segunda Guerra Mundial, nos produce muchas sorpresas y nuevos hallazgos clínicos. Causa impresión la forma con la cual un escrito que forma parte de los antecedentes de su enseñanza nos provee puntos capitales para una orientación acerca de las formas de agresividad y violencia que tienen lugar en el mundo contemporáneo, marcado por transformaciones substanciales en los estilos de vida y formas de síntoma, propias del malestar actual. Al tomarlo como punto de partida de nuestras discusiones, se pueden extraer algunos ejes y orientaciones que sirven como base para la práctica analítica en situaciones que se encuentran en el corazón de la clínica y que, en sus extremos, se expresan a través de pasajes al acto, muchas veces violentos o criminales.

Violencia verbal, intimidación, extorsión, violación, actos racistas, asesinatos, femicidio, atentados suicidas y muchos otros que, seguramente, no tienen el mismo valor y alcance para la acción del psicoanalista. Partiendo de dos categorías, frecuentemente utilizadas a lo largo del texto en cuestión, puedo adelantar que algunas de esas reacciones se abren en el registro de la “intención agresiva” y permanecen atrapadas en el circuito de la comunicación verbal. Otras dan testimonio de una “tendencia agresiva” más fundamental, que se desdobra en una dimensión radicalmente distinta de la estructura comunicacional del sentido, pues consisten en pasajes al acto, eventualmente destructivos y asesinos, que ponen en juego lo que Freud denominó como pulsión de muerte.

La agresividad y la aporía de la pulsión de muerte

Inicialmente, me encuentro aún con la contradicción inherente a ese escrito; si por un lado, la clínica que se extrae de él es notable e instructiva, por el otro lado, tenemos que considerar que Lacan aún no posee la mayor parte de las herramientas teórico-clínicas que posterior-

mente serán incorporadas a su arsenal conceptual. Cabe destacar especialmente el hecho de que no posee aún una teoría del sujeto concebido como *efecto del significante*, ni tampoco una lectura de la incidencia de lo real de la pulsión sobre el cuerpo. Será necesario más tiempo para postular no solo la definición de inconsciente estructurado como lenguaje, sino sobre todo, la inclusión del carácter primario del goce[1] como esencial para la aprehensión de esos cambios actuales en las diversas formas de síntoma.

Por ese motivo, es importante considerar la estructura formal y la estilística de ese escrito que, en el fondo, consiste en una demostración de lo que viene a ser la tesis psicoanalítica de la agresividad. Desde mi punto de vista, la elección de la forma narrativa de la demostración nos habla del hecho de que la agresividad es la manifestación clínica que sirve de base para la objetivación de los principales conceptos de la teoría psicoanalítica, como es el caso de la transferencia y de la pulsión de muerte. Alcanza con citar a Freud en “El malestar de la cultura” para apreciar el alcance de ese factor de objetivación de la pulsión de muerte por medio de la tendencia agresiva. A ese respecto, afirma que “el ser humano no es un ser manso, amable [...] sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad”. [2] Es la versión freudiana del *homini homo lupus* (“el hombre es el lobo del hombre”), o sea: “[...] el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”. [3]

La tesis de la agresividad se realiza por intermedio de una demostración sostenida en cinco subtesis básicas que, de una forma u otra, consideran el horizonte de la elaboración de Freud acerca de lo que él mismo designa como “la inclinación innata del ser humano al ‘mal’, a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad”. [4] Se propone que, la formulación de la tesis general sobre el problema de la agresividad se presenta por la solución enigmática y aporética de la pulsión de muerte. Se trata de una aporía que ya desde esa época, Lacan considera que, a ese respecto, Freud permanece prisionero de su tiempo. La presuposición biológica de su concepción se insinúa cuando se esfuerza en mostrar la equivalencia de la pulsión de muerte y la llamada “inclinación humana innata y constitucional para la agresividad”. Esa manera de teorizar la pulsión de muerte como agresividad constituye una “aporía” [5] en la medida que sabemos que buscarle una fórmula biológica deshace cualquier intento de captar su incidencia efectiva sobre el sujeto generando innumerables confusiones.

Frente a esto, Lacan se apresura en profundizar su demostración de que, si la agresividad se deduce de la acción corrosiva y silenciosa de la pulsión de muerte, sin embargo, su mecanismo causal encuentra su resolución solamente en el terreno del narcisismo y de su contrapartida, que es la teoría del yo. [6] Como veremos más adelante, no es sin razón que haya tratado, algún tiempo antes, ese lazo estrecho de la pulsión de muerte y la agresividad por medio de la

expresión sugestiva de “agresión suicida narcisista”. [7] Sin embargo, antes de profundizar en la discusión alrededor de ese punto capital del narcisismo mortífero, detalladamente trabajado y discutido en la tesis principal de ese escrito –*tesis cuatro*–, aún será necesario localizar el núcleo del argumento de las tesis precedentes.

De esta forma, me gustaría destacar el hecho de que la *primera tesis* del texto responde a la propia concepción que hace Lacan del psicoanálisis como experiencia subjetiva, experiencia en la cual ni el inconsciente ni la función significante ocupan un lugar axial. Si la estructura del lenguaje se hace ausente para su elaboración sobre la experiencia subjetiva, no obstante, él recurre a una concepción fenomenológica y semántica del sujeto, dado que este es concebido como correlativo a un sentido. Como Lacan expresa, “la acción psicoanalítica se desarrolla en y por la comunicación verbal, es decir en una captura dialéctica del sentido” lo que “supone pues un sujeto que se manifiesta como tal a la intención del otro”. [8] Además, agrega que “solamente un sujeto puede comprender un sentido; e, inversamente, todo fenómeno de sentido implica un sujeto”, [9] añadido: sujeto dotado de intencionalidad.

Tal concepción fenomenológica del sujeto, en la cual este se presenta como un agente enteramente reducido a la pura intención subjetiva, difícilmente podría incluir su definición clásica del sujeto cuyo cerne es ser *efecto del significante*. Si la intencionalidad es lo que, en el texto, define la naturaleza de la subjetividad, por otro lado, ella se muestra siempre referida al punto de vista semántico del lenguaje. La intención de agresión no se expresa como “imagen de dislocación corporal” [10] sin la intervención del sentido propio de las producciones fantasmáticas del sujeto. Por lo tanto, ninguna posibilidad para el surgimiento de la concepción estructural del sujeto, tomado como efecto de la materialidad significante pues, en ese momento, la experiencia analítica es concebida a partir de la intención subjetiva que, en el fondo, se alimenta del sentido. Ese énfasis en la intencionalidad del sujeto y, consecuentemente, en la instancia del sentido es suficiente para explicar las razones por las cuales Lacan mismo define el carácter latente de las *imagos*, que en ese escrito aparecen como centrales. Sin el inconsciente estructurado como lenguaje, cualquier impacto sobre el sujeto, motivado por algún acontecimiento o incluso por la propia experiencia analítica es aquí siempre abordado por la reactivación de las *imagos* subyacentes al orden del sentido propio del funcionamiento mental.

En función de la importancia de las *imagos*, el trabajo clínico del analista busca acoger lo que se designa como “comunicación verbal”, o sea, el desarrollo de la experiencia exige enfocar la comunicación que un sujeto manifiesta como intención para otro sujeto, que, en ese instante, aparece en cuanto transmisión de un sentido. Si, en esa época de su enseñanza, Lacan destaca a un sujeto concebido como manifestación de una intencionalidad referida al campo del sentido, la dimensión de la enunciación no está excluida de la práctica analítica. En efecto, el tratamiento se confunde con la experiencia de alguien que viene y quiere decir algo y, el sujeto es la presencia de ese *querer decir* que se manifiesta bajo la forma de una cierta presión

y urgencia subjetiva.

La relación al otro es agresiva

Es curioso constatar que, en esta relectura del texto, esa visión de la experiencia subjetiva bajo la perspectiva de la intencionalidad cierra la propia cuestión de la agresividad. Se considera, por lo tanto, que la agresividad es la culminación necesaria de esa definición del tratamiento como una experiencia subjetiva cuyo núcleo es la intención de significación, o sea, la urgencia de ese *querer decir*. Por lo tanto, lo que Lacan busca desarrollar en la *tesis dos* es que, para el sujeto, esa urgencia en la intención de significación es fundamentalmente agresiva.[11] Miller aclara que, en el fondo, la *tesis dos* vuelve evidente que la agresividad no corresponde a un instinto, no se confunde con una función vital, como es el caso del animal. Al contrario, para entender la inclinación innata a la agresividad expresada, por ejemplo, en las imágenes de desmembramiento[12] corporal, es necesario captar la lógica del funcionamiento del yo en el seno de la constitución del sujeto de la intencionalidad.

Desde el punto de vista de ese funcionamiento, se admite que la intención de significación es, en el fondo, un subproducto de la intención primordial de agredir al otro. Para Miller (1991), si la intención primordial es agredir, esta no es completamente dominante ni extensiva, puesto que existe aún la intención de decirle al otro y eso supone un cierto reconocimiento de ese otro. La tesis lacaniana de la constancia de las reacciones agresivas presentes en el centro de la subjetividad humana está anclada en el narcisismo, más precisamente, en el modo como se procesa la formación del yo. Ese es el objetivo principal de la *tesis dos*: mostrar que el nivel fundamental de la relación al otro es la agresión. Sin embargo, como se ha dicho anteriormente, esto se puede sublimar por la vía del reconocimiento del otro.

Aún en ese momento preliminar del texto, referente a los desarrollos de las *tesis uno y dos*, emerge el binario *-agresividad y reconocimiento-* con consecuencias para toda la elaboración de Lacan sobre el tema. Como detalla Miller (1991), es de la combinación de esas dos tesis que se deduce la *tesis tres* que propone una estrecha reciprocidad entre la agresividad y la técnica analítica. En otros términos, la técnica analítica es vista como un trabajo sublimatorio posible de la relación agresiva con el otro, por medio del reconocimiento de ese otro. Evidentemente, no se espera que el componente clínico del reconocimiento en el interior de la relación analítica, estructuralmente pensada como imaginaria, pueda eliminar completamente las reacciones agresivas del sujeto. Frente a ese factor no eliminable, la técnica analítica no tiene otro medio sino el de apuntar a la renuncia de la agresividad, o por lo menos, de atenuarla por medio de los poderes de la palabra. En fin, el hecho de que el trabajo clínico cotidiano se presenta como una especie de “rodeo” de la manifestación agresiva al otro, buscando encontrar

los medios para desplazarla para el circuito de las intenciones y de la palabra, es lo que llevó a Lacan[13] a proponer el método analítico como una inducción en el sujeto de una “paranoia dirigida”.

La estructura del yo es paranoica

En definitiva, la cuestión de la agresividad no se resuelve a través de una concepción de la pulsión de muerte que corresponda a un instinto o a una función vital, como ocurre en el caso del animal. Como propone Lacan en la *tesis cuatro*, lo esencial de la agresividad es constituirse como una tendencia correlativa a un modo de identificación narcisista propia a la estructura subjetiva del humano. Solo se reconoce la marca de la pulsión de muerte en la tendencia a la agresión más allá de la causalidad biológica, considerándola como “tensión correlativa de la estructura narcisista en el devenir del sujeto [que] permite comprender [...] toda clase de accidentes y atipias de este devenir”. [14] Estamos lejos de la idea de una agresividad instintiva, así como de reducirla a un síntoma, dado que Lacan la sitúa como un modo de identificación cuya determinación última es la génesis de la estructura narcisista del yo.

Por lo tanto, ¿cómo se considera en este momento la génesis del yo? Señalemos en primer lugar que el yo jamás fue visto como un término primario, en la medida en que, desde el *estadio del espejo* resulta de un proceso de identificación imaginaria a la *Gestalt* visual de su cuerpo. [15] Aquí es importante destacar el motivo por el cual el niño solamente accede a una representación unitaria de sí mismo al identificarse ya sea a su imagen o a la de otro niño. Tal vez, ese sea el único momento en que se recurre a la biología para dar las razones de fondo que expliquen la identificación narcisista. Lacan lo hace de una manera sesgada, por medio de la noción botánica de una “dehiscencia” que surge en la obra del fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, publicada en 1945. [16] Se trata del fenómeno botánico en que un órgano vegetal (fruto, esporangio, etcétera) se abre naturalmente, al iniciar el proceso de maduración. Frente al desorden orgánico original causado por la prematuridad embriológica, él se refiere a la “dehiscencia vital” como la apertura de un niño al otro, mediante la cual se identifica con su imagen en el espejo que, aunque sea alienante por su papel externo, vehicula una satisfacción propia de las señales de júbilo.

En efecto, esa “dehiscencia vital constitutiva” [17] del *infans* (anterior al habla) se constituye en la fuente y motor de la llamada libido narcisista, que nutre y revigoriza la formación del yo. En otros términos, la libido narcisista tiene su fuente en esa apertura original al otro y trae en sí una marca positiva, una vez que ella empuja para adelante la formación del yo. En ese punto preciso, Lacan capta la libido narcisista en su vertiente positiva, vital, evidentemente situada del lado de la vida. Sin embargo, la libido narcisista no incorpora solamente un valor de vida

y lo que cuenta como lo más decisivo para la agresividad es que esta proviene de la vertiente mortífera de la libido, denominada por eso como “libido negativa”. [18] Esa bipartición de la libido entre sus lados, positivo y negativo, emana del proceso identificatorio en que el sujeto debe pasar por el otro para tener acceso a una imagen de sí mismo. Eso resultará, subraya Lacan, en una “ambivalencia estructural”, “una tensión conflictual interna al sujeto” [19] y, a partir de ahí, la relación del sujeto a su semejante va a desdoblarse en un registro duplo: el del erotismo y el de la agresividad. En la identificación narcisista, existe un componente erótico porque el sujeto ve en el otro una imagen ideal, narcisista, de sí mismo, en la cual invierte libidinalmente como su propia imagen. Existe también un componente agresivo porque si “yo es el otro”, entonces ese otro puede tomar mi lugar. Y es en términos de “tú o yo” que se despliega la relación. La única salida viene a ser, por consiguiente, la destrucción agresiva del otro.

En “Acerca de la causalidad psíquica”, Lacan esclarece que los fenómenos del transitivismo consisten en el tipo clínico fundamental para explicitar tanto la función de desconocimiento del yo como su estructura paranoica. Como él mismo subraya, el niño que imputa a su compañero de recibir el golpe que él recibe, no miente. En el instante de captación en que se identifica con el otro, el niño desconoce lo que viene de él y lo que viene del otro. Como se constata, desde los primordios de su enseñanza, el yo jamás fue visto como un término primario y, por lo tanto, jamás se pudo calificar como la instancia que efectúa la suma de las funciones del cuerpo y del espíritu, a saber, una función de síntesis de la personalidad.

El hecho de que el yo desconozca radicalmente su participación en aquello de lo que él mismo se queja, o sea su inocencia, es lo que culmina en la caracterización de su estructura como paranoica. Es también lo que conduce a Lacan a introducir el término “conocimiento paranoico” [20] para designar esa función de desconocimiento que está en el fundamento de la génesis del yo. Para Lacan, si el yo tiene una estructura paranoica, el *estadio del espejo*, por su parte, equivale a la “paranoia original” inherente a su propia constitución de “agredido o agresor”. [21]

Kakon y la clínica de la agresión suicida del narcisismo

Consideramos que lo esencial de la contribución sobre la agresividad culmina con la elaboración de Miller en su curso “La vida de Lacan” [22] sobre la cuestión de la “paranoia nativa del yo” que, como se vio anteriormente, asume una importancia decisiva para la primera individuación subjetiva. Entonces, si la paranoia es constitutiva de los caminos de la formación del yo, eso quiere decir que el sujeto se encuentra vulnerable a las agresiones suicidas del narcisismo

que se ejemplifican en esa época, por los diferentes fenómenos y tipos clínicos, como es el caso del transítivismo, del delirio de la Bella Alma del misántropo y de los crímenes inmotivados. En “Acerca de la causalidad psíquica” ya se introduce la discusión sobre el fenómeno de transítivismo que luego se tornará el ejemplo paradigmático del narcisismo suicida de Alceste, principal personaje del *Misántropo* de Molière.[23] La estructura fundamental del transítivismo permite, de esta manera, examinar su parentesco con la forma pasional de la paranoia del personaje.

En la comedia de costumbres de Molière, Alceste, colérico, proclama en buen tono y voz alta, su odio al género humano a pesar de enaltecer el amor que se encuentra disfrazado en su intolerancia frenética con lo que idealiza para la condición humana. Si él odia a los hombres es, quizás, por amarlos en exceso y por exigir de ellos una imagen ideal e irrealizable. Si sus discursos expresan un humor cada vez más negro, es porque su decepción se agrava a lo largo del desarrollo de la trama. Del gran hombre a la altura de grandes generosidades y de las buenas costumbres, su vida se muestra dividida entre sus procesos y el cortejo a Célimène. Él aparece como un hombre honesto, que es inteligente y culto, pero por su indignación con la humanidad, su civilidad es vista solo como moderada. El rechazo intransigente de la mentira, las complacencias excesivas, las adulaciones serviles, elevándose contra los usos mundanos de la ciudad y de la corte, denotan su exigente narcisismo.

Desde entonces, su rigor moral y su humor se alteran. Si odia a todos los hombres, el misántropo no puede impedirse de amar a Célimène, o sea, amar a una mujer *coquette* y fútil, traicionando su propia alma. Cada uno de sus actos agravan el desacuerdo entre él y su mundo. Resumiendo, para Lacan, Alceste es un loco. Y si Molière lo presenta como tal, es justamente por el hecho de que, en su Bella Alma, este no reconoce que él mismo contribuye al desorden contra del cual se subleva. En efecto, él no es loco por amar a una mujer que es voluble, o que lo traiciona, sino por ser tomado bajo la bandera del Amor, o sea, del narcisismo que provee la estructura mental a los habitantes del mundo en todas las épocas, aquí reduplicado por ese otro narcisismo que se manifiesta en él a través de la idealización colectiva del sentimiento amoroso. En fin, él atribuye al otro un desorden interior que en el fondo es suyo y la única manera de salir de eso será asestar su golpe contra lo que en él mismo aparece como su desorden. Pero, al hacerlo es a él mismo al que acierta. En efecto, Alceste solo encuentra su salida en un verdadero suicidio social, verdadera agresión suicida del narcisismo en que, al intentar attingir al otro, es a sí mismo que alcanza.

Enseguida es posible identificar un segundo tipo clínico, también ejemplar de la modalidad de la agresión suicida del narcisismo. Se trata de un estudio, publicado por el psiquiatra francés Paul Guiraud que, en su artículo “Los Homicidios Inmotivados”, describe las etapas que precedieron la llegada del pasaje al acto homicida de un paciente. Después de todo un periodo caracterizado por un “sentimiento penoso de extrañeza interior”, [24] el paciente, dis-

gustado con su vida y con los hombres, se vuelve hacia Dios y después hacia el comunismo proyectando sobre la sociedad su pesimismo interior hasta que, en un pasaje al acto violento, al matar al tirano, intenta matar la enfermedad que lo invadía. Así, Lacan subraya, siguiendo a Guiraud, “que el alienado trata de alcanzar en el objeto al que golpea no es otra cosa que el *kakon* [el mal] de su propio ser”. [25]

Traducción: Ernesto Anzalone y Paula Nocquet
Revisión: Paola Salinas

NOTAS

1. Lacan, J., (1969-1970) *El Seminario, Libro 17*, El reverso del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 2008.
2. Freud, S., (1930) “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 108.
3. *Ibíd.*
4. *Ibíd.*, p. 116.
5. Lacan, J., (1948) “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2003. p. 94.
6. Miller, J.-A., “Sobre ‘la agresividad en psicoanálisis’ de Jacques Lacan”, *Agresividad y pulsión de muerte*, Medellín, F.F.M Fundación Freudiana de Medellín, 1991, pp. 7-21.
7. Lacan, J., (1946) “Acerca de la causalidad psíquica”, *Escritos 1*, óp. cit., p. 177.
8. Lacan, J., (1948) “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, óp. cit., p. 95.
9. *Ibíd.*, p. 95.
10. *Ibíd.*, p. 96.
11. Miller, J.-A., “Sobre ‘la agresividad en psicoanálisis’ de Jacques Lacan”, *Agresividad y pulsión de muerte*, óp. cit., pp. 7-21.
12. El término citado anteriormente es *dislocación corporal*, tal como fue traducido al español. Sin embargo, el término en la traducción al portugués es *desmembramiento*, como lo utilizamos en esta frase, para seguir la idea del autor. [N. de la T.]
13. Lacan, J., (1948) “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, óp. cit., p. 102.
14. *Ibíd.*, p. 109.
15. *Ibíd.*
16. Merleau-Ponty, M., (1945) *La fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, México, Planeta-Agostini, 1993.
17. Lacan, J., (1948) “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, óp. cit., p. 108.
18. *Ibíd.*
19. *Ibíd.*, p. 106.
20. Lacan, J., (1946) “Acerca de la causalidad psíquica”, *Escritos 1*, óp. cit., p. 104.
21. Miller, J.-A., “Sobre ‘la agresividad en psicoanálisis’ de Jacques Lacan”, *Agresividad y pulsión de muerte*, óp. cit., p. 14.
22. Miller, J.-A., *Vie de Lacan, L’orientation lacanienne*, clase del 4 de abril de 2010, Universidad de París-8. Inédito.
23. Molière, *El misántropo*, trad. Alain Verjat, Barcelona, Planeta, 2017.

24. Guiraud, P., (1931) "Los crímenes inmotivados", *Malentendido*, n.º 5, pp. 91-98.
25. Lacan, J., (1946) "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos 1*, óp. cit., p. 165.

Odio

La extimidad del odioamoramiento

Pía Liberati

“Eso que hoy, para ustedes, no vacilo en escribir *odioamoramiento* es el relieve que el psicoanálisis supo introducir para situar la zona de su experiencia”.

J. Lacan[1]

La propuesta de este número de *Virtualia*, que se puede captar desde el título elegido, resuena con la formulación de Lacan que encontré como epígrafe para mi contribución. Si bien el neologismo *odioamoramiento* aparece avanzada su enseñanza, las referencias al amor y al odio se encuentran en diferentes momentos de su elaboración y ofrecen así la posibilidad de abordarlas desde variadas perspectivas.

La tríada de las pasiones: amor, odio e ignorancia

En su primer Seminario, *Los escritos técnicos de Freud*, Lacan señala que las tres pasiones fundamentales, el amor, el odio y la ignorancia, se inscriben en la dimensión del ser. En ese momento de prevalencia de lo simbólico, de la falta-en-ser y del Otro, articula los tres registros con las tres pasiones: “En la unión entre lo simbólico y lo imaginario, esa ruptura, esa arista que se llama el amor; en la unión entre lo imaginario y lo real, el odio; y en la unión entre lo real y lo simbólico, la ignorancia”. [2]

Es muy interesante este planteo, ya que anticipándose a su propia elaboración que vendrá mucho después, anuda de una manera original a las tres pasiones y al mismo tiempo se distancia de lo que Freud había situado como ambivalencia, respecto al amor-odio. Al articular la ignorancia –como pasión del desconocimiento– con las otras dos, se puede leer allí ese punto de rechazo de lo que es goce en cada ser hablante, el amor y el odio en tanto afectos en el cuerpo y el hecho de no querer saber nada sobre ese goce que, sin embargo, es lo más propio de cada uno. Es lo que J.-A. Miller ha elaborado alrededor del concepto de *extimidad*. Retomaré este punto.

Odio al goce y amor narcisista

Lacan se separa de la perspectiva freudiana respecto a la primera identificación constitutiva. En el comienzo no está el amor al padre, tal como lo desarrolla Freud; es el odio el que está en el principio de toda identificación posible, en el acontecimiento de cuerpo primordial, que es la invasión por el goce Otro, el traumatismo del goce.

Eric Laurent, en una entrevista hacia el IX ENAPOL, precisa que “hay, en nuestra relación con el mundo un rechazo del goce malo, del cual me encuentro siempre separado. Así, el odio es simultáneamente un residuo ineliminable, aunque se encuentra desde el origen en el centro de nuestra relación con el Otro [...], en el comienzo, no está el amor al padre, sino un odio al goce y un amor narcisista en el reconocimiento de una imagen que habría desterrado a ese goce malo”. [3] Podemos decir que la manera como el cuerpo se articula con el odio es justamente el modo como el cuerpo se articula con el goce.

“Los cuerpos atrapados por el discurso”

“[...] sepan que lo que crece, que aún no hemos visto hasta sus últimas consecuencias, y que arraiga en el cuerpo, en la fraternidad del cuerpo, es el racismo”. [4] Esta cita es de la última clase del *Seminario 19*, titulada justamente como designo a este apartado: “Los cuerpos atrapados por el discurso”. Lacan finaliza su Seminario, anticipándose de una manera impresionante a su época. La salida de la civilización patriarcal y, en su lugar, el advenimiento de una sociedad de hermanos, de una fraternidad sin Otro, devela lo que también leemos en “Televisión”, un año después: “[...] en el extravío de nuestro goce, solo el Otro lo sitúa, pero es en la medida en que estamos separados de él”. [5]

Lo que se constata en la clínica, y también en los fenómenos sociales, es esta lógica que Lacan desarrolla: el *parlêtre* ignora, desconoce, no sabe lo que es el goce con el cual se podría orientar, solo sabe rechazar el goce del otro. Siempre yace, en una comunidad humana, el rechazo de un goce inasimilable que, sin embargo, es lo más propio.

Podríamos agregar que la manera de concebir el síntoma y el fantasma desde el psicoanálisis responden también a esta concepción de lo extranjero y lo *éxtimo*. En el corazón de su ser, se encuentra con un extraño que le es familiar: su síntoma. Por su parte, sabemos que “el fantasma del sujeto es lo que le resulta más familiar en su imaginario, pero el encuentro real con el goce siempre está marcado por un mal encuentro, ya sea en más o en menos”. [6]

Extimidad

Si bien decimos que el Otro no existe, la pasión que apunta por excelencia al ser del Otro es el odio. Porque no se entretiene con sus atributos, apunta a lo real. Tal como dijimos, el odio es primero en relación al amor. Miller desarrolla especialmente esta perspectiva en su curso *Extimidad* al abordar la cuestión del racismo.

Me interesa subrayar el rasgo de fractura constitutiva de la intimidad, como lo señala allí Miller, que hace que pongamos lo *éxtimo* en el lugar donde se cree reconocer lo más íntimo, paradoja ineliminable. Se podría decir, tomando su referencia a la novela de Stendhal, *La cartuja de Parma*, donde los personajes conversan consigo mismos, diálogos íntimos de sus desventuras amorosas que en su completud narcisista complacen al lector. En el psicoanálisis, no se encuentra ese encanto, no se trata de las delicias de la intimidad y del amor, más bien, lo que se revela en un análisis es cómo en su fuero más íntimo el sujeto descubre otra cosa.

Pienso que el neologismo de Lacan *odioamoramiento* en sí mismo señala exactamente su *extimidad*. Abordar esta paradoja se vuelve necesario para el analista en su práctica y en el modo en que interpreta lo social, incluso si cuenta con la posibilidad de incidir allí.

NOTAS

1. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 110.
2. Lacan, J., (1957) *El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 394.
3. Entrevista a Eric Laurent, Boletín hacia el IX ENAPOL. Recuperado en <https://enapol.com/ix/portfolio-items/boletin-oci-3-entrevista-e-laurent-parte-1/>. Oct. 2023
4. Lacan, J., (1971-1972) *El Seminario, Libro 19, ... o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 231.
5. Lacan, J., *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 560.
6. Laurent, E., "El extranjero *éxtimo*", *Lacan Quotidien*, n.º 770. Recuperado en <https://www.wapol.org/es/global/Lacan-Quotidien/LQ-770-BAT.pdf>. Oct.2023

ODIO

Las formas de la paranoia en los discursos de odio

Ezequiel Ipar

Existe múltiple evidencia de que entramos en una época más autoritaria. En tal sentido, no resulta desatinado releer atentamente la correspondencia de Freud con Einstein,[1] en la que ambos comparten la preocupación por las causas, en la historia de la humanidad, de la agresividad que conduce a la guerra. La conversación se concentra en la forma de la agresividad “más típica, cruel y extravagante”. [2] Una agresividad resistente a la regulación jurídica “civilizada”, que envolvía a grandes masas de la población (no “solamente a las masas iletradas” sino también a “la intelectualidad proclive a las sugerencias colectivas”) y se repetía –a pesar de las intenciones declaradas de ponerle fin–, pudiendo precipitar las catástrofes humanitarias más terribles (como la que ambos habían conocido durante la Primera Guerra Mundial, de la mano de las armas químicas y la indistinción entre combatientes y población civil).

La pregunta de Einstein era tan ingenua como necesaria: ¿cómo podemos evitar que esto se repita una vez más? Freud coloca inmediatamente en su respuesta dos problemas. De un lado, el problema de la complejidad de la ley que debería contraponerse a las inclinaciones destructivas de los sujetos: la oposición simple y excluyente entre ley y violencia no resultaba adecuada ya que, si se analizaba su génesis, esa ley no era sino la transmutación de la violencia en derecho. De otro lado, el problema de la “naturalidad” de las pulsiones agresivas, imposibles de suprimir y difíciles de domesticar. Freud, entonces, sugiere prestarle atención al trabajo de la cultura y al poder emancipador de las producciones culturales. Un género humano autoconsciente de su dinámica pulsional y en un frágil proceso de ilustración es la cifra de la desconfiada esperanza que Freud deposita en el futuro. A esto se refiere cuando, en clave de complicidad, afirma que ambos eran en realidad “pacifistas por razones orgánicas”. [3]

Pero sabemos que la cultura puede también trabajar en un sentido opuesto. Tanto en la época de aquel debate como en nuestro presente, la clave del desplazamiento aparece cuando los ladrillos de las producciones culturales son utilizados para erigir, asignarle autoridad y valor social a un ideal particular: el que postula “el derecho a despreciar a los otros”. [4] Esta inversión del trabajo pacificador de la cultura nos introduce con precisión al asunto de los discursos de odio. Debemos siempre retener la contradicción que implica este concepto, que resalta una conmoción y una perturbación en la fuerza de síntesis del discurso cuando es atravesada y so-

brepasada por la violencia disolvente del odio. Aquí, el discurso ya no cumple la tarea de liberar a los seres humanos de las pasiones tristes del miedo, el egoísmo, el narcisismo y el sadismo. En tanto construcciones lingüísticas,[5] son llamados, incitaciones, exigencias que no esperan encontrar en sus destinatarios una actitud de duda, interrogación o simple indiferencia frente a lo dicho. El trabajo cultural que realizan se articula con otras disposiciones de los sujetos. La conjunción entre lo discursivo (*ratio*) y las pasiones agresivas nos muestran una realidad del universo simbólico orientado hacia la habilitación de la crueldad y la idealización de las pulsiones destructivas.

Cuando pensamos a los discursos de odio como discursos pronunciados en la esfera pública para promover, incitar o legitimar la discriminación, la deshumanización y/o la violencia hacia una persona o grupo de personas por su mera pertenencia a un grupo religioso, étnico, nacional, político, racial, de género o de clase, proseguimos de cierto modo el diálogo con los tratados de derechos humanos posteriores a la otra gran catástrofe del siglo XX que Freud no llegó a conocer. Como lo señalan las advertencias de las Naciones Unidas, estos discursos vienen creciendo en el espacio público, inscribiéndose con mayor intensidad en la capilaridad de las diferentes tramas culturales de nuestra vida social.[6] Por eso, se trata de explicar en términos sociológicos los procesos (y los conflictos) sociales, políticos, económicos y tecnológicos que los hacen crecer –y de los cuales, a su vez, esos discursos son un síntoma–[7]. Pero no pretendo abordar esta cuestión ahora. Quisiera detenerme en el problema de la forma que adquieren los discursos de odio típicos en el mundo social contemporáneo –un terreno fecundo para el diálogo con las investigaciones psicoanalíticas–.

Los discursos de odio se caracterizan por ser discursos defensivos, pronunciados por alguien que se imagina víctima de alguna ofensa o injusticia. El odio en el discurso propio aparece como una reacción frente a una amenaza externa –que si la observamos bien, la percibimos desfigurada por un temor exagerado, excesivo o directamente delirante–[8]. Un caso prototípico es el de los discursos racistas articulados a través de la construcción conocida como “teoría del gran reemplazo”. [9] Según esta teoría, serían las minorías étnicas, provenientes por lo general de grupos sociales subalternos, las que habrían amasado un poder potencialmente infinito y una estrategia destinada a perseguir y, finalmente, eliminar la cultura del sujeto blanco, europeo y católico. La misma lógica del perseguidor transfigurado en perseguido se repite en los discursos sexistas, en los aporofóbicos y en otras formas discursivas que incitan a la violencia política. La estructura paranoica de estas formulaciones es muy evidente.

Quisiera entonces realizar tres breves observaciones sobre este anudamiento entre discursos de odio, subjetividades paranoicas y procesos sociales.

1) La expansión de los discursos de odio es indisociable de una experiencia intensa de frustración, que va más allá de las pérdidas que surgen del comercio social de los intereses en con-

flicto. La peculiaridad de esos discursos se asocia con lo que hacen con la frustración, cómo la exaltan y la canalizan. Suelen fijar al sujeto en una posición narcisista, que funciona como refugio y respuesta frente a los reveses provocados por las diversas crisis. De ahí la megalomanía en la que muchas veces caen sus protagonistas.

2) El paranoico se muestra hábil para detectar la hipocresía de las ideologías políticas, a la vez que enuncia un deseo de amor excesivo, siempre difícil de satisfacer en la vida ordinaria de una democracia. Vuelvo al análisis de Freud: “[...] el paranoico no anda tan errado en cuanto al parentesco fundamental de los conceptos ‘extraño’ y ‘enemigo’ cuando siente esa indiferencia, en relación con su demanda de amor, como hostilidad”.^[10] Los sujetos de los discursos de odio frecuentemente muestran esa capacidad para captar los sesgos, las transgresiones y las “preferencias ocultas” de las políticas públicas de los Estados democráticos que proclaman igualdad y fraternidad. El problema aparece cuando esta forma de la crítica a la hipocresía del discurso igualitario se organiza a través de los celos delirantes (los otros reciben lo que por justicia debería ser nuestro) y la agresividad al próximo (el deseo de castigo a los igualados por la política democrática). Es interesante notar que el odio expresa también la dificultad para sostener al otro simplemente como un extraño, sin demandarle nada más, aquello que la filosofía política liberal pensó con el viejo concepto de tolerancia.

3) Existen dudas respecto a si estos discursos producen un efecto de masa, una movilización que genera comunidad e identificación, o si solo funcionan sustrayendo investiduras libidinales de los vínculos sociales, para generar formas de individualismo exacerbado. Lo que Freud llamaba el “sepultamiento del mundo” en la paranoia^[11] puede adquirir, en principio, cualquiera de las dos formas: la separación del individualismo narcisista o la comunidad de sujetos reunidos por el odio hacia lo extraño. Pero en ambos casos, a través del extraño mecanismo de la proyección, los discursos de odio funcionan como discursos desresponsabilizadores, permiten que el sujeto se sustraiga de lo dicho sin que le importe el peso o los efectos de lo que dice. Estas construcciones culturales tensionan desde adentro la capacidad de abrirse al otro aceptando su diferencia y su extrañeza, que son condiciones esenciales para la vida democrática y la cultura de los derechos humanos hacia la que apuntan las “razones orgánicas” del pacifismo de Freud.

* Sociólogo (UBA), Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Sao Paulo (USP). Es Investigador del CONICET y profesor en el área de teoría sociológica en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Dirige el LEDA-UNSAM (Laboratorio de estudios sobre democracia y autoritarismos)

NOTAS

1. Freud, S., (1933) “¿Por qué la guerra?”, *Obras completas*, vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
2. *Ibíd.*, p. 186.

3. *Ibíd.*, p. 197.
4. Assoun, P. L., «Freud aux prises avec l'idéal», *Nouvelle revue de psychanalyse*, n.º 27, 1983, pp. 105-112.
5. Langton, R., "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy & Public Affairs*, n.º 22, 1993, pp. 293-330.
6. Organización de las Naciones Unidas (2019). *Estrategia y plan de acción de las Naciones Unidas para la lucha contra el discurso de odio*.
7. Ipar, E.; Cuesta, M. y Wegelin, L., *Discursos de odio, una alarma para la vida democrática*, Buenos Aires, UNSAM edita, 2023.
8. Freud, S., (1922) "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad", *Obras completas*, vol. 18, óp. cit., pp. 217 y ss.
9. Traverso, E., *Las nuevas caras de la derecha*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2018.
10. Freud, S., (1922) "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad", *Obras completas*, vol. 18, óp. cit., p. 220.
11. Freud, S., (1911) "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente", *Obras completas*, vol. 12, óp. cit., p. 65.

ODIO

Miento

Verónica Carbone

En la clase VIII del *Seminario 20*, Lacan acuña el neologismo *Hainamoration- odioamoramiento* para decir algo que nunca se había dicho, y que el término utilizado por Freud, ambivalencia, no capturaba. Esta palabra significa que hay ambigüedad, duda, indeterminación entre dos opuestos como el amor y el odio. Lacan no piensa que esos sustantivos, que señalan un afecto y pasión del ser, tengan indeterminación o ambigüedad. Podemos decir que ha planteado el odio y el amor al modo de una banda de moebius, lo que empujaría a un binarismo, pero no es exclusivamente moebiano. Agregándole al *odioamor* el “miento”, hace de ese neologismo el modo de referirse al nudo borromeo, al menos tres. Odio-amor son afectos que engañan, verdaderamente mentirosos.

Mentir es un decir contrariamente deliberado sobre lo que se sabe, con la idea de engañar. La paradoja es que el sujeto mismo es el que queda capturado por ese engaño sobre el saber de los afectos. Es allí donde hablamos de odio-amor-a-miento.

Son ese “miento” y la letra “a”, los que permiten ligar la cuestión al saber y la verdad para el psicoanálisis.

El saber y la verdad

Este es el título de la clase, en el que nos dice: “[...] no vacilo en escribir *odioamoramiento* es el relieve que el psicoanálisis supo introducir para situar la zona de su experiencia”. [1] Dios es el más ignorante de los seres, dado que no conoce el odio, y es en este punto que se liga al saber del lado del amor, que nos hace recordar que en nuestra práctica el amor al saber es lo que permite el despliegue de una cura. Destaco que en francés el odio, sustantivo abstracto, es la *haine*, sustantivo femenino.

Lacan radicaliza este trenzado entre amor-odio-saber y verdad, dice: “Podría decirse que mientras más le atribuye el hombre a la mujer confundirlo con Dios, esto es, aquello con lo cual goza, [...], menos odia (*hait*), y por lo mismo, menos es (*est*), [2] es decir, en este asunto, menos ama”. [3]

El goce, en este momento suplementario y femenino, se introduce en tanto lo verdadero para el sujeto, aunque sea enmarcado por el fantasma apunta a lo real, y allí un saber irá en su lugar. Lo real es inatrapable, indecible, irrepresentable, inconfesable, aunque bordeado por la palabra y el sentido gozado que empujan a la verdad buscada. Búsqueda que tiene un límite en tanto: “[...] el goce solo se *interpela*, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante”. [4] El semblante imaginario-simbólico del objeto lacaniano, el *a*, agujero del *troumatisme*. Arribar a este punto en un análisis no es sin pasar por los afectos del amor-odio-amor, pues el goce singular es algo que no se quiere saber, es la verdad del fantasma la que se pone en guardia provocando los avatares en el camino del análisis.

Lo imposible de la castración, es lo que no cesa de no escribirse. La contingencia se produce con el síntoma, que ubica lo necesario como lo que no cesa de escribirse hasta finalmente cesar de no escribirse.

El operador de la transferencia es para Lacan el SsS pero, paradójicamente, el analista debe poner en suspenso el saber. Se sabe, pero hay que suspender ese saber en tanto podría ocultar lo real del sujeto. Graciela Brodsky discrimina muy bien este tema respecto al saber en su clase X de *Los psicoanalistas y el deseo de enseñar* y dice: “Por un lado, está “el no saber como función operatoria y, del otro lado, está lo imposible de saber”. [5]

Amor

¿Cómo ir más allá de sí mismo y amar a otro? Podemos responder rápidamente que se trata de arreglarse con la no relación sexual, en el que dos no hacen uno, atravesados por el y lo Uno.

Una primavera surge con el amor, si dura, al igual que un análisis, las otras estaciones llegan, también el invierno que despoja de color y belleza el paisaje. Afloran celos, reproches, desilusiones por no encontrar el objeto por siempre perdido.

El amor que puede ser loco, fantasmático, muerto como en las psicosis, idealizado, advertido, pero también un amor nuevo como el del psicoanálisis nos permite con ese instrumento de la transferencia relacionar el amor al saber, discriminado de la demanda. Es la posibilidad, el amor de transferencia, de incidir sobre la economía y programa de goce en un sujeto.

El amor tiene su límite en tanto el otro no encaja en el agujero de la castración, allí encontramos que el registro real del nudo borromeo es portador de ese límite, según Lacan: “Este límite no es concebible más que en los términos de ex-sistencia, [...]”.

A partir de este límite, [...] el amor se obstina en todo lo contrario del bienestar del otro. Lo que yo he llamado *odioamoramiento* [...]”. [6]

Odio

La discordia entre los sexos parece inevitable. Un afecto que apunta al ser del Otro, el odio es ciego, busca el daño, no su bienestar, aunque el sujeto no anhele eso. En su escrito “De guerra y muerte”, Freud indica que el inconsciente es un asesino. Dice: “[...] admitimos la muerte de extraños y enemigos, y la fulminamos sobre ellos tan pronta y despreocupadamente como el hombre primordial. Es verdad que aquí aparece una diferencia [...]. Nuestro inconsciente no ejecuta el asesinato, meramente lo piensa y lo desea. Pero sería equivocado restar a esta realidad psíquica todo valor por comparación con la fáctica. [...] es en el interior de nuestro inconsciente un [...] deseo de muerte. Y más: nuestro inconsciente mata incluso por pequeñeces; [...] no conoce para los crímenes otro castigo que la muerte; y hay en eso cierta congruencia, pues todo perjuicio inferido a nuestro yo [...] es en el fondo, un crimen *laesae majestatis* {de lesa majestad}.

Así, también nosotros, si se nos juzga por nuestras mociones inconscientes de deseo, somos, como los hombres primitivos, una gavilla de asesinos. Es una suerte que todos estos deseos no posean la fuerza que los hombres eran todavía capaces de darles en épocas primordiales”.[7] Nos acercamos a lo planteado por Lacan en el *Seminario 20*, cuando al amor-odio se lo enlaza con lo femenino.

Es el odio, según Lacan, un “sentimiento lúcido”. En un análisis se conjuga con la de-suposición de saber en el Otro, desengaño subjetivo que suponía un ser al objeto causa de su deseo. Hasta ese momento el amor hacía suponer un saber al analista, que permitiría alojarse y hacer consistir un ser para sí. Un saber que no puede ser asegurado, por estar agujereado, es confrontarse con el S(A), lo fuera de la palabra, irrepresentable de lo real.

Lo femenino del goce permite diferenciarlo del fálico. Una mujer tiene un pie en cada uno, pero es ella quien encarna el goce en el cuerpo y su revés fuera del cuerpo. Hace que lo femenino no sea cuestión de género, separado de la lógica fálica.

La palabra de amor y la de odio

Si lo real es mudo y nos quedamos ahí, no tendríamos posibilidad de elucubrar un saber sobre *lalengua*. Es con la palabra que rodeamos el real.

La de amor se encuentra enlazada. Los poetas llevan la delantera, pueden transmitir, circundar, algo de ese agujero vacío, que con la palabra de amor se vehiculiza a través de un sentido verdadero para cada quien.

La poeta Alfonsina Storni dice en su bello poema "Queja"[8]: "Señor, mi queja es esta/ Tú me comprenderás;/ de amor me estoy muriendo,/ pero no puedo amar./ Persigo lo perfecto/ en mí y en los demás,/ persigo lo perfecto/ para poder amar./ Me consumo en mi fuego,/ ¡Señor, piedad, piedad!/ De amor me estoy muriendo,/ ¡pero no puedo amar!". Las palabras de amor no hacen cadena, pero a diferencia de las del odio, las de amor establecen un lazo con el otro y se dirigen al Otro.

La injuria es la palabra del odio, un agravio, una ofensa grave, en francés, *Méprise des injures* significa desprecio, indiferencia, equivocación.

Es insultante la injuria, pero no es un delito. Los fenómenos de odio y la palabra que conllevan es también un tratamiento a la angustia, al goce que se le puede llegar a suponer al Otro adjudicándole un goce fantasmáticamente, o realmente invasivo como en las psicosis.

Lacan habla de la injuria en el *Seminario 3*, en el Seminario 12: "Problemas cruciales para el psicoanálisis" y en "El Atolondradicho".

En el primero, menciona la injuria refiriéndose a Aimée, en la que dice que la palabra es y se expresa en lo real, no es mentirosa. Es una palabra que produce una ruptura en el sistema de lenguaje, habla de sí refiriéndose al otro.

En "Problemas cruciales para el psicoanálisis" toma a Dostoievsky aludiendo a la palabra que el escritor no menciona, la convierte en una "injuriosa invectiva". Interjección que es un límite entre el sujeto y el otro, pero también en la presentación del modo que tiene de relación ese sujeto con el Otro.

"El Atolondradicho" menciona el coloquio entre uno y otro sexo en tanto no hay relación proporcional. En el diálogo entre los sexos, con el marco del goce femenino, dice que el discurso amoroso está sustentado por excluir lo que el lenguaje posee de imposible de decir, "el insulto[9], si resulta [...] ser del diálogo tanto la primera como la última palabra [...] así como el juicio, [...] hasta el final sigue siendo fantasma, no llega a lo real sino perdiendo toda significación". [10]

En estas tres referencias se ubica cómo la palabra injuriosa revela su impotencia para nombrar lo imposible. La injuria es lúcida en tanto se dirige al ser, en tanto consistente.

Conclusión

El *odioamoramiento* en Lacan es una brújula para nuestra práctica. Diferencia el psicoanálisis de la orientación lacaniana de otros, en tanto esta precisión anuda el odio, como lo imagi-

nario-real, del amor en tanto simbólico-imaginario, con la ignorancia de saber que enlaza lo simbólico-real.

Indicación que apunta a una clínica nodal que permite un rescate del goce vital, que se tramita a partir un “*no quiero saber nada de eso*”,^[11] pero aun así el analista está esperando la ocasión.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1985, p. 110.
2. *Ibíd.*, Véase nota 6 del capítulo VII.
3. *Ibíd.*
4. *Ibíd.*, p. 112.
5. Brodsky, G., *Los psicoanalistas y el deseo de enseñar*, Buenos Aires, Grama, 2023, p. 150.
6. Lacan, J., (1974-1975) Seminario 22, “RSI”, Inédito, clase del 15 abril 1975.
7. Freud, S., (1915) “De guerra y muerte”, *Obras completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pp. 298, 299.
8. Storni, A., poema “Queja”, *Ocre*, Biblioteca del Congreso Nacional, 1925.
9. En francés, “insulto” e “injuria” son sinónimos.
10. Lacan, J., (1984) “El Atolondradicho”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 512.
11. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 9.

LETRAS

Amor a la letra

Daniela Fernández

Amor a la letra bien podría ser el nombre de la transferencia en la última enseñanza de Lacan. Pero el flechazo para Lacan tuvo lugar un poco antes, en su *Seminario 18* de 1971 *De un discurso que no fuera del semblante*. La tapa del libro escogida por Jacques-Alain Miller es la pintura *Retrato del joven emperador Kangxi* (1662-1722) de pintores anónimos de la Corte, que muestra un Emperador chino con un pincel de caligrafía en su mano derecha, dispuesto a escribir frente a una hoja en blanco. Esta hoja en blanco contrasta con los numerosos caracteres chinos depositados en el interior del libro. La tapa apunta a una de las grandes tesis del Seminario: la escritura china esclarece lo que podemos pensar de la función de lo escrito en psicoanálisis. Lacan comienza el cuarto capítulo copiando en el pizarrón una frase escrita en caracteres chinos extraída del libro de Meng-tzu de 250 a. C., uno de los cuatro libros canónicos del confucianismo. Copia la frase sin traducirla, sin citar su contenido, sin dar más explicaciones que “Meng-tzu escribió lo que escribí en el pizarrón”. Su modo de presentar la frase pone en valor la función de la escritura, en detrimento del sentido.

Como en el caso de la carta (*lettre*) robada del cuento de Poe, para Lacan la letra (*lettre*) ya estaba ahí, a la vista, desde el comienzo. Solo hacía falta saber leerla, lo cual tendrá lugar en este Seminario: “Me di cuenta de algo, y es que quizá solo soy lacaniano porque en otro tiempo estudié chino. Quiero decir con esto, que ahora, al leer las cosas que había transitado, balbuceadas como un bobo, con orejas de burro, percibo que están al mismo nivel de lo que cuento”. [1] El 20 de enero de 1971, Lacan se percata de algo que concierne a *otro tiempo*, un tiempo lejano en el que estudió chino durante la Ocupación alemana en París, a pocos pasos de su consultorio, en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (Inalco), donde asistía al curso de su “querido maestro” Paul Demiéville. Pero es *ahora*, casi 30 años después, que nota que eso que había estudiado en los años 40 está al mismo nivel que sus desarrollos del *Seminario 18*. Es en este momento de su enseñanza, y no antes, en sus años estructuralistas, por ejemplo, que advierte que es lacaniano porque estudió chino. La figura de Lacan, o del analista, con orejas de burro, indica una relación particular al saber que, en un análisis, no está del lado del analista. En 1971, con sus orejas de burro, Lacan pide ayuda a François Cheng para leer, en lengua original, textos clásicos que fundan el pensamiento chino, como el libro de Meng-tzu.

¿Qué encuentra Lacan en la escritura china que pueda interesar al psicoanálisis? Por un lado, numerosas “ambigüedades” que demuestran que el referente está perdido, es real, hay allí

un agujero. Como ejemplo Lacan escribe en el pizarrón el carácter *wei* que quiere decir *actuar*, pero que sirve también de conjunción para hacer metáfora cuando es empleado en el sentido de *como*. Lacan celebra esta lengua donde los verbos “más-verbos” se transforman en “menudas conjunciones”. También escribe el carácter *yen* que puede querer decir tanto *palabra* como *lenguaje*. Notemos que la disyunción entre significante y significado, a la que apunta un análisis, se ve multiplicada en la lengua china. Esta particularidad lo ayudará a “generalizar la función del significante”.

Por otro lado, su encuentro con la lengua china donde la diferencia entre palabra y escritura es flagrante, lo conducirá a introducir un cambio respecto de lo que venía diciendo sobre la relación entre esos dos registros. En su *Seminario 18*, afirma que lo escrito es segundo respecto de toda función del lenguaje. Usemos un ejemplo citado frecuentemente. Para escribir la palabra *cosa*, se trazan dos caracteres: *este* y *oeste*. Fonéticamente, se dice *dong-xi*. Pero cuando se escucha la palabra sin ver los caracteres, o en el caso de un niño que aún no sabe escribir, o para quien no conoce la escritura de dicha palabra, el equívoco surge inmediatamente ya que la pronunciación *dong* corresponde a una serie de caracteres diferentes: *este*, *invierno*, *toc-toc*. Lo mismo ocurre con la pronunciación *xi*. La polisemia de los caracteres es inagotable. En lengua china, el sentido de un escrito difiere sin cesar. Este tipo de ambigüedad es fundamental en “el uso de lo que se escribe” y da “su alcance” a lo que el propio Lacan escribe.

El filósofo François Jullien se apoya en este mismo ejemplo para subrayar la dimensión “relacional” del pensamiento chino, ya que la escritura de *cosa* no apunta a una substancia, sino más bien a una tensión. Entre ambos polos hay transición, y no clivaje como en la filosofía occidental. Esto está escrito en la lengua. A Lacan le interesa ese intervalo entre las palabras, entre *este* y *oeste*, entre China y Occidente, entre el hombre y la mujer, entre analista y analizante. En su exploración del chino busca la alteridad. Por eso, como lo señala Jullien, en lugar de volverse antropólogo o etnólogo, sitúa su búsqueda en el plano textual. La figura del letrado (como el *analista letrado* de los años 50) se encuentra literalmente inscrita en la lengua china. Un muy buen ejemplo es la traducción propuesta por Lacan de la frase de Meng-tzu que copia en caracteres en el pizarrón. El profesor de lingüística Xiaoquan Chu del Departamento de estudios franceses de la Universidad Fudan Shanghai señala que ningún comentador antes propuso semejante lectura. Al mismo tiempo, advierte que la sintaxis del chino clásico no se opondría a la lectura lacaniana que es lingüísticamente posible. Añade que la gran libertad que adopta Lacan en su traducción solo es aparente ya que, en chino, la cita de Meng-tzu es una frase ambigua que presenta un gran problema de interpretación para los letrados desde hace miles de años, creando así una tradición hermenéutica muy fecunda alrededor de ciertos caracteres claves de dicha frase.

¿Cuántas veces más, para decir qué, se puede citar la famosa viñeta de Suzanne Hommel de su análisis con Lacan? Esta vez servirá para demostrar la transferencia como *amor a la letra*.

Reconstruyamos la secuencia lógica.

-1er. tiempo: un día, en sesión, la analizante relata un sueño y cuenta que todos los días se despierta a las 5 de la mañana, la hora en que la Gestapo iba a las casas a llevarse a los judíos en su país de origen Alemania. Repentinamente, el analista se pone de pie, se acerca a la analizante y le hace una caricia extremadamente tierna en la mejilla.

-2do. tiempo: gracias a la intervención del analista, la analizante accede a leer la escritura que hay en el decir. Ella lee *geste à peau* en *Gestapo*. En francés, ambos términos suenan igual, son homofónicamente equívocos, pero se distinguen a nivel de la escritura.

Notemos que es la analizante quien aporta el material significativo sobre el cual intervendrá el analista por medio de una intervención sin palabras. Gracias al dispositivo de caja de resonancia que el analista instaura y mantiene, la analizante aprende a leer de otro modo. El *amor a la letra* desbarata el amor narcisista y cualquier interpretación erotómana del gesto de su analista. Sus orejas ya no están tapadas. Esto le permite leer la nueva escritura inventada por Lacan, la instancia de la letra en el inconsciente, la letra que se inscribe en la palabra y que implica al cuerpo como huella de goce. El psicoanálisis es una práctica que remite a una huella de goce. Por eso, como en la caligrafía china, en el análisis hace falta el cuerpo.

NOTAS

1. Lacan, J., (1971-1972) *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 35.

LETRAS

Una pregunta sobre el amor y el odio a Ariana Harwicz

La escritura, el acto de escribir, ¿te ha permitido captar, leer, pensar o sentir algo distinto acerca del amor y/o del odio?, ¿te ha posibilitado de algún modo elaborar afectos propios del amor o del odio?

Es más que esto, es un paso más allá, incluso más radical que una colaboración o ayuda en el proceso del trabajo de elaborar y reflexionar el amor, el odio y los afectos. Es más revolucionario.

Ya no recuerdo lo que era sentir amor y odio sin la escritura, por supuesto que existió porque comencé a escribir verdaderamente a los 33 años. Hubo una vida antes, tres décadas de sentimientos diversos sin escritura, aunque con lectura y arte.

Creo que escribir me posibilitó y posibilita la interrelación entre el amor en la vida y el amor en la escritura, el odio en la vida y el odio en la escritura. Esa especie de amalgama indefinida entre la vida y la escritura. Me posibilita pasajes al acto que en la vida no los haría por límites morales, éticos, porque iría presa, porque no soy psicótica, porque justamente ese es el *stop* que el perverso no tiene, poder autolimitarse, reprimirse. La esfera de la represión del no pasaje al acto: en la violencia, en incendiar una casa, en maltratar a un hijo, en matar o violar a alguien, que muchos ejercen en la vida, yo la ejerzo en la escritura, entonces me posibilita escribir ese doble juego entre pasaje al acto y represión.

Me parece casi inconcebible cualquier sentimiento en la vida por fuera de la escritura, sin la escritura como aliada. La escritura es la aliada de la vida y la vida es la aliada número uno de la escritura.

* Escritora

LETRAS

Una pregunta sobre el amor y el odio a Micaela Libson

La escritura, el acto de escribir, ¿te ha permitido captar, leer, pensar o sentir algo distinto acerca del amor y/o del odio?, ¿te ha posibilitado de algún modo elaborar afectos propios del amor o del odio?

Empecé a escribir desde muy chica; pero profesionalmente a mis 36 años. Y fue un modo en el que encontré varias maneras de poder sublimar tanto el amor como el odio. Y no solo sublimar. Muchas otras tantas, liberar. El amor y el odio son modos tan abarcativos, o que los pensamos de maneras tan gigantes, que siempre su ontología parece imposible. Ambos en distintos sentidos. El amor siempre se impone como una meta. Uno busca el amor de su vida, uno intenta alcanzar el amor, uno se realiza a partir del amor. El odio, en cambio, pareciera ser siempre un medio más que un fin. Se llega a lugares impensados por el odio: el odio a un otro, a la existencia de un otro o de un ser. Y a veces, incluso, se entrecruzan. Como cuando se dice que el amor libera el odio, o que se cometen locuras por amor, o se mata por amor. Una vez le dije a una pareja que él estaba “enadodiado” de mí. No le gustó. Escribir me abre estas posibilidades de un modo más amplio. Qué haría yo, qué no haría, por qué, cómo, cuándo. Y, a su vez, luego vuelve a mí, para tratar de narrarme. En primera persona. Sé que soy una persona que ama mucho. A veces, con demasiada intensidad. Odio poco, porque eso me desgasta. Y mis personajes suelen odiar más de lo que aman. Ser muy apasionados, pero más fuertes. Más vengativos. Más aguerridos. Quizá tenga que aprender un poco más de ellos.

* Guionista, dramaturga y politóloga. Fue investigadora del CONICET en el área de sociología, en temas vinculados a las sexualidades, género y familias. También fue docente de Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales, en la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires.

LETRAS

Una pregunta sobre el amor y el odio a Cristina Peri Rossi

La escritura, el acto de escribir, ¿te ha permitido captar, leer, pensar o sentir algo distinto acerca del amor y/o del odio?, ¿te ha posibilitado de algún modo elaborar afectos propios del amor o del odio?

El amor es lo que cada cual cree que es el amor. No es posible intentar observarlo como el crecimiento de una planta ni como un planeta a través de un telescopio, porque no es del orden de lo racional ni de lo inteligente, sino que forma parte de la pléyade de sentimientos y emociones que los seres humanos y los animales experimentamos a lo largo de la vida. Un “te amo” puede ser expresado incluso a través de su opuesto: “la maté porque la quería” puede ser dicho por alguien que ha destruido justamente lo que dice haber amado.

El acto de escribir no tiene una función de aprendizaje; quizás leer nos pueda hacer comprender lo diferente, aunque, en general, el lector se busca a sí mismo más que a lo diferente.

Como el amor o cualquier otro sentimiento o emoción son temporales y diversos, no he escrito tesis sobre los sentimientos, sino justamente su diversidad, temporalidad y contradicciones, percibidas como tales para el lector que vive en carne propia esa diversidad y necesita un espejo para no enloquecer.

* Escritora, traductora y activista política uruguaya. En 2021 fue galardonada con el Premio Miguel de Cervantes.

LETRAS

Una pregunta sobre el amor y el odio a Claudia Masin

La escritura, el acto de escribir ¿te ha enseñado, te ha permitido captar, leer, pensar o sentir algo distinto acerca del amor y/o del odio? ¿Te ha posibilitado de algún modo elaborar afectos propios del amor o del odio?

La escritura me ha permitido transmutar el odio en compasión, y cuando hablo de compasión no lo hago en el sentido cristiano, es decir, esa compasión basada en la lástima y la superioridad moral. Hablo de compasión como aquel afecto capaz de intentar entrar en le otre, comprender sus motivaciones, suspendiendo el juicio y viendo en le otre un igual, es decir, alguien sometido al sufrimiento, la enfermedad, la muerte, las contingencias de la existencia como yo misma. La base de la escritura poética, según creo, es esa compasión que nos permite, como diría Maillard, “resonar” con le otre, y la base de la compasión es la imaginación. Yo creo que la crueldad es falta de imaginación, incapacidad o decisión de no ponerse en el lugar ajeno. Escribía Bachelard que la imaginación es “uno mismo transportado dentro de las cosas”. Yo agregaría: y de las personas, y de todos los seres sintientes, y de lo inanimado. La imaginación y la compasión, que son el eje de la poesía, me han permitido no seguir repitiendo (o al menos tener conciencia de esa repetición cada vez que sucede) el espiral de violencia al que llegué cuando nací. Ese molde prefijado que no parecía tener grietas de tan compacto y que solo ofrecía continuar una línea que parecía destino: dañar a quien daña, odiar a quien odia. La liberación que eso le aportó a mi vida es indescriptible en palabras. Equivale a la del esclavo que escapa de la órbita del amo.

* Escritora, dramaturga y poeta

LETRAS

¿Todas las cartas de amor son ridículas?

Silvana Facciuto

¿Qué se puede escribir acerca del amor que no esté escrito y seguramente de un modo poético, gracioso (pero no de risa), o sea, serio? Incluso, ¿qué se puede decir de lo escrito en una carta de amor? Lacan decide: “La única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor”.^[1] Dice “hacerse”, no “escribirse”.

¿Por dónde empezar? O mejor, ¿hacia dónde ir? Primera idea: ¡qué importante que es escribir hoy, acá, en este contexto acerca del amor! El amor como lazo, porque Lacan nos dice que todo orden que se emparente con el capitalismo no deja lugar a las cosas del amor.^[2] Hagamos lugar. Hablar del amor, con amor, es entonces un acto político necesario. De más está aclarar, o quizás no, que no se trata del amor comprado y vendido, *coucheado*, estandarizado, sino del amor que permitirá que el lazo al otro sea posible de constituirse, que circule, un amor digno.

Para seguir en esta línea, la carta que me envían^[3] fue escrita por el padre del comunismo. ¿Ir por la vía del amor al padre? Ese no es el amor del que hablo en el párrafo anterior y, por otro lado, no me atrevería a decir nada de Marx como padre, salvo que merece respeto porque claramente ha podido hacer de una mujer causa de su deseo, está *père-versement* orientado.^[4]

Dejo de lado el *Manifiesto* para intentar ubicar algunas coordenadas que *manifiestamente* Marx deja en la carta que le escribe a su esposa a los 38 años de edad.

No, me faltan aún rodeos para intentar precisar aquello que me convocan a hacer. Escribir sobre el amor que un hombre puede decirle a una mujer. Para ser más precisos, *puede escribirle*, como si la relación sexual fuera a existir y algo de todo lo que él propone pudiera concretarse, pero como no existe, Marx entre otros, habla de amor, y entre ellos se escriben cartas de amor.

Tengo que escribir entonces sobre una carta de amor que Marx le escribe a su esposa. Pensar en lo serio de la escritura de Marx que son cartas de amor. ¿Exagerado? Obvio, ¡es el amor! Y la carta es un poco exagerada.

¿Cuántas cartas le habrá escrito Karl Marx a Jenny von Westphalen? ¿Por qué le escribía cartas de amor? Según datos, léase internet *dixit*, claro, Karl Marx y Jenny von Westphalen se

conocieron en la infancia. Sus condiciones sociales y económicas eran opuestas, pero muy opuestas. Ella aristócrata, él proveniente de una familia judía-alemana de clase media, sin estabilidad económica ni títulos nobiliarios. Una vez que pudieron con las convenciones sociales de la época, mantuvieron una relación de 46 años que se interrumpió con la muerte de Jenny. ¿Habrá habido más cartas después de eso?

Se sabe que la pasaron mal, muy mal: cuatro de sus siete hijos fallecieron, el exilio, la pobreza. El amor podría ser también un modo de velar, de sostener abierta la pregunta que esconde la demanda: ¿Estás ahí? Pese a todo...

Un dato. Al parecer, la letra de Marx era ilegible, excepto para Jenny, que por tal motivo además de su esposa, compañera, primera asociada a la Liga Comunista y, al decir suyo en una carta y con una ironía preciosa, mucho menos reconocida de lo que debería haber sido por su marido, también se convirtió en su transcritora. Una carta que solo ella podía leer y que solo ella podía transcribir.

Quizás Marx no pensó que estas cartas iban a ser publicadas años después, o sí. ¿A quién pertenece ahora esta carta? Lacan, en el "Seminario sobre 'La carta robada'", afirma que la carta produce efectos sobre los actores del cuento, pero también afuera, sobre los lectores, y concluye: "[...] sin que nunca nadie haya tenido que preocuparse de lo que quería decir".[5] Entonces se pone más en juego el decir que el dicho. Hablar de amor, hablar.

Ahora bien, vamos a la carta. Fue escrita en 1856 por un joven Marx que se encontraba en Manchester. Está claro que escribe en ausencia, porque es el modo en el que se escriben las cartas de amor; Miller dice, "como un testimonio del tiempo en que el Otro no estuvo",[6] pero además, porque el autor lo dice desde el inicio: "Te escribo de nuevo porque estoy solo, y me molesta conversar siempre contigo en mis pensamientos sin que sepas nada de ellos, me escuches o puedas siquiera responderme".[7] Y agrega: "Si pudiera estrechar contra mi pecho tu tierno corazón puro, me callaría y no diría una palabra más".[8] Escribe porque está solo.

El objeto de amor no está y esa ausencia se intenta apaciguar con palabras y con un retrato que, al parecer, es malo y no le hace justicia, pero que nos permite visualizar el lugar que este objeto ocupa: "Y ahí estás, delante de mí, en carne y hueso, te tomo en mis brazos, te cubro de besos de la cabeza a los pies, me arrodillo ante ti y suspiro: Señora os amo".[9]

En este punto, resuena la referencia lacaniana de la carta en espera, en *souffrance*, en sufrimiento, vaya que Marx sufre la ausencia del objeto. Pero también el comentario que hace Miller sobre el mendigo, aquel que pasea su falta por el mundo. Para amar hay que reconocer su falta, asumirla y "reconocer que se necesita al otro, que le falta".[10]

"Amar feminiza"[11] es una cita muy conocida de Miller. Amamos a aquel que suponemos tie-

ne la respuesta a nuestra pregunta: ¿quién soy yo? En la carta se lee que Jenny está en ese lugar, no hay dudas, y que Marx puede pasear su falta. Pero, como continúa Miller, “incluso un hombre enamorado tiene retornos de orgullo [...] porque este amor lo pone en una posición de incompletud, de dependencia”. [12]

La salida de Marx no es por la vía de la agresividad al objeto, salida posible y lamentablemente común en esta época, sino la de recurrir a la generalidad del mundo y a lo que harían otros con su dependencia: “Si esos canallas hubieran tenido valor, habrían representado de un lado ‘las relaciones de producción e intercambio’ y del otro a mí, postrándome a tus pies”. [13] En el mismo movimiento se defiende, pero vuelve a ubicar su falta y quizás, aunque aventurado, algo de su condición de goce.

Dice: “En cuanto te alejas, mi amor por ti se revela tal cual es: un gigante que concentra en sí mismo toda la energía de mi espíritu y todo el ardor de mi corazón. Vuelo a ser hombre porque vivo una gran pasión, y esa dispersión a la que nos arrastra el estudio y la cultura moderna [...] el amor hacia la amada y especialmente hacia ti, permite al hombre volver a ser hombre”. [14] ¿Mucho? Por suerte, Miller también dice: “[...] el amor es siempre un poco cómico en un hombre. Pero si se deja intimidar por el ridículo, es que en realidad, no está muy seguro de su virilidad”. [15] Claramente no es el caso.

Y lo ridículo me lleva sin escala a Pessoa porque “Todas las cartas de amor son ridículas”

Todas las cartas de amor son
ridículas.

No serían cartas de amor si no fuesen
ridículas.

También escribí en mi tiempo cartas de amor,
como las demás,
ridículas.

Las cartas de amor, si hay amor,
tienen que ser
ridículas.

Pero, al fin y al cabo,
sólo las criaturas que nunca escribieron cartas de amor
sí que son
ridículas.

Quién me diera el tiempo en que escribía
sin darme cuenta

cartas de amor
ridículas.

La verdad es que hoy mis recuerdos
de esas cartas de amor
sí que son
ridículos.

(Todas las palabras esdrújulas,
como los sentimientos esdrújulos,
son naturalmente
ridículas)[16]

Entonces entre lo serio y lo ridículo, ¿podemos ubicar las cartas de amor?

21 de junio de 1856

Mi amado corazón:

Te escribo de nuevo porque estoy solo, y me molesta tener que conversar siempre contigo en mis pensamientos sin que sepas nada de ellos, me escuches o puedas siquiera responderme. Tu retrato, por malo que sea, me es de gran consuelo, y ahora entiendo por qué incluso <<las vírgenes negras>>, los retratos más reprobables que cabe imaginar de la Madre de Dios, han podido encontrar tan fogosos adoradores, y casi más admiradores que los buenos retratos. De cualquier forma, ninguna de esas imágenes negras de la virgen ha sido nunca más besada, contemplada y adorada que tu fotografía, que si bien no es negra, no deja de ser sombría y no refleja en absoluto tu encantador rostro, tan atractivo, tan tierno, tan *dolce*. Sin embargo, yo corrijo los rayos de sol que han sido tan malos pintores, y descubro que mis ojos, dañados por la luz de las lámparas y el tabaco, pueden a pesar de todo pintarte mejor, no solamente en sueños, sino también cuando estoy despierto. Y ahí estás, delante de mí, en carne y hueso, te tomo en mis brazos, te cubro de besos de la cabeza a los pies, me arrodillo ante ti y suspiro: <<Señora, os amo>>. Y os amo de verdad, más de lo que el Moro de Venecia haya amado jamás.

El mundo, pérfido y perezoso, representa todos los caracteres humanos a la medida de su perfidia y su pereza. ¿Quién de mis numerosos detractores y venenosos adversarios me ha reprochado una sola vez mi vocación por interpretar el papel de los galanes en teatros de segunda categoría? Y sin embargo, es la verdad. Si esos canallas hubieran tenido valor, habrían representado de un lado <<las relaciones de producción y de intercambio>> y del otro a mí, postrándome a tus pies. *Look this picture and do that* _habrían escrito al pie del lienzo_. Pero esos cretinos son idiotas y seguirán siéndolo, *per secula seculorum*.

Una ausencia temporal es siempre beneficiosa, pues, en una proximidad recíproca, las cosas no se diferencian, sino que más bien tienden a parecerse. Incluso torres próximas una a la otra parecen enanas, mientras que lo pequeño y familiar, contemplado de cerca, cobra cada vez más volumen. Así son las pasiones. Los pequeños hábitos que, por el hecho de su cercanía, se apoderan de uno y adquieren un

cariz pasional, desaparecen en cuanto el objeto inmediato se aparta de la vista. Las grandes pasiones que, debido a la proximidad del objeto, adoptan la forma de pequeños hábitos aumentan y retoman su dimensión natural bajo el mágico efecto de su alejamiento. Así sucede con mi amor. Basta con que tu imagen se desvanezca en un simple sueño para que sepa inmediatamente que el tiempo no ha servido a mi amor, sino para aquello para lo que sirven el sol y la lluvia a las plantas: para agrandarlas y hacerlas crecer. En cuanto te alejas, mi amor por ti se revela tal cual es: un gigante que concentra en sí mismo toda la energía de mi espíritu y todo el ardor de mi corazón. Vuelvo a ser hombre porque vivo una gran pasión, y esa dispersión a la que nos arrastra el estudio y la cultura moderna, así como el escepticismo que fatalmente nos lleva a denigrar todas nuestras impresiones subjetivas y objetivas, no sirve más que para hacer de todos nosotros criaturas insignificantes y enclenques, quejosas y timoratas. Por el contrario, el amor, pero no por el hombre de Feuerbach, ni por el metabolismo de Moleschott, ni tampoco por el proletariado, sino el amor hacia la amada y especialmente hacia ti, permite al hombre volver a ser hombre.

Vas a sonreír, querida mía, y te preguntarás cómo he podido desarrollar de golpe toda esta bella retórica. Pero si pudiera estrechar contra mi pecho tu tierno corazón puro, me callaría y no diría una palabra más. No pudiendo utilizar mis labios para besarte, lo hago con mi lengua y mis palabras.

Tuyo, Karl[17]

NOTAS

1. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 102.
2. Lacan, J., (1971) *Hablo a las paredes*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
3. AA. VV., Carta de Karl Marx a Jenny von Westphalen, *Grandes cartas de amor*, Buenos Aires, El Ateneo, 2019.
4. Lacan, J., (1974-1975) Seminario 22, "RSI". Inédito. Recuperado en <https://e-diccionesjustine-elp.net/wp-content/uploads/2019/10/RSI.pdf>
5. Lacan, J., (1955) "Seminario sobre 'La carta robada'", *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo veintiuno, 2014, p. 65.
6. Miller, J.-A., (1993-1994) *Donc. La lógica de la cura*, capítulo XII "Signos de amor", Buenos Aires, Paidós, 2011, pp. 233-248.
7. AA. VV., Carta de Karl Marx a Jenny von Westphalen, *Grandes cartas de amor*, óp. cit., p. 49.
8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*
10. Waar, H., "El amor y todo lo otro. Entrevista a Jacques-Alain Miller, *Página 12*, 2011. Recuperado en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/21-31778-2011-12-22.html>
11. *Ibíd.*
12. *Ibíd.*
13. AA. VV., Carta de Karl Marx a Jenny von Westphalen, *Grandes cartas de amor*, óp. cit., p. 49.
14. *Ibíd.*
15. Waar, H., "El amor y todo lo otro. Entrevista a Jacques-Alain Miller, *Página 12*, 2011. Recuperado en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/21-31778-2011-12-22.html>
16. Pessoa, F., "Todas las cartas de amor son ridículas". Recuperado en <https://www.antologiapoetica.com.ar/>

17. AA. VV., *Grandes cartas de amor*, Buenos Aires, El Ateneo, 2019, p. 49.

LETRAS

El hombre de las suelas de viento

Diego Villaverde

Hay algo de lo que no se inscribe en el inconsciente que se transforma en escritura. Pero no siempre. Ocurrió, sin dudas, en las cartas de amor que intercambiaron Arthur Rimbaud y Paul Verlaine, aunque algo necesariamente no cesara de no escribirse. Ambos incluidos en la lista de poetas malditos cuyo genio –sostiene Verlaine– fue también su maldición. Sus cartas, en especial las de Rimbaud,[1] testimonian sobre un amor que devino en pasión fulminante. Nos acercan, más de un siglo después, no solo la intensidad de esa pasión, sino también el fuerte tono doloroso de su vida, palpitante también en su singular obra poética y la serie de sus cartas, no todas de amor. Él concebía y explicitaba el escribir como del orden de lo necesario. Lo sería, seguramente para anudar lo que se le imponía como la errancia perpetua de su condición.

Las cartas que se enviaron, en especial las de Rimbaud, dan testimonio de lo que resulta imposible de atrapar, siempre un poco más, hasta la violencia de un disparo; dos, en rigor. Es el último hecho violento de una serie, que desconocemos, pero avizoramos entre líneas cuando se trata de estas pasiones arrasadoras. Fue, tal vez, lo que permitió que ese lazo infernal, en el que quisieron capturar lo imposible, comenzara a desanudarse.

En ese itinerario, fue primero Verlaine quien queda tomado por la escritura de Rimbaud y lo hace venir a París. Es él quien queda prendado por la singular y enigmática belleza de ese joven que, apenas salido de la adolescencia, ha llegado de Charleville. A pesar de haberse casado recientemente y tener un hijo pequeño, la pasión que los invade los lleva a Londres, donde vivirán juntos dos años. Pero Verlaine, dividido por su deseo de volver con su mujer y los continuos desafíos y muestras de cinismo de Rimbaud, huye a Bruselas. Él mismo lo describe como alguien sencillo en la palabra, pero al mismo tiempo como el más complicado ser que le ha tocado encontrar entre los hombres en el curso de su existencia. Verlaine elucubra que podría rehacer un matrimonio cuya ruptura ya estaba escrita.

El temor de Arthur Rimbaud de ser abandonado estaba instalado con antelación y es descrito, poco tiempo después, en *Una temporada en el infierno*, única obra que publicó por su propia decisión. Allí, él se nombra como la “esclava del Esposo infernal”: “Muy emocionados, trabajábamos juntos. Pero después de una penetrante caricia, me decía: ‘Cuando yo ya no esté, qué extraño te parecerá esto por lo que has pasado. Cuando ya no tengas mis brazos

bajo tu cuello, ni mi corazón para descansar en él, ni esta boca sobre tus ojos. Porque algún día, tendré que irme, muy lejos. Pues es menester que ayude a otros: tal es mi deber. Aunque eso no sea nada apetitoso [...] alma querida [...]” De inmediato yo me presentía, sin él, presa del vértigo, precipitada en la sombra más tremenda: la muerte. Y le hacía prometer que no me abandonaría. Veinte veces me hizo esa promesa de amante”.[2]

Cuando se ve solo en Londres, desespera. Solo le queda “la única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor”.[3] En ella teje y desteje insistentes disculpas y promesas: “te prometo que seré bueno”, exclama. Pero el tono de la carta está marcado por la reiteración de una súplica: “vuelve, vuelve [...]” Se trata de una exclamación desgarradora, con sonoridad jaculatoria. Las jaculaciones, dice Lacan, “no son ni palabrería ni verborrea; son, a fin de cuentas, lo mejor que hay para leer”.[4] Allí señala también a sus Escritos como pertenecientes a ese registro. ¿De qué registro se trata? De algo tejido con los significantes, palabras arrojadas como saetas, más allá del sentido común de la lengua, pero con un efecto de significación. Hay, a lo largo de la poesía de Rimbaud cierta “violencia que se ejerce hacia el uso de la lengua”[5] que produce este particular efecto de “hacer sonar otra cosa que la resonancia [que] es propiamente agregar el vacío”.[6]

Rimbaud dice y se desdice, dejando del lado de Verlaine cierta responsabilidad por su credulidad: “Si fui horrible contigo, es una broma en la cual me excedí, de la que me arrepiento más de lo que te imaginas”.[7] Y alterna nuevamente la súplica con el reproche desgarrador. “Regresa, olvidemos esto por completo. Qué desgracia que hayas creído en esta broma [...]. Nada está perdido. Solo tienes que hacer el viaje de nuevo”.[8] Y lanza un nuevo reproche: “Pero tú, cuando te hice señas de abandonar el barco, ¿por qué no lo hiciste? [...]. El amor, ciertamente, hace señas”,[9] pero Verlaine, abatido, ya no puede leer sus signos y es incapaz de producir “un nuevo amor” con tan solo girar su cabeza. En su lugar, surge aquello que no es recíproco, el goce que quiere lo imposible y viene a introducir el malestar hasta lo irreparable.

Ha dejado a Rimbaud. Se fue sin sus libros, escritos y lo que es esencial al hombre: su atuendo. Su ropa y zapatos, sin el alma que le dan carnadura, dan testimonio de una falta que se agiganta aún más. La carta remata con una serie de versos ajenos a cualquier dogma propio de un Parnaso, al que Rimbaud nunca quiso pertenecer y siempre despreció. Son jaculatorias de amor suplicante, teñidas de cierta certeza erotómana de que darán en el blanco del alma de ese hombre al que se dirigen. Entre reproches y pedidos, termina diciendo algo que de hecho desmiente, “Tuyo, siempre”,[10] porque no podrá ser de nadie.

Más adelante prosigue la carta, luego de recibir otra en la que Verlaine insiste con su intención de volver con su mujer o quitarse la vida. Rimbaud le recrimina sus expectativas: “[...] tu mujer no vendrá o vendrá en tres meses, tres años, qué sé yo”,[11] pretendiendo atemorizarlo con la desdicha que significaría no seguir con él y –especialmente– que ya no será libre: “[...]”

solo conmigo puedes ser libre”.[12] Si bien necesita de Verlaine como soporte identificatorio y se ha valido de él a lo largo de su producción poética, es la libertad lo que persigue. He aquí la coyuntura paradójica en la que se debate. Rimbaud exige libertad. Él lo es respecto del lenguaje, de las fórmulas canónicas de la poesía y en suma del gran Otro, al que no tiene nada que pedirle.

“La única palabra verdadera es: regresa, quiero estar contigo, te amo, si escuchas, demostrarás valentía y un espíritu sincero. De lo contrario, me das lástima. Pero te amo, te abrazo y volveremos a vernos”.[13]

Efectivamente, vuelven a verse en Bruselas. Allí las cosas se ponen tensas y Verlaine, en un arranque de ira, dispara dos veces contra Rimbaud. Uno de los disparos le hiere una muñeca. Ahora es Verlaine quien enloquece por la posibilidad de perderlo para siempre. Atemorizado, Rimbaud lo denuncia y Verlaine va a la cárcel por dos años. De vuelta en Charleville, Rimbaud escribe *Una temporada en el infierno*. Poco después se aparta definitivamente de la poesía y comienza a buscar de manera errante un lugar en el que poder instalarse. Continuó viajando extensamente por Europa, principalmente a pie, se enroló como soldado en el ejército colonial neerlandés para viajar a Java, de donde desertó rápidamente, y regresó a Francia en barco. Luego viajó a Chipre y posteriormente se radicó en Adén, para terminar en la actual Etiopía tras extenuantes idas y vueltas por el desierto africano. Concluyó sus días en Marsella, en un esfuerzo agónico por volver a África y luego de la amputación de una de sus piernas en circunstancias muy dolorosas.

El propio Verlaine lo describe en el capítulo que le dedica en *Los poetas malditos*: “Recorrió todos los continentes, todos los océanos, pobre y altivamente (rico, además, si hubiera querido, por su familia y su posición) después de haber escrito, también en prosa, una serie de soberbios trozos con el título de *Las Iluminaciones*, creo que para siempre perdidos. Dijo en su *Temporada en el Infierno*: ‘Ya he hecho mi jornada. Me voy de Europa. El aire marino quemará mis pulmones; me tostarán los perdidos climas’”.[14]

Verlaine constituyó un punto de anclaje para Rimbaud signado por la violencia y el cinismo que llevó al extremo su relación y sus vidas. Su esfuerzo de escritura se desplegó en torno a él y solo prosiguió muy poco tiempo después –tan solo una temporada más– con *Una temporada en el infierno* e *Iluminaciones*. Este infierno era, seguramente, el que comenzó a tramarse alrededor del rigorismo de su madre, en una infancia sin padre y con pocos sucedáneos que suplieran esa función. Siempre trató de irse de allí, incluso en las más penosas circunstancias de su enfermedad terminal y siempre indefectiblemente volvió.

“El hombre de las suelas de viento”, dicen que lo llamaban los poetas parisinos que –de tanto en tanto– lo veían o creían verlo deambular por la ciudad. Un modo sublime de capturar, en una metáfora, su ser indescifrable. ¿Podría otra imagen nominar mejor la errancia dolorosa

de su existencia?

Una moción política busca trasladar sus restos y los de Verlaine para sepultarlos juntos en el Panteón. Sin embargo, “el hombre de las suelas de viento se ha esfumado definitivamente”. [15]

4 y 5 de julio de 1873

Vuelve, vuelve, querido amigo, mi único amigo, vuelve. Te prometo que seré bueno. Si he sido brusco contigo, fue tan solo una broma en la que me obstiné, y de la que me arrepiento más de lo que puedo expresar. Vuelve, que todo estará olvidado. ¡Qué desdicha que hayas creído en esa broma! Desde hace dos días no dejo de llorar. Vuelve. Sé valiente, querido amigo. Nada está perdido. No tienes más que rehacer el viaje. Los dos reviviremos aquí con valentía y paciencia. ¡Ah! Te lo suplico. En todo caso, es por tu bien. Vuelve, aquí encontrarás todas tus cosas. Espero que ahora sepas que no había nada cierto en nuestra discusión. ¡Ese terrible momento! Pero tú, cuando te hice señas para abandonar el barco, ¿por qué no viniste? ¡Hemos vivido dos años juntos para llegar a esto! ¿Qué vas a hacer? Si no quieres volver aquí, ¿quieres que vaya donde estás? Sí soy yo quien se equivocó. ¡Oh! ¿dices que no me has olvidado? No, no puedes olvidarme. Yo te tengo siempre presente. Dime, responde a tu amigo, ¿acaso no podemos seguir viviendo juntos? Sé valiente, respóndeme rápido. No puedo seguir así más tiempo. Escucha solo a tu buen corazón. Rápido, dime si debo reunirme contigo. Tuyo para siempre.

RIMBAUD

Rápido, responde: no puedo quedarme aquí más allá del lunes por la tarde. No me queda ni un penique; ni siquiera puedo echar esto al correo. Le he confiado a Vermersch tus libros y tus manuscritos. Si no puedo volver a verte, me enrolaré en la Marina o en el Ejército. Ah, vuelve, estoy llorando a todas horas. Pídeme que vaya a tu encuentro e iré, dime algo, telegrafíame. Debo marcharme el lunes por la tarde, ¿dónde irás tú? ¿Qué quieres hacer?

Más adelante, Arthur Rimbaud prosigue con la carta

5 de julio de 1873

Querido amigo, he leído tu carta datada en <<El mar>>. Esta vez te has equivocado, y mucho. Para empezar, no hay nada de positivo en tu carta: tu mujer no volverá, o lo hará dentro de tres meses o tres años, ¿qué sé yo? En cuanto a acabar con tu vida, te conozco bien. Lo que harás, mientras esperas a tu mujer y tu muerte, será agitarte, errar, molestar a la gente. ¿Aún no has comprendido que los arrebatos

de cólera eran tan falsos de un lado como del otro? Pero ahora serás tú quien cometerá los próximos errores, porque, incluso después de haberte llamado, has insistido en esos falsos sentimientos. ¿Acaso crees que tu vida será más agradable con otros que conmigo? ¡Piénsalo bien! ¡Ah, ciertamente no! Solo conmigo puedes ser libre y, puesto que prometo ser mas amable en el futuro y deploro todos los errores cometidos por mi parte, ahora que por fin tengo el espíritu limpio y te quiero bien, si no quieres volver, o que yo me reúna contigo, estarás cometiendo un crimen, y te arrepentirás durante muchos años por la pérdida de toda libertad, y por problemas posiblemente más atroces a cuantos hayas podido sufrir. Después de eso, reflexiona sobre lo que eras antes de conocerme. En cuanto a mí, no volveré a casa de mi madre. Iré a París. Intentaré marcharme el lunes por la tarde. Tú me habrás obligado a vender toda tu ropa, pues no puedo hacer otra cosa. Aún no la he vendido, no será hasta el lunes por la mañana cuando se la lleven. Si quieres dirigirme cartas a París, envíalas a L. Forain, 289 rue St-Jacques, para A. Rimbaud. Él sabrá mi dirección. Por supuesto, si tu mujer regresa, no te comprometeré escribiéndote, ni escribiré más. Solo debes recordar una cosa: vuelve, quiero estar contigo, te amo. Si escuchas esto, demostrarás valor y un espíritu sincero. De otra forma, te compadezco. Pero te amo, te abrazo y ya nos veremos.

RIMBAUD[16]

NOTAS

1. Hay varias traducciones de estas cartas. Una de ellas se encuentra en: <https://cultura.nexos.com.mx/rimbaud-y-verlaine-tres-nuevas-cartas-de-amor/>
2. Rimbaud, A., *Una temporada en el infierno*. Delirios I: La virgen necia - El esposo infernal.
3. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, p. 102.
4. *Ibíd.*, p. 92.
5. Miller, J.-A., (2006-2007) *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 177.
6. *Ibíd.*, p. 180.
7. Rimbaud, A., (25 de junio de 2022), A. *Rimbaud y Verlaine, tres (nuevas) cartas de amor*, Traducción: Carlos Rodríguez. Recuperado en <https://cultura.nexos.com.mx/rimbaud-y-verlaine-tres-nuevas-cartas-de-amor/>
8. *Ibíd.*
9. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 12.
10. Rimbaud, A., (25 de junio de 2022), óp. cit.
11. *Ibíd.*
12. *Ibíd.*
13. *Ibíd.*
14. Verlaine, P., *Los poetas malditos*. Recuperado en https://es.wikisource.org/wiki/Los_poetas_malditos/Arthur_Rimbaud
15. Ernest Delahaye a Paul Verlaine, finales de julio de 1878.
16. AA. VV., *Grandes cartas de amor*, Buenos Aires, El Ateneo, 2019, pp. 108-109.

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Presentación de las Noches

Gabriela Camaly

En el año 2022, bajo propuesta del Directorio de la EOL,[1] se realizaron en la Escuela una serie de tres noches alrededor del sintagma formulado por J.-A. Miller la “Clínica universal del delirio”. [2] Se trabajaron en detalle la clínica de la ironía, la segunda metáfora paterna en Lacan y la forclusión generalizada, herramientas conceptuales operatorias extraídas por Miller de la enseñanza de Lacan, de las que nos servimos para la práctica del psicoanálisis. El trabajo realizado en aquellas noches quedó plasmado en el Dossier publicado en *Virtualia #42 Locuras*, disponible en este mismo sitio web.

En el año 2023, el mismo Directorio propuso continuar el recorrido iniciado y avanzar en dirección al próximo Congreso de la AMP, a realizarse en febrero del 2024 en París. Con esa perspectiva, se organizaron nuevamente otras tres Noches de trabajo de Escuela. [3] En la primera noche de trabajo participaron Cecilia Rubinetti, Silvia Salman y Patricio Álvarez Bayón. En la segunda noche, contamos con las presentaciones de Gabriela Cuomo, Claudio Godoy y Marina Recalde. En la tercera intervinieron Nicolás Bousoño, Graciela Brodsky y Esteban Klainer. En todos los encuentros tomamos como referencia fundamental el curso de Miller *Todo el mundo es loco*, [4] en particular las clases en las que explora el axioma lacaniano “todo el mundo es loco, es decir, delirante”. [5]

Así fue que, en la primera noche, nos propusimos trabajar la tensión entre la formalización inicial de Lacan sobre el Nombre del Padre y la reducción lógica a la fórmula de la metáfora paterna –que implica un “clivaje impermeable”, tal como lo formula Miller– entre neurosis y psicosis, y el aforismo que afirma que todo el mundo es loco, produciendo un viraje fenomenal y reestableciendo una cierta continuidad entre neurosis y psicosis, a la que Lacan arribó más allá del Nombre del Padre.

En el segundo encuentro, una cita extraída del citado curso de Miller nos sirvió para lanzar el trabajo: “La última vez, dije que comentaría esta frase que convertí en una brújula para guiarnos en la *ultimísima* enseñanza de Lacan y, en consecuencia, para guiarnos también en nuestra *ultimísima* práctica, ya que por un efecto de retroacción no podemos elucidar la enseñanza de Lacan sin ordenarla a partir de su última meta, por lo menos los que estamos al tanto de la misma. [...]. En este ‘todo el mundo es loco, es decir, delirante’, yo escucho la nota fundamental”. [6] Esta nota de lectura permitió abordar diversas escansiones de la enseñanza

de Lacan de manera retroactiva, donde la tensión entre lo Uno y lo múltiple, las clases y lo no categorizable del goce, la lógica aristotélica y el concepto de singularidad que la agujerea se nos volvieron un poco más asequibles.

Finalmente, para la tercera y última noche del año, escogimos la siguiente cita como orientación: “Aquí todos los términos del discurso analítico (el fantasma, el sueño, el delirio, la locura, el síntoma) colapsan en un encierro de cada uno en su mundo, y en la imposibilidad de un mundo en común. Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta, con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentamos caminar juntos”. [7] La perspectiva del delirio generalizado en su articulación con el síntoma condujo a trabajar sobre los matices con los que cada uno construye su realidad y su modo de gozar, es decir, su singular modo de delirar, pero también de hacer lazo.

Tal vez ahora, al cabo de dos años de trabajo de elaboración, de idas y vueltas alrededor del axioma relanzado por Miller como llave de lectura de la última enseñanza de Lacan, podemos percibir de mejor manera que la interrogación por la locura y la idea de cierta generalización estuvo presente en Lacan muy tempranamente y que, solo al final de su recorrido, logró darle formalización a aquello que él siempre supo leer. Fue en 1947, en su escrito sobre la causalidad psíquica, donde afirmó que “al ser del hombre no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni aun sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad”. [8] Es exactamente ahí donde nos encontramos, punto de partida al que arribamos retroactivamente y aprehendemos de manera inédita ahora que venimos de leer, con Miller, la “nota fundamental” de la última enseñanza de Lacan.

Diciembre de 2023

* Estas Noches fueron organizadas por el Directorio de la EOL durante el año 2023

NOTAS

1. Directorio de la EOL 2022-2023 conformado por Alejandra Breglia, Esteban Klainer, Lucas Leserre, Virginia Notenson y Gabriela Camaly (directora).
2. Miller, J.-A., “Ironía”, *Uno por uno*, n.º 34, marzo-abril 1993, pp. 6-12. Recuperado en <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/007/template.php?file=arts/alcances/Ironia.html>
3. En las tres ocasiones, a partir de las presentaciones, se produjo una intensa conversación y un muy fructífero trabajo de Escuela.
4. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2015.
5. Lacan, J., (1979) “Lacan por Vincennes”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 11, Buenos Aires, Grama, octubre 2011, p. 11.
6. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., pp. 315-317.
7. *Ibid.*, p. 342.

8. Lacan, J., (1946) "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 174.

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Primera Noche, Presentación

Virginia Notenson

En esta nueva serie de Noches de la Orientación Lacaniana, el Directorio se propuso continuar a partir de lo trabajado durante 2022, *Clínica Universal del delirio*,^[1] *segunda metáfora paterna*^[2] y *la forclusión generalizada*.^[3] Para estos encuentros, nos propusimos trabajar las cuatro últimas clases del curso de Jacques-Alain Miller, *Todo el mundo es loco*, en dirección hacia el próximo Congreso de la AMP, que se llevará a cabo a inicios de 2024, en las que explora la frase que extrajo de un escrito de Lacan titulado “¡Lacan por Vincennes!”,^[4] fórmula reducida que constituye la brújula de su última enseñanza y una guía hacia “nuestra ultimísima práctica”,^[5] verdadera “semilla”^[6] que siguió a “El momento de concluir” y que “anticipa la ideología contemporánea de los seres hablantes”.^[7]

Las clases que tomamos en esta Noche –“El goce opaco del síntoma” y “Diversificación del Uno”– fueron dictadas por Miller entre dos viajes, a Quebec y a Buenos Aires, y a la vez, la Conferencia que dicta en el Teatro Coliseo reenvía a ambas clases.

Destacaré el nudo del problema: “La exclusión del sentido fue la pasión de Lacan”,^[8] dice Miller destacando el intento de hacer existir ese ininteligible, en sus clases posteriores al Seminario 25, mediante grafos y enunciados que presentaban “una coherencia de ab-sens”.^[9] Una ausencia de sentido totalmente compatible con tal coherencia [...] pero la sorpresa –dice Miller– viene de que esta exclusión califique el goce del síntoma”.^[10]

Será a partir de esta introducción que Miller se pregunte si “el goce es goce sentido o está excluido del sentido”,^[11] destacando que esta es una de las preguntas centrales del psicoanálisis.

En su ponencia, Silvia Salman desplegará a partir de la fórmula “Todo el mundo es loco”, la pregunta de *cómo dar cuenta del rasgo diferencial de la locura de cada uno*, partiendo de la segunda parte del sintagma lacaniano, *es decir, delirante*. En su recorrido, tomará la opacidad del síntoma, la relación opaca con la pulsión y la opacidad sexual para preguntarse finalmente si el goce opaco del síntoma solo se obtiene al final de un análisis o se puede localizar como acontecimiento de cuerpo durante el recorrido analítico.

Patricio Álvarez, en su trabajo, parte de la afirmación siguiente: *es porque hay opacidad del síntoma que todo el mundo es loco, es decir, delirante*. Pero *¿qué sería lo opaco?* Así recorre tres opacidades, la de la letra, la opacidad del cuerpo y la de lo femenino. Verdadera investiga-

ción que recomendamos leer con detalle, en donde logra enlazar la variedad de opacidades del síntoma con el delirio.

Finalmente, Cecilia Rubinetti, centrándose en el capítulo 16 del curso, propone extraer algunas líneas de trabajo que sitúa Miller a partir de la frase condensada “Todo el mundo es loco [...] es decir delirante” a partir de dos referencias. La primera es el caso del Sr. Primeau, nombrado por Lacan en la entrevista que le realiza, como una psicosis lacaniana, paciente que padecía de palabras impuestas. La segunda referencia es Joyce. Si el primer caso permite localizar “la locura de base para todo ser hablante, el parásito de *lalangue*”, y del lado de las respuestas la imposibilidad de salirse del sentido, que siempre será delirante, Cecilia se apoyará en Joyce para pensar en una orientación que permita orientarse frente a las soluciones delirantes.

23 de mayo de 2023

NOTAS

1. Miller, J.-A., “Ironía”, *Uno por uno*, n.º 34, marzo/abril 1993, pp. 6-12. Recuperado en <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/007/template.php?file=arts/alcances/Ironia.html>
2. Miller, J.-A., (1985-1986) *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
3. Miller, J.-A., (1986-1987) *Los signos de goce*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
4. “Todo el mundo es loco, es decir, es delirante”, frase pronunciada por Jacques Lacan el 10 de octubre de 1978, publicada en Lacan, J., (1978) “¡Lacan por Vincennes!”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º11, Buenos Aires, EOL-Grama, 2011.
5. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 315.
6. *Ibíd.*, p. 315.
7. Presentación del tema del IX Congreso de la AMP. Recuperado en https://www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html
8. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 248.
9. *Ibíd.*
10. *Ibíd.*, p. 285.
11. *Ibíd.*

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Primera noche: Resto de resto

Silvia Salman

La fórmula “Todo el mundo es loco”, que convoca el Congreso de la AMP, es una invitación de Lacan a leer la clínica de otra manera. Se apoya en una generalización de la ausencia de relación, que predomina en su última enseñanza, haciendo resonar un tipo de universal que hoy tenemos la oportunidad de interrogar. La AMP nos propone explorar el camino que va desde una psicopatología general y sus grandes clasificaciones, al esfuerzo por tratar el síntoma como algo propio, irreductible e inclasificable por naturaleza. No es la desaparición de la clínica, sino otro modo de concebir los disfuncionamientos y arreglos posibles.

¿Cómo dar cuenta del rasgo diferencial de la locura de cada uno? Lo que sigue al sintagma “es decir, delirante”, es una brújula, ya que el delirio es un discurso que varía de uno a otro. Si “es delirante” alude al *todos*, “un delirio”, en tanto defensa, remite a una solución para cada uno: puede ser el fantasma o las ideaciones paranoicas, por nombrar solo dos maneras de la pérdida de la realidad que planteó Freud tanto en la psicosis como en la neurosis.

En sus primeros escritos, el fenómeno de la locura se presentaba para Lacan inseparable del problema de la significación. En esos tiempos planteó que los acontecimientos clínicos que el sujeto loco experimenta son vividos íntegramente en el registro del sentido y del sin-sentido. En “Acerca de la causalidad psíquica” ya designa un *acento de singularidad*[1] que se encuentra contenido en esas significaciones originales que el campo del lenguaje propicia, sean alucinaciones, intuiciones, delirios o alusiones, todas ellas contienen un signo que concierne de un modo sin igual a cada loco.

Me interesa explorar junto a ustedes, este “acento de singularidad”. A simple vista, puede presentarse en tensión con el universal que propone Lacan, pero sin embargo –veremos– es acorde a la generalización de la locura. El título del capítulo 15 que nos han propuesto trabajar nos entrega una orientación: “El goce opaco del síntoma”,[2] un sintagma que también requiere elaborarse para poder captar los indicios de cómo se presenta en la práctica analítica.

La previa en Buenos Aires

Este capítulo comienza con los comentarios de Miller sobre su visita a Buenos Aires en ocasión

del Congreso de la AMP 2008 sobre “Los objetos α en la experiencia analítica”. En ese marco, dictó una conferencia “sin título” en el teatro Coliseo para 1700 personas. Regresa conmovido por tal recepción después de siete años de ausencia en el país... lo que me llamó la atención de su comentario es que varias veces dice que allí –en Buenos Aires– no habló de lo que les iba a hablar ese día en esta clase. Efectivamente, solo al final de las dos horas de su intervención en el Coliseo y, refiriéndose al modo en que Lacan se dirige a sus alumnos al final de su enseñanza, menciona la opacidad del síntoma y la ciencia de lo real que hubiera querido para poder dar cuenta de ese goce opaco. Además, comenta que después del Seminario “Momento de concluir”, Lacan casi no hablaba y solo dibujaba nudos.

Hacia el final de la conferencia menciona la transparencia del fantasma que se obtiene en el Pase (en el capítulo 15 hay varias alusiones a la “Proposición...”), aclarando que Lacan nunca dijo que se iba más allá de lo fantasmático en cuanto a lo transparente, y que esta transparencia no impide que una opacidad permanezca a nivel del síntoma. Finalmente, la conferencia concluye: “[...] estamos hechos de la madera de nuestros síntomas”. [3] Preciosa expresión que sirve para nombrar una materialidad única, íntima y sólida a la vez. Y fundamentalmente, opaca.

¿Cómo abordar esta opacidad del goce del síntoma sin hacer de ella una noche cerrada?

Voy a tomar dos referencias de Lacan de épocas diferentes para aproximarnos.

La relación opaca con la pulsión

En el último capítulo del *Seminario 11*, Lacan concluye el trabajo alrededor del deseo del analista planteando algunas cuestiones con relación al final del análisis: “[...] después de la ubicación del sujeto respecto de α , la experiencia del fantasma fundamental deviene la pulsión. ¿Qué deviene entonces quien ha experimentado esa relación opaca con el origen, con la pulsión? [...]. Actualmente, solo puede ser abordado a nivel del analista [...]” [4]

Una vez atravesado el fantasma, su axioma se vuelve transparente, sin embargo, la relación con la pulsión permanece opaca. Si leemos lo opaco como fuera de sentido, se capta la función de defensa que tiene el fantasma para el sujeto. Pero al final, sin el velo de la historia ni la pantalla de la satisfacción sustitutiva, es decir, sin la semántica que le dio un sentido al goce y un marco a la realidad, esa relación permanece ininteligible.

Así Lacan introduce la pregunta por un goce que no puede descifrarse porque ni siquiera es posible cifrar, un goce que no puede decirse, ni escribirse ni leerse y que a esa altura solo puede ser investigado a nivel de la experiencia analítica de los analistas.

¿Acaso pensaba que podría nombrarlo?

Puede ser... recordemos que en este Seminario definía la praxis como el tratamiento de lo real por lo simbólico.

En todo caso, la pregunta de Lacan deja entrever que se trata de una opacidad que no es el origen de nada, aunque sin embargo, está desde siempre, lo que de alguna manera hace resonar la naturaleza del *sinthome*, o también, la madera del síntoma.

La opacidad sexual

La otra referencia es del *Seminario 23, El sinthome*, en el capítulo que sigue la pista de Joyce dice: “De esta manera, el conocimiento se muestra desde el principio como es –engañoso–. Por eso, todo debe retomarse al comienzo a partir de la opacidad sexual. Digo opacidad porque, en primer lugar, no nos damos cuenta de que lo sexual no establece de ningún modo ninguna relación [...]. Solo hay responsabilidad sexual [...]”[5]

Aquí la opacidad se extiende a un punto de imposible sobre lo sexual. Todo lo que pueda decirse sobre eso resulta engañoso y solo expresa el fracaso de la relación. El aforismo “No hay relación sexual”, que surge en los años 70, indica una cláusula de imposibilidad que Lacan extrae de la experiencia condicionada por el discurso analítico y que intentó demostrar especialmente en los *Seminarios 18, 19 y 20*. [6]

Encontramos algunas indicaciones sobre la formación del analista en este sentido, cuando sugiere formarnos en el agujero y el No hay para percatarnos de que lo que se plantea es la pregunta de *qué poner allí*. [7]

¿Qué poner allí? Los puntos suspensivos de *...o peor* son un modo de seguir circunscribiendo ese imposible en el cual se concentra lo que en el discurso analítico puede fundarse como real. Se siente la pretensión de un discurso que fuera de lo real.

Por ello, esta referencia concluye con que solo hay responsabilidad sexual. La responsabilidad hace ingresar un modo de responder que podría no ser engañoso o, al menos, no tan engañoso como el conocimiento, el pensamiento o el saber. Una responsabilidad que hunde sus raíces en el propio goce sería un tipo de respuesta que puede aproximarse a ese real.

Esa responsabilidad, ¿podremos ponerla a cuenta de la experiencia analítica?

Resto de resto

La exclusión de sentido fue la pasión de Lacan –dice JAM– y agrega que la sorpresa viene de que esta exclusión califique el goce del síntoma.[8]

¿Acaso tenemos que contentarnos con la idea, en algún punto simple, de que lo opaco es lo que resiste al desciframiento? De ser así, la reacción terapéutica negativa freudiana y los restos que de allí se desprenden ya localizaban esta opacidad en los años 20.

¿Qué agrega Lacan?

La perspectiva lacaniana del síntoma agrega varias cuestiones, pero en este capítulo y respecto al tema que nos convoca, voy a señalar una en particular: la sustancia del síntoma. Considerar la sustancia del síntoma, es decir de qué está hecho, nos puede servir para seguir los vaivenes de JAM sobre la “resolución del síntoma” que interroga en estas páginas, y esto sobre el fondo de una de las preguntas centrales del psicoanálisis: *si el goce es goce sentido o si está excluido del sentido*. [9]

“Hablar de goce propio del síntoma en tanto excluye el sentido es llevar a sus extremos lo que Lacan había tocado con el objeto a . Decía resto, pero aún no alcanza para decir aquello de lo que se trata, porque el resto viene de otras cosas que preceden y por lo tanto está condicionado por aquello de lo cual es el resto”. [10]

Si el objeto a es el resto de la incidencia de lo simbólico sobre el cuerpo, el goce que condensa sigue dependiendo de la operación significante y como tal forma parte de las suplencias más o menos delirantes según los sentidos gozados que armaron la trama de cada uno.

Mientras que, al goce propio del síntoma que excluye el sentido habría que considerarlo “resto de resto”, [11] es decir, una sustancia reacia a la manipulación interpretativa y refractaria a los destellos de la significación. Para aislarlo hay que transitar los rodeos de las vueltas dichas de la lengua analítica. ¿Pero eso significa que solo lo obtenemos al final del análisis? No lo creo, eso opaco que se expresa como acontecimiento de cuerpo se encuentra en la raíz de la repetición y como tal envía signos que es preciso leer.

Fueron necesarios muchos encuentros para poder cernir el sufrimiento que desencadenó la consulta de una joven, finalmente, se trataba de algunas situaciones que pudieron ser nombradas en términos de pérdidas. En una ocasión, al mencionar la separación de su chico, al que amaba profundamente, y que fue provocada por ella misma, le señalo que ella es la que provoca esa pérdida. Unos minutos después un lapsus nos sorprende a ambas, dice: “me provocho la tristeza” (en lugar de “la pérdida”). Ese afecto impregna el cuerpo de la joven y deja entrever un núcleo opaco que tengo en cuenta en la dirección de la cura.

Para concluir diré que en “El ser y el Uno”, en la clase del 16 de marzo de 2011, Miller plantea que *el goce opaco al sentido se inscribe como el correlato del Uno*,^[12] es decir, el correlato de un real, un simbólico y un imaginario que se anudan en la lengua propia del análisis de cada uno.

23 de mayo de 2023

NOTAS

1. Lacan, J., (1946) “Acerca de la causalidad psíquica”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 166.
2. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2017, p. 279.
3. Miller, J.-A., Conferencia en el Coliseo, 2008. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=eVgapOyPm-s>
4. Lacan, J., (1964) *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1986, p. 281.
5. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 62.
6. Miller, J.-A., “El porvenir del *Mycoplasma laboratorium*”, *El caldero de la Escuela Nueva serie*, n.º 6, Buenos Aires, EOL, 2008, p. 9.
7. Lacan, J., (1971-1972) *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 227.
8. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit, p. 284.
9. *Ibíd.*,p. 285.
10. *Ibíd.*,p. 292.
11. Miller, J.-A., Conferencia en el Coliseo, 2008. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=eVgapOyPm-s>
12. Miller, J.-A., (2011) “El ser y el uno”, clase del 16 de marzo de 2011. Inédito.

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Primera noche: Tres opacidades del síntoma

Patricio Alvarez Bayón

El Directorio nos invitó a trabajar en relación al capítulo 16, “La opacidad del síntoma”.^[1]

Quiero partir de un punto: Miller presenta este capítulo como la clave y la causa del sintagma “Todo el mundo es loco, es decir, delirante”, en el sentido de que hay una relación de causalidad: dado que hay una opacidad del síntoma, todo sentido que pueda construirse alrededor de ese síntoma opaco es un delirio. Por eso, es porque hay opacidad del síntoma que todo el mundo es loco, es decir, delirante.

Ahora bien, ¿qué delirio? Miller, en “Ironía”,^[2] lo llamó *clínica universal del delirio*: la clínica se unifica a partir de considerar al S_1 más allá de la estructura donde esté incluido. Y todo encadenamiento del S_2 puede considerarse delirante en esa clínica universal: desde el delirio en la psicosis hasta el falo, el fantasma y el inconsciente mismo en la neurosis. De hecho, en la medida en que el síntoma es opaco, y el síntoma determina al inconsciente, todo lo que puede elucubrar el inconsciente es un delirio respecto de esa opacidad.

Por eso este capítulo es la condición lógica de este sintagma del texto “¡Lacan por Vincennes!,^[3] que Miller presenta como la puerta de entrada a la *últimísima* enseñanza –no a la última–. Este texto, a su vez, es un poco posterior a “Joyce el síntoma”, donde Lacan plantea una división entre el síntoma con sentido y el síntoma opaco.

Entonces, si el punto de partida es que lo opaco es la causa del delirio, lo que quiero interrogar hoy, sin tener una gran respuesta, es lo siguiente: ¿qué es el goce opaco del síntoma?

Inicialmente, podríamos decir que el goce mismo es opaco, en tanto, como dice Miller, el síntoma goza, no habla. Pero es una definición muy amplia que se podría extender al fantasma que también es un axioma de goce sin significación, incluso al deseo, que es articulable, pero no articulado, y finalmente, a cualquier cosa.

Entonces tratemos de precisar mejor qué es lo opaco. Miller plantea en la última página del capítulo que la opacidad del síntoma proviene del acontecimiento de cuerpo. Y ubica otra condición lógica más, situable así: es porque hay acontecimiento de cuerpo que el síntoma es

opaco, y es porque el síntoma es opaco que todo el mundo es loco, es decir, delirante.

Y con esto, llego a lo que quisiera trabajar hoy en la pregunta por la opacidad del síntoma: ¿qué es lo opaco del acontecimiento de cuerpo? Miller responde por un lado con la letra, el S_1 , que no tiene significación. Pero, además, sitúa otro elemento opaco que es el cuerpo mismo.

Así, la definición del síntoma como acontecimiento de cuerpo encierra dos opacidades: el acontecimiento contingente, que Lacan ubica como la extracción de una letra sin sentido, que a partir de aquí se repite en la compulsión a la repetición, y se ubica entre simbólico y real. Y, por otro lado, el cuerpo mismo como opacidad, que se ubica entre imaginario y real. De manera que en el síntoma no solo hay letra, sino también cuerpo.

Hace poco, en el seminario "Actualidad Lacaniana", [4] Graciela Brodsky se preguntaba, trabajando la interpretación, por qué hay un momento en el final del análisis en el que la interpretación en relación a la letra no alcanza y se da en algunos testimonios que hay algo del cuerpo que se hace presente, incluso en algunos casos que el analista toca, impacta el cuerpo, por ejemplo, en el conocido ejemplo de Suzanne Hommel con el *Geste à peau* o la intervención de Miller a Silvia Salman cuando la agarra y le dice "Usted me provoca eso".

Tomo la pregunta que hacía Graciela porque sitúa que no hay una única opacidad, sino varias, y voy a situar dos, quizás tres de esas opacidades, para luego interrogar su tratamiento.

Primera opacidad:

Es la opacidad de la letra como S_1 sin sentido. Lacan la aísla desde el *Seminario 17* [5] diferenciando al S_1 , que produce goce, del S_2 que distribuye ese goce; en el *Seminario 19* lo ubica como *Hay el Uno*; y en "RSI" lo sitúa como la letra, bajo el modo de la escritura salvaje del síntoma. [6] Plantea que del inconsciente-todo-uno, denominación que resuena con lo que llama *lalengua*, hay un S_1 que se extrae y se escribe salvajemente como síntoma, que a partir de ahí queda destinado a repetirse. En el Seminario 21, además habla de acontecimiento, de que hay un decir. No dice que ese acontecimiento sea lo que produce la escritura salvaje del síntoma, pero se deduce que es así. Y luego, en *Joyce el síntoma* habla del síntoma como acontecimiento de cuerpo.

Miller ha trabajado ese acontecimiento como la letra que se inscribe en el cuerpo, letra opaca y sin sentido. El trabajo del análisis, que inicia formalizando el síntoma, luego aislando su repetición, luego diferenciando la letra S_1 sin sentido de los S_2 que producen sentido, y luego despojando del valor fantasmático al S_1 , permite ir desde la repetición hasta la iteración.

En el *Seminario 20*, Lacan dice: "[...] la letra es, radicalmente, efecto de discurso". [7] Eso implica

que, en el fin de análisis, el discurso puede llegar en su término último a aislar una letra como el último efecto de todas las vueltas dichas. Se despeja así el S_1 a lo largo del análisis como letra sin-sentido, y se aísla como lo ineliminable del síntoma, tal como Miller trabaja en *Sutilezas analíticas*. La fijeza de goce del síntoma lleva así, a partir de haberlo aislado, a construir un saber-hacer con el S_1 , un arreglárselas con el síntoma, a pesar de que siempre quedarán restos sintomáticos, tal como Freud plantea en *Análisis terminable e interminable*.

De modo que esa letra opaca, situada entre simbólico y real, es tratable localizando su repetición.

Segunda opacidad:

La interrogación por el cuerpo se sitúa desde el *Seminario 19*. Hasta allí, el concepto era claro: inicialmente el cuerpo especular de los primeros seminarios, luego el cuerpo hablado por los significantes del Otro desde el *Seminario 6* al *9*, luego el cuerpo habitado por el recorrido pulsional de los objetos *a* desde el *Seminario 10*. Pero a partir del *19*, Lacan comienza a pluralizar los goces. Antes hablábamos del goce, desde el *Seminario 19* debemos hablar de los goces, principalmente a partir de este párrafo del capítulo 4: “Creí poder plantear y escribir como en matemática la función que se constituye a partir de que existe el goce llamado sexual [...]. Es la función F_x . El goce sexual abre para el ser hablante la puerta al goce. Paren un poco las orejas y noten que el goce, cuando lo llamamos así a secas, es quizás el goce para algunos, no lo descarto, pero en verdad no es el goce sexual [...]. Gozar es gozar de un cuerpo”. [8]

De este modo, Lacan por primera vez diferencia el goce articulado al F_x , goce sexuado, del goce a secas, que es el goce del cuerpo. Incluso, si seguimos el párrafo, lo va a distinguir de un tercer goce, que Sade mostró, que es el goce fantasmático que cree poder gozar del cuerpo del Otro.

Esta es la primera vez que Lacan diferencia tres modos del goce: el goce del cuerpo, el goce sexuado y el goce fantasmático.

No vuelve a hablar del cuerpo aquí, pero lo continúa desde la primera clase del *Seminario 20*, donde hace la misma diferenciación, diciendo: “Sustancia del cuerpo, a condición de que se defina solo por lo que se goza”. [9] Es decir, que hay un goce del cuerpo.

“El ser del cuerpo ciertamente es sexuado, pero eso es secundario. Y como lo demuestra la experiencia, de estas huellas no depende el goce del cuerpo”. [10] Es decir, nuevamente, que el goce sexual se diferencia del goce del cuerpo. Hasta aquí sigue la línea de lo que dije antes.

Pero agrega un tercer elemento, que llama *el misterio del cuerpo hablante*, lo cual nos lleva

a la opacidad. ¿Por qué un misterio? Porque el goce del cuerpo no se puede decir ni produce un saber. Dice: “Hablo con mi cuerpo, y sin saber. Luego, digo siempre más de lo que sé”.^[11]

Es decir que no hay saber del cuerpo, el cuerpo no está a nivel de la palabra. El Fx como goce sexual sí se inscribe, está a nivel de la palabra y se puede hablar de él. Pero el goce del cuerpo no pasa a lo simbólico, no puede decirse dado que está entre lo imaginario y lo real.

La distinción entre goce sexual y goce del cuerpo se va diferenciando cada vez más hasta llegar en “La tercera” a distinguir en el nudo un goce en el cuerpo, entre imaginario y real, y un goce fuera-de-cuerpo que es el goce fálico, entre lo simbólico y lo real.

De modo que hay una opacidad propia del cuerpo, que es una de sus dimensiones, la del cuerpo real, situado entre imaginario y real.

Esto no anula las otras dimensiones: el cuerpo especular y el cuerpo hablado por los significantes del Otro no son opacos. Incluso, el cuerpo de los objetos *a* se ubica en relación al sentido-gozado del fantasma. Gran parte del recorrido de un análisis gira en estas dimensiones ligadas al sentido. Pero la otra dimensión es la del cuerpo real, que Lacan llama *misterio del cuerpo hablante*.

Y con ese cuerpo real, ¿qué tratamiento hacer? A diferencia de la interpretación que localiza a la letra como efecto de discurso, el cuerpo real no se trata por lo simbólico. Lacan sitúa un concepto importante que es “el efecto de afecto”. Por eso hacía referencia a esos momentos del final del análisis donde ese cuerpo real se hace presente. El cuerpo no se trata por la repetición ni la letra, sino por los efectos de afecto. Lacan también usa para ese cuerpo el concepto de “resonancia”. A ese cuerpo se lo puede anudar, se pueden producir efectos de afecto, se lo puede hacer resonar, pero ese cuerpo no está en el plano de la interpretación, como sí lo está la letra como efecto de discurso.

De este modo, a partir de haber aislado estas dos opacidades, la de la letra y la del cuerpo real, podemos entender mejor por qué la definición del síntoma como acontecimiento de cuerpo está articulada a la definición del goce opaco del síntoma: porque anuda el acontecimiento, que se escribe como una letra opaca y sin sentido, con el cuerpo real, también opaco. Dos opacidades se saludan.

Tercera opacidad:

Finalmente, podemos plantear una tercera opacidad que no es para todos, sino para los que se inscriben electivamente ahí: la opacidad de lo femenino. No hay más espacio para desarrollarlo, pero me interesa destacar la proximidad de lo que Lacan dice sobre lo femenino y el

cuerpo[12] en una cita del *Seminario 20* muy semejante a la anterior en la que decía “hablo con el cuerpo sin saber”[13]: “Hay un goce *del cuerpo* que está [...] más allá del falo [...]. Hay un goce de ella [...] un goce suyo del cual quizá no sabe nada ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas”.[14]

De este modo, a la vez articula y distingue el goce del cuerpo y el goce femenino. No son lo mismo si bien comparten un elemento: un goce que se siente y del que no se puede decir.

Es importante ubicar qué los une: el goce del cuerpo está entre lo imaginario y lo real, y el goce femenino también, es decir que no tienen palabra ni saber. Los dos implican un goce que se siente en el cuerpo y del que nada se puede decir.

Y luego, es importante ubicar qué los diferencia: el goce del cuerpo no es equivalente a lo femenino, el goce del cuerpo es el goce a secas, el goce como tal. El goce femenino es uno de los modos que toma el goce del cuerpo cuando está más allá del falo. Esto implica que el goce femenino solo puede definirse en relación al falo: puede estar más allá del falo, a condición de servirse de él.

Y nuevamente, ¿con ese goce, qué tratamiento hacer? Así como dijimos que el goce del cuerpo no está en el orden de lo simbólico y de la repetición como sí lo está la letra, el goce femenino tampoco lo está: ¿se anuda, se localiza, se hace resonar? ¿Se trata con el efecto de afecto?

Esta investigación podría quizás aislar otras opacidades del síntoma y otras preguntas sobre cómo tratarlas. Lo que me interesó destacar hasta aquí es que ese núcleo opaco que es el síntoma está compuesto por varias opacidades. Y qué de esas opacidades, cuando se intenta articularlas con el sentido, solo se puede obtener de ellas un delirio. Por eso, todo el mundo es loco, es decir, delirante.

23 de mayo de 2023

NOTAS

1. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2020.
2. Miller, J.-A. “Ironía”, *Revista Consecuencias*, n.º 7. Recuperado en <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/007/template.php?file=arts/alcances/Ironia.html>
3. Lacan, J., (1978) “¡Lacan por Vincennes!”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º.11, Buenos Aires, EOL-Grama, 2011.
4. Seminario diurno de la EOL “Actualidad lacaniana”, dictado por Jorge Chamorro y Graciela Brodsky.
5. Lacan, J., (1969-1970) *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 11.
6. Lacan, J., (1974-1975) Seminario “RSI”, clase 4 del 22 de enero de 1975. Inédito.
7. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 47.
8. Lacan, J., (1971-1972) *El Seminario, Libro 19,...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 31.

9. *Ibíd.*, p. 32.
10. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 13.
11. *Ibíd.*, p. 114.
12. Camaly, G., “La lógica del ‘no-todo’ y el goce en tanto tal”, *Revista Virtualia*, n.º 40, octubre 2021. Recuperado en <https://www.revistavirtualia.com/articulos/892/sexuacion-logica-y-acontecimientos/la-logica-del-no-todo-y-el-goce-en-tanto-tal>
13. Lacan, J., (1972-1973), *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 114.
14. *Ibíd.*, p. 90.

Dossier: “Todo el mundo es loco”

Primera noche: Todo el mundo es loco, es decir delirante

Cecilia Rubinetti

Es recién al final de la clase 16 del Curso, propuesta por el Directorio para trabajar con ustedes hoy, que “Miller recorta esta frase de Lacan “Todo el mundo es loco” que, como sabemos, extrae de un pequeño escrito muy tardío, de 1978, redactado a pedido de él.

Les propongo, en primer lugar, detenernos y sopesar el valor que Miller va a dar a esta frase. La sitúa en principio como una afirmación que condensa en su enunciado toda la *ultimísima* enseñanza de Lacan. Esa condensación que sitúa Miller funcionó como advertencia para evitar cualquier efecto rápido de comprensión. En esa frase hay mucho más de lo que se lee a simple vista. La tomo entonces como una invitación a desmenuzarla y empezar a extraer sus consecuencias.

A pesar de ser una frase que recién introduce al final, Miller decide retroactivamente darle ese título a su Curso. Le otorga esa función ordenadora, lo coloca como clave de lectura de lo trabajado. Y es también bajo ese sintagma que lanza el trabajo hacia el próximo Congreso de la AMP.

Entonces, “Todo el mundo es loco... es decir delirante”: una pequeña frase condensada que les propongo abrir para extraer algunas de las líneas de trabajo que va situando Miller.

Todos locos

Miller se detiene de entrada en cómo esta frase sacude la estabilidad de las categorías clásicas del psicoanálisis y sus fronteras precisas. En esta afirmación Lacan se sale de la terminología que manejamos y elige un vocablo corriente. Habla del loco, de la locura. Sitúa así en la locura una base común que borra la frontera rígida que parecía mantenernos a una prudente distancia del loco. Nos concierne a todos. Quien enuncia esa frase tampoco está exceptuado, se trata de un “todos” paradójico, sin excepción.

¿Cómo entender esta locura que Lacan formula como inherente a la especie humana? En el intento de abordar algo de lo que condensa esta afirmación, tomándola como brújula dentro

de la última enseñanza, elegí una referencia en la que me pareció interesante detenernos. Es una referencia muy clínica. Lacan menciona un caso, “de locura seguramente” dice, un caso que comenzó por el *sinthoma*, “palabras impuestas”. El paciente nombra de ese modo su padecimiento y Lacan lo subraya por su precisión, como una afirmación muy lacaniana. Y a continuación se pregunta: “¿Cómo es que todos nosotros no percibimos que las palabras de las que dependemos nos son, de alguna manera, impuestas? En ese aspecto, lo que llamamos un enfermo llega a veces más lejos de lo que llamamos un hombre con buena salud. Se trata más bien de saber por qué un hombre normal, llamado normal, no percibe que la palabra es un parásito, que la palabra es un revestimiento, que la palabra es la forma de cáncer que aqueja al ser humano”. [1]

Esta referencia comparte el espíritu de la frase de la que partimos hoy, el borramiento entre locura y normalidad. Pero tiene un detalle adicional para delinear aquello común: las palabras como impuestas, como parásito que aqueja al ser hablante. Encontramos en esta cita plasmado clínicamente el estatuto de lo simbólico a nivel de la última enseñanza de Lacan. Un simbólico hecho de la percusión incesante y perturbadora de *lalangue*. Podemos formular en estos términos la locura común, situada en el modo en el que el parásito lenguajero y el goce que inyecta habita a todo ser hablante, a ese nivel tenemos un “todos locos”, sin excepción. A todos nos habita esa locura, la palabra es parasitaria, todos experimentamos *lalangue* como palabras impuestas, sin embargo, algunos lo perciben, los invade permanentemente esa evidencia. Hallamos ahí entonces una sutileza clínica que diferencia a aquellos que llegan a sentirlo y a quienes consiguen velarlo mejor. La diversidad de maneras en que se encarna la locura que introduce el murmullo incesante de *lalangue* desarma la aparente homogeneidad de ese “todos” y nos lleva al cada uno al modo singular en el que esa locura de base se manifiesta para cada quien.

La riqueza de esta referencia clínica nos permite también diferenciar la base de locura de aquello que comienza a inscribirse en el lugar de las respuestas. Todos tenemos que arreglárnoslas de algún modo con las palabras impuestas. En el paciente al que se refiere Lacan, se puede localizar, por un lado, el carácter intrusivo de la palabra impuesta y, al margen de esto, una serie de reflexiones que empieza a hacer al respecto. Es un despliegue de sentidos que se vuelve especialmente amenazante a partir de la certeza de ser un telépata, pero no cualquier telépata, sino un telépata emisor. Su telepatía emite, no las palabras impuestas, sino la producción de sentido que se articula en las reflexiones que despliega. Lo insoportable para este paciente era la idea de que todos los demás conocieran lo que él mismo se formulaba en su fuero más íntimo, especialmente las reflexiones que se le presentaban al margen de las famosas palabras impuestas. Su respuesta, su modo de arreglárselas con las palabras impuestas, es su fuente de sufrimiento. Ser telépata emisor es ya una respuesta (malísima) frente a la palabra impuesta. Es crucial el detalle que precisa Lacan: están las palabras impuestas, después las reflexiones que elabora al margen y, finalmente, la idea de que esas reflexiones se emiten

telepáticamente y todos pueden conocerlas. Está entonces la locura de base para todo ser hablante, el parásito de *lalangue* y está lo que puede ser enloquecedor del lado de las respuestas. Ahí nos deslizamos a la segunda parte de la afirmación de Lacan, al “todos delirantes”.

Todos delirantes

En este punto me gustaría avanzar un poco en la perspectiva que se abre con esta aclaración. Más allá de la base de locura que introduce el cáncer de la palabra en el ser hablante, Lacan enfatiza un segundo aspecto crucial. El tratamiento, la respuesta a esa parasitación no puede más que ser delirante: se responde inevitablemente con sentidos. No salimos de eso. Es fuertísima esa afirmación. Miller, en su clase, enfatiza particularmente el deslizamiento que implica aplicar la fórmula del delirio a la articulación mínima entre S_1 y S_2 . Todo sentido es delirante.

Miller toma fundamentalmente tres referencias para adentrarse en las consecuencias de esta afirmación. Una del primer Lacan y dos de la última enseñanza. La primera referencia es de su Escrito “Acerca de la causalidad psíquica”, de 1946. De ahí, en principio, querría extraer una frase que podemos situar en continuidad con el planteo que intentamos articular hoy: “[...] la locura es vivida íntegra en el registro del sentido”. [2] En su intervención cuestionando el saber psiquiátrico de la época, Lacan enfatiza particularmente la participación central del problema del sentido en la locura. Y agrega en la misma línea que “el fenómeno de la locura no es separable del problema de la significación para el ser en general, es decir, del lenguaje para el hombre”. [3] Miller subraya en relación a este Escrito la posición de Lacan que sitúa a locura en relación a una creencia delirante muy distinta que el error. Localiza ahí un invariante antropológico: somos todos creyentes, todos devotos. La creencia que está en la base de la constitución del delirio nos atraviesa a todos. Y cita a Lacan en una de sus conferencias en USA, donde refuta que haya una discontinuidad entre creencia y saber. Se burla de los criterios que diferenciarían un *saber que puede ser perfectamente autenticado* de una creencia como *picadillo de opiniones*. “Las tres cuartas partes del supuesto saber no son nada más que creencia, allí hay algo que me divierte”. [4] Miller da un paso más, citando en ese punto al Lacan del *Seminario 23*, y nos recuerda que estamos inhabilitados como lacanianos de creer ciegamente en las virtudes del Nombre del Padre: la metáfora paterna está arraigada en un hecho de creencia, atado a una tradición. El Nombre del Padre no es menos delirante, ni menos una creencia que otras.

En otra de las conferencias que Lacan da en Estados Unidos, va a enfatizar otro matiz que nos interesa dentro de ese fenómeno de creencia: “[...] es por el lenguaje que sostenemos esta locura que dice que hay que ser: porque es seguro que nosotros creemos en eso a causa de todo lo que parece hacer sustancia; pero, ¿en qué es ser, fuera del hecho que el lenguaje usa

el verbo ser?".[5]

Entonces, si vamos articulando un poco las vías que se abren en esta segunda parte de la afirmación, nos encontramos con un modo de delirio que nos concierne a todos: no tenemos otra respuesta a la parasitación de goce de *lalangue* que el sentido siempre delirante que intentará prestar consistencia al ser. Lacan junta todas estas aristas en la pregunta que se hace en el *Seminario 23* acerca del comienzo de la locura. Pregunta que aplica inmediatamente al caso Joyce; su interrogación acerca de la locura en Joyce apunta directamente al delirio. La declina en dos interrogantes fundamentales: ¿en qué creía Joyce? y ¿qué se creía? Se interesa particularmente en rastrear, en sus escritos, un período en el cual podría haber pasado por un modo de delirio como respuesta. Lacan se dedica a buscar marcas de un tipo particular de delirio, un delirio de redención. Es con esas coordenadas que se orienta frente a la pregunta por la locura en Joyce.

Desembocamos en una dimensión profundamente clínica que se abre a partir esta pequeña frase condensada. Si todos los arreglos frente a la locura de base del ser hablante no pueden más que ser delirantes, si no tenemos un horizonte que pueda ir más allá de la deriva de los sentidos y de la adherencia que introduce ahí la creencia: ¿cómo orientarnos? ¿Cómo reintroducir la diferencia? La pista clínica que sigue Lacan con Joyce, su interés en dilucidar el tipo de arreglo que consigue, se vuelve una brújula que distingue modulaciones dentro de las soluciones delirantes. Lacan encuentra marcas muy claras de un período en el que la solución redentora delirante ocupa a Joyce. Pasa por esa respuesta delirante, pero no es la vía en la que se va a sostener. Encuentra otra solución. Ser el artista le va a brindar un sostén de otro orden que la misión redentora de su raza. No todos los delirios son iguales a nivel de la solución que articulan, ni a nivel de sus consecuencias. Se abre en ese punto una clínica de la creencia delirante que explorar. Una orientación sensible a matices, intensidades, arreglos de distinto orden y con horizontes más o menos mortíferos. No salimos del delirio, pero hay delirios y delirios... Esto nos interpela como analistas, nos fuerza a precisar la sutileza de esa distinción y a intentar orientar en esos detalles una apuesta de deseo cada vez.

23 de mayo de 2023

NOTAS

1. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 93.
2. Lacan, J., (1946) "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1999, p. 156.
3. *Ibíd.*
4. Lacan, J., "Conferencia de Lacan en la Universidad de Yale", 24 de noviembre de 1975, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 19, Buenos Aires, EOL-Grama, 2015.
5. Lacan, J., "Conferencia de Lacan en la Universidad de Columbia", 1 de diciembre de 1975, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 21, Buenos Aires, EOL-Grama, 2016, p. 22.

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Segunda noche: “De cerca nadie es normal”

Marina Recalde

Leer este curso, y en particular el capítulo que nos ubicaron desde la convocatoria como referencia, el capítulo 17,[1] me permitió, en primer lugar, quedar un poco apabullada. La cantidad de cuestiones que se abrían y que era posible tomar eran muchas.

Pero... tuvimos una primera reunión hace unas semanas, la “previa”, como gustan llamarla, que agradezco también porque fue muy útil para poder conversar entre todos y decantar lo que fue para mí un primer esbozo.

Recordé entonces un intercambio que había tenido con Fabián Schejtman la Primera Noche preparatoria del ENAPOL, a partir de la mención de una actividad que tuvo lugar en Buenos Aires hace 25 años en el marco de la por entonces Sección Clínica. Allí, había tomado dos textos de Lacan de finales de su enseñanza, y que coincidíamos con Fabián en que era menester tomarlos juntos, a la hora de abordar la última enseñanza.

Se trata de la “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos”, publicada en *Scilicet* en 1975,[2] y del “Autocomentario”,[3] intervención de Lacan en 1973 en el VI Congreso de la Escuela Freudiana de París, en la Grande-Motte, y que sirvió luego precisamente como comentario de Lacan sobre lo que él mismo había escrito.

Dicho esto, vuelvo al capítulo de este curso, donde Jacques-Alain Miller comienza repartiendo entre los asistentes el texto donde figura la frase “Todo el mundo es loco, es decir, es delirante”. Esa frase está extraída de un texto publicado bajo el título “¡Lacan para Vincennes!”, publicada originalmente en 1978 en la revista *Ornicar*. En ese texto, la frase de donde este recorte (hoy título del próximo Congreso de la AMP) se extrae es la siguiente: “¿Cómo hacer para enseñar lo que no se enseña? He ahí aquello en lo cual Freud se abrió camino. Él consideró que nada no es sino sueño y que todo el mundo, (si se puede decir con una expresión así), todo el mundo es loco, es decir delirante”. [4]

Entonces, partí de un primer subrayado (amén de la frase) que además es de donde se extrae el título a este capítulo; es una frase que Miller decide convertir “en una brújula para guiarnos en la *ultimísima* enseñanza de Lacan, y en consecuencia, para guiarnos también

en nuestra *ultimísima* práctica, ya que por un efecto de retroacción no podremos elucidar la enseñanza de Lacan sin ordenarla a partir de su última meta [...]. Y en la medida en que esta enseñanza siga condicionando la práctica analítica de hoy, esta brújula está llamada a tener allí una incidencia".[5]

Es decir, hacer de esta frase una brújula, una orientación, y tener en cuenta ese efecto de retroacción sobre la primera enseñanza de Lacan es una elección de Miller. Y este será el eje que tomaré para conversar esta noche.

Como dije al comienzo, hace 25 años, en el marco de lo que se llamó Seminario hispanohablante, tuvo lugar una conversación organizada por la entonces Sección Clínica de Buenos Aires, donde tuve el privilegio de participar.[6]

Tomaré un fragmento de una puntuación que yo misma hice, bajo el título "Prescindir del tipo clínico a condición de servirse de él", porque entiendo que sigue siendo de suma utilidad para abordar este capítulo:

Ya encontramos en Freud desde las épocas más tempranas esta tensión entre el tipo y lo particular (1887): "En mitad de la serie se encuentra el 'type', la forma extrema del cuadro clínico [...] la plasmación completa y característica del cuadro clínico; no obstante, las más de las veces los casos efectivamente observados divergen del tipo, han borrado del cuadro tal o cual rasgo [...]. Mientras que la nosografía tiene por objeto describir los cuadros clínicos, es tarea de la clínica pasar a la plasmación individual de los casos y a la combinación de los síntomas".[7]

Freud buscará entonces la sobredeterminación de cada síntoma. Y si bien la tos de Dora se descifra por la fantasía de *fellatio* del padre, no deja de notar que Dora era una chupeteadora. El desciframiento de este síntoma llega hasta el punto donde se abre la dimensión del goce, un goce sexual, infantil, pero que en Freud sigue siendo fálico.

Creo pertinente referirme a otro párrafo del texto ("Introducción...") que me sirve de eje. En él Lacan sostiene que "no hay sentido común del histérico, y aquello merced a lo cual en ellos o ellas se juega la identificación, es la estructura y no el sentido, tal como se lee bien por el hecho de que esa identificación se refiere al deseo".[8]

En este punto, cabe preguntarse qué recuperar del tipo clínico en la clínica psicoanalítica.

Como indiqué al comienzo, sabemos que hay tipos de síntoma; es un hecho observable que se constata en la práctica. Por otra parte, el único tipo de síntoma que responde a la estructura es aquel que pudo ser elevado al estatuto del *matema*, al estatuto de discurso, esto es, el síntoma histérico. Pero ¿qué decimos cuando afirmamos que es el *único tipo de síntoma que responde a la estructura*? ¿A qué estructura nos estamos refiriendo? Lo importante es situar cuándo hablamos de estructura referida a un tipo clínico (histeria, neurosis obsesiva, etcétera)

y cuándo nos referimos a la estructura de discurso. Existe la histeria y existe la neurosis obsesiva. Existe el discurso histérico, pero no el discurso obsesivo; no hay *matema* de él.

Pero el síntoma debe ser puesto en el lugar del agente, y se lo debe hacer actuar. Y esto solo es posible mediante la intervención del analista: es necesario entonces pasar por la histerización del discurso para lograr el pasaje al discurso del analista. Y aquí sí, si se me permite la expresión, *cae* la importancia del tipo clínico, lo que vale tanto para la histeria como para la neurosis obsesiva.

Con lo cual volvemos a la pregunta: ¿sirven o no sirven los tipos clínicos? Si se trata de lo que el analista instituye como experiencia analítica, esto es, la histerización del discurso, ¿cuál es la importancia de saber si estamos frente a una histeria o a una neurosis obsesiva?

Para el desciframiento del síntoma, considerar el tipo clínico no tiene ninguna utilidad. Referido al sentido, tampoco. Ahora, cuando se trata de establecer de qué modo utiliza cada sujeto el síntoma en su relación con el Otro, el tipo clínico vuelve a tener importancia, ya que solo el síntoma histérico pasa por el Otro (recomiendo en este punto un texto de Graciela Brodsky que formó parte de un relato para el encuentro sobre “Histeria y obsesión”).[9] En otras palabras, el tipo clínico interesa en la medida en que se trata del modo peculiar de relación del sujeto con el Otro, con lo cual, la clínica psicoanalítica reformula la nosografía psiquiátrica.

Ahora ¿en qué punto “todo el mundo es loco, es decir, delirante” sería una brújula en la *últimísima* enseñanza de Lacan?

Recuerdo aquí la distinción entre lo universal, lo particular y lo singular; ordenamiento que entiendo es de suma utilidad porque sirve, entiendo, también como una brújula.

Partamos de lo universal, es decir, se trata del para todos. Lo particular implica también categorías. Ya no la del “todos”, pero sí la de “algunos”. Lo particular y lo universal comparten la misma esencia.

Es decir, tenemos los tipos clínicos (histeria, obsesión, paranoia, etcétera), que a grandes rasgos podemos referir a las estructuras clínicas: neurosis, psicosis y perversión. Ubicadas según haya o no presencia del Nombre del Padre. Estamos de lleno en la primera enseñanza.

Pero tenemos lo singular, lo contingente, la singularidad, que ya implica una desaparición de las categorías, es decir, se borra la distinción entre neurosis y psicosis, y ya hay que abordarla desde el uno por uno. No hay clase que los agrupe, no hay conjunto. En cierta medida, a este nivel, podemos decir que todo sujeto es clasificable. ¿No es esto un modo de decir que “todo el mundo es loco”?

Pienso que es esto lo que lo ha llevado a decir a Miller, en su curso de 2008, *Sutilezas analíti-*

cas: “[...] la distinción neurosis-psicosis es operatoria a nivel significativo, lo es mucho menos a nivel del modo de gozar, y si abandonamos la tipología, si pasamos a la singularidad, entonces decimos a ese nivel: *Todo el mundo es loco*”.[10]

Es decir, se trata de orientarnos por el goce singular, aquel que funciona como brújula en las curas que conducimos y creo que apelar a la última enseñanza es una orientación que se vuelve crucial, en especial, en los casos que hoy llegan a los consultorios, mucho menos típicos, mucho menos permeables al análisis y con mucha menos apertura al inconsciente.

En el próximo número de la revista *La ciudad analítica*,[11] Jacques-Alain Miller publica un texto del cual voy a servirme de una frase que a mi juicio puede servirnos para formular lo que al menos en mí despierta que “todo el mundo es loco” sea una brújula. Allí, hablando de *El Seminario 17*, ubica que hay estructuras, estructuras de lenguaje, y que no basta con soplar sobre las mismas para que se desvanezcan.

Soplar y desvanecer las estructuras. Juguemos un poco, entonces, con esta frase para poder conversar hoy.

El diccionario nos indica que “desvanecer” es disgregar o difundir las partículas de un cuerpo en otro, por lo común, para referirse a un color que se atenúa gradualmente. Y agrega otra definición que me resultó muy interesante: perder el sentido. Frase que utilizamos corrientemente cuando decimos que alguien se ha desmayado o desvanecido.

Interesante modo de pensar entonces el desvanecimiento. No desaparecen. Como hablábamos con mi amiga, Gabi Grinbaum, no quiere decir que mueran. Simplemente (o no tanto), se desvanecen.

Y aquí viene la frutilla del postre. La frase de Miller ahora se completa: “no basta con soplar las estructuras para que se desvanezcan”[12], decía. Y agrega, “para tener la posibilidad de mover algo, hay que tenerlas en cuenta”.[13]

Menuda orientación entonces que, entiendo, nos sirve –a nosotros– de brújula.

Soplemos las estructuras, orientémonos por el goce, sepamos que los tres registros son equivalentes, sepamos que todo el mundo es loco, pero no olvidemos nunca que para tener la posibilidad de mover algo, un poco, mucho, bastante, o a fondo, hay que tenerlas siempre en cuenta.

6 de julio de 2023

[*] El título de este trabajo está tomado de una canción de Caetano Veloso, *Vaca profana*

NOTAS

1. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2015.
2. Lacan, J., (1973) "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*", *Uno por uno*, número 42, Buenos Aires, Eolia, 1995, p. 12.
3. Lacan, J., (1973) "Autocomentario", *Uno por uno*, n.º 43, Buenos Aires, Eolia, 1996, p. 7.
4. Lacan, J., (1978) "¡Lacan por Vincennes!", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 11, Buenos Aires, EOL-Grama, 2011.
5. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 315.
6. Miller, J.-A. y otros, *El saber delirante*, Buenos Aires, Colección ICdeBA Paidós, p. 139.
7. Freud, S., "Prólogo a la traducción de J.-M. Charcot, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, tomo 1, p.168.
8. Lacan, J., "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*", en revista *Uno por Uno* 43, Barcelona-Buenos Aires, Ediciones Eolia,1995, p.13
9. AA. VV., *Histeria y obsesión*, Buenos Aires, Manantial, 1985, p. 49.
10. Miller, J.-A., (2008-2009) *Sutilezas analíticas*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 76.
11. Miller, J.-A., "El psicoanálisis puesto al desnudo por su soltero", *La ciudad analítica*, n.º 5, Revista del ICdeBA, Buenos Aires, 2023, p. 20.
12. Miller, J.-A., "El psicoanálisis puesto al desnudo por su soltero", en *La ciudad analítica* 5 "Verdad", revista del Instituto clínico de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023, p.11
13. *Ibíd.*

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Segunda noche: La locura universal y el sueño de Aristóteles

Claudio Godoy

Agradezco al Directorio la invitación a participar de esta noche de la Escuela. Me interesa tomar algunos párrafos de las últimas clases del curso de Jacques-Alain Miller y articularlos con dos breves intervenciones de Lacan.[1] Ellas están fundamentalmente enlazadas con su escrito dedicado a la Universidad de Vincennes por un hilo que las atraviesa. Sin duda –tal como lo sostiene Miller–,[2] Aristóteles es una referencia escondida, entre líneas, en este último, pero claramente explicitada en los otros dos textos. No resultaría exagerado extender la importancia de esta referencia al filósofo a toda la enseñanza de Lacan de los años setenta, ya que la construcción de las fórmulas de la sexuación lo han conducido a debatir reiteradamente con la lógica aristotélica, en especial con el estatuto que tiene en ella la proposición universal. Se plantea así en estas intervenciones la distinción fundamental en la clínica psicoanalítica entre lo universal, lo particular y lo singular, dimensiones que resultan con frecuencia confusas tanto en la práctica como en su transmisión.

1. Dos perspectivas no antagónicas

Jacques-Alain Miller nos presenta en su curso dos perspectivas o alcances posibles del enunciado “Todo el mundo es loco” que, si bien son contradictorias, no se trataría de oponer una a la otra, sino de mantenerlas juntas ya que se ubican en planos distintos.

Muchas veces se ha destacado el modo en que Lacan, luego de establecer con su teoría de la forclusión del Nombre del Padre una discontinuidad radical que separaría a las estructuras neuróticas de las psicóticas, se volcaría en los años setenta hacia una continuidad que borraría esa distinción infranqueable. La proposición “Todo el mundo es loco”, especialmente si es propuesta, tal como lo hace Miller, en tanto brújula de su última enseñanza, parecería abonar esa dirección. En efecto, se afirma una continuidad expresada en el universal, pero es necesario despejar primero en qué plano se juega, distinguiendo esa presunta locura generalizada del *parlêtre* de la clínica de la psicosis. Es así que Miller afirma que: “Acerca de la psicosis, Lacan oscila entre dos posiciones y, aunque obviamente hay una tensión entre ellas,

las articula”.[3] En una de ellas, la expresión “Todo el mundo es loco” iguala al terapeuta y al paciente, invitándonos a sincerarnos frente al paciente con un “Yo también soy delirante”, o más porteñamente, “Ya sé que estoy piantao”. Si lo llevamos a un extremo, podría conducirnos –como los antipsiquiatras de los años 70– a sostener que la psicosis es solo un semblante, una mera ficción segregativa de la sociedad represiva. En la otra perspectiva, se acentúa lo real de la psicosis en la clínica a la que incluso denomina “un real de la enfermedad mental”,[4] para concluir que es necesario mantener juntas estas dos postulaciones. Considero que su necesidad radica en que implican dimensiones éticas y clínicas que se entrelazan en la práctica psicoanalítica, las cuales no pueden excluirse ya que cada una limita los extravíos de la otra.

Por último, J.-A. Miller señala: “Esta locura genérica y general, o más bien universal, no es la psicosis. Esta es una categoría de la clínica con la que tratamos de capturar algo que se inscribirá de todos modos en este universal”. [5] La hipótesis de la locura universal, por lo tanto, no elimina las categorías clínicas y sus particularidades, ya que sin ellas se perdería algo esencial a la clínica misma como elaboración de saber y transmisión de la experiencia.

2. Las particularidades sintomáticas

El trabajo de Jacques Brunshwig sobre la proposición particular en Aristóteles[6] fue determinante en la lectura que realiza Lacan en los años 70 de la lógica cuantificacional del filósofo. Allí se destaca que la proposición particular admite dos interpretaciones posibles: una *mínima*, en la que el hecho de que algún A sea B resulta compatible con la proposición universal, es decir que todos lo sean; y una *máxima*, que la excluye, porque implica una particularidad que no puede extenderse a ningún todo puesto que lo contradice. Esta modalidad está implícita en el habla corriente cuando decimos “algún A es B”, pues suponemos inmediatamente que no todos lo son. Brunshwig señala que las connotaciones de esta interpretación máxima de las proposiciones particulares han ejercido un efecto muy perturbador en el trabajo de Aristóteles, cuya solución ha sido finalmente dejarla de lado para pasar a sostenerse solo en la mínima. La perturbación radicaba en que para Aristóteles solo hay ciencia de lo universal, lo cual implicaba que todo aquello que no pudiera reabsorberse en este carecía de interés para ella y la lógica. Esta solución se contrapone al discurso analítico, el cual –tal como lo sostiene Lacan– [7] no tiene nada de universal y, por lo tanto, no podría ser materia de enseñanza.

Constituye una práctica que está regida por una regla fundamental que tiene por fin desarreglar la homeostasis somnolienta del principio del placer, perturbar la defensa al hacer hablar a un sujeto sobre aquello a lo que está menos dispuesto: sus “particularidades sintomáticas”. [8] Y se requiere recorrerlas exhaustivamente para extraer lo máspreciado que habita en ellas: “[...] hay que sudar, hay que vagar por toda una serie de particulares para que algo singular no

sea omitido”.[9]

3. El sueño de Aristóteles y la búsqueda de lo universal

En la última clase del curso J.-A. Miller evoca la conferencia de Lacan en la UNESCO, brindada en ocasión del vigésimo tercer centenario de la muerte de Aristóteles en junio de 1978,[10] cuatro meses antes de su texto por Vincennes, aquel en el que extrae del decir de Freud la conclusión de que todo el mundo es loco y nada es más que sueño. La locura universal se enlazaría así al sueño general, al imposible despertar de los hablantes.

En la conferencia, Lacan señala: “El silogismo –Aristóteles se ha aplicado a él–, ¿el silogismo procede del sueño? Es necesario decir que el silogismo es siempre cojo –en principio triple, pero en realidad aplicación a lo particular de lo universal–. ‘Todos los hombres son mortales’, luego uno entre ellos también lo es”. [11] El silogismo es concebido por el estagirita como un procedimiento que permite alcanzar una conclusión a partir de dos premisas prescindiendo de cualquier otra comprobación, un mecanismo infalible puramente significante.

Claro que Sócrates no murió por el hecho de ser mortal, sino por un deseo cuya singularidad el silogismo suprime en su perfección deductiva. Es el sueño de una articulación perfecta entre lo particular y lo universal que excluye aquello que no pueda reabsorberse en algún *para todo x*.

El curioso homenaje que Lacan le ofrece a Aristóteles radica en señalar que como psicoanalista puede afirmar que el filósofo sobrevive en los sueños de los analizantes. Que en todo psicoanalizante hay un alumno de este, pues al hablar *aristoteliza*, es decir, sueña con un *para todo x*. Comprueba de este modo que lo universal se realiza en el hablar mismo y que la operación analítica va en contra de la atracción que ejerce el *para todo x* inducido por su farfullar. Por eso Lacan destaca que “Ciertamente, el hombre farfulla. Se complace en ello. Como se ve en el hecho de que el psicoanalizante vuelve a la hora fijada a lo del psicoanalista. Cree en lo universal, no se sabe por qué, puesto que es como individuo particular que se entrega a los cuidados de lo que se llama un psicoanalista”. [12]

Aunque esa creencia en lo universal atrape los dichos del analizante o enrede los silogismos que balbucea en la sesión, su sueño –ese del cual no despierta– está tejido en torno a su síntoma. Por eso se pregunta: “¿Se tratará de despertar al psicoanalizante? Pero este no lo quiere en ningún caso –sueña, es decir, se atiende a la particularidad de su síntoma–”. [13]

Pasamos así del “Todo el mundo es loco y nada es más que sueño” atribuido a Freud a “Cada

uno en su mundo”, lo cual nos permite prescindir del “Todo” aunque acentúa el fracaso de un mundo común por el encierro de cada uno en aquel que su síntoma le configura y sobre el cual sueña. De allí que uno hable de una sola y misma cosa salvo si se abre a hacerlo con un analista. La última enseñanza de Lacan gira en torno a la imposibilidad de despertar y ubica a esta como la resistencia fundamental al psicoanálisis. Aun así, concluye su conferencia dedicada al filósofo señalando que tuvo un sueño en el que sonaba un despertador y que, contrariamente a esos sueños en los que el estímulo perturbador queda incorporado en su trama para que este pueda continuar, esta vez él se ha despertado alucinando el sonido del despertador, lo cual es calificado por él como un buen signo. En efecto, ese signo nos indica que, si bien no hay despertar absoluto, tampoco hay el sueño total, hay instantes de despertar, aquellos en donde una punta de real vuelve a sonar y son fundamentales en la experiencia analítica.

Finalmente, podemos señalar que, si bien el discurso analítico no sería materia de enseñanza por carecer de universalidad, eso no impidió que Lacan avalara la presencia de psicoanalistas en la universidad sosteniendo, por ejemplo, que no se trata de superar la antipatía entre el discurso analítico y el universitario, sino de explotarla. Es decir que a una “superación” ideal que alcanzaría la concordancia utópica de ambos le opone la posibilidad de que la discordia misma pueda tornarse fecunda, productiva y así explotarse. Intentando que en lugar de alimentar la voracidad de impotencia pueda situarse una imposibilidad a partir de la cual la enseñanza del psicoanálisis tenga una chance de renovarse, ya que en ella “se trata de provocar en los demás el saber hacer allí...”[14] en una práctica que habrá que reinventar cada vez.

6 de julio de 2023

NOTAS

1. Lacan, J., (1975) “Solo vale la pena sudar por lo singular”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 32, Buenos Aires, EOL-Grama, 2022; y “*Le rêve d’Aristote*”, *La Cause du désir*, n.º 97, París, 2017.
2. Miller, J.- A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 328.
3. *Ibíd.*, p. 311.
4. *Ibíd.*
5. *Ibíd.*, p. 340.
6. Brunschwig, J., «*La proposition particulière chez Aristote*», *Cahiers pour l’Analyse*, n.º 10, París, 1969.
7. Lacan, J., (1978) «¡Lacan por Vincennes!», *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 11, Buenos Aires, EOL-Grama, 2011, p. 7.
8. Cf. Lacan, J., (1975) «Solo vale la pena...», *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 32, óp. cit., p. 10.
9. *Ibíd.*, p. 11.
10. Lacan, J., «*Le rêve d’Aristote*», *La Cause du désir*, n.º 97, óp. cit.
11. *Ibíd.*
12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*

14. Lacan, J., «Palabras sobre la histeria», conferencia en Bruselas del 26 de febrero de 1977. Inédita.

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Segunda noche: Brújula de la última enseñanza, nuestra práctica y formación hoy

Gabriela Cuomo

Uno no se propondrá como meta limitar todas las peculiaridades humanas en favor de una normalidad esquemática, ni demandará que los <analizados a fondo> no registren pasiones ni puedan desarrollar conflictos internos de ninguna índole.

Sigmund Freud[1]

A partir de la invitación del Directorio a trabajar la clase XVII del Curso de J.-A. Miller, *Todo el mundo es loco*, me propongo transmitirles algunas lecturas e ideas no acabadas alrededor del sintagma que titula el próximo Congreso de la AMP y que Miller postula en esta clase como *brújula para guiarnos en la ultimísima enseñanza de Lacan, en nuestra ultimísima práctica*, [2] y también ineludiblemente en nuestra formación, abierta siempre a la pregunta ¿qué es un analista?

¿Desde dónde?

Juego un poco con la pregunta que Miller pone a rodar para abordar el aforismo lacaniano. ¿Desde dónde, entonces, y cómo leer esta clase? Decido arrancar por la dialéctica posible que ella mantiene con el conjunto del curso y también con la Presentación del próximo Congreso al cierre de la Gran Conversación 2022 “La mujer no existe”.

En ese arco temporal entre 2008 y 2022, recorto los impasses en la civilización que Miller esclarece y a los que se dirige, convocándonos como analistas a intervenir, para que el pensamiento de Lacan no sea sólo una *nube, no resulte algo liviano*, o un entretenimiento de erudición; *sino que entre en el mundo* y pueda reestructurar algo de él. [3] En un extremo del arco, la localización del *régimen de homogeneidad* que se desprende del discurso de la ciencia, y la consecuente dominación de una demanda universal de cuantificación y evaluación que infiltra todos los aspectos de la vida humana y lo social. En el otro extremo, la reivindicación

democrática de los estilos de vida, la evaporación de los principios clínicos por la dominación de lo jurídico vía la figura del sujeto de derecho.[4] Si el término ya tan gastado, *despatologización*, se anuda a la frase lacaniana será, como dice Laurent, para diferenciarnos de la época sosteniendo el real de la clínica como opuesto a todo universal simplista. Nuestra vía, dice, es *singularizar todo conservando el horizonte del tipo clínico*. [5]

Pero Miller afirma en 2022 que el aforismo de 1978 encierra más y tal vez algo distinto que una validación de la despatologización. Y que se trata de seguir a Lacan en el contexto de la frase y su crítica a la enseñanza, para extraer de allí las consecuencias que encierra. Voy a volver sobre eso más adelante.

Una práctica orientada al lugar de Ya-Nadie: goce, verdad, locura

“Todo el mundo es loco, es decir, es delirante” es una frase inorientable, dice Miller. Se corresponde con ese tiempo del *temblor de enseñanza* en el que Lacan se propone acabar con lo simbólico que embrolla siempre al *parlêtre* en su relación con el lenguaje. Embrollo frente al cual la elección se plantea entre debilidad y delirio/locura. También, siguiendo la clase del 4 de mayo en “El Uno solo”, es posible situar la consonancia del “Todo el mundo es loco...” con el privilegio otorgado por Lacan al síntoma como respuesta de la ex-sistencia del Uno, como acontecimiento y testimonio, cada vez, de un goce que excede toda dialéctica y semántica. Un real que se viste, más o menos amistosamente, con verdades variables y siempre mentirosas. La escucha-lectura del analista circula entre la semántica y el Uno, podríamos decir también entre lo que abona al inconsciente transferencial y lo que permanece desabonado de él. [6]

Entiendo entonces que, si se trata de *poner nuestra práctica al compás de esta era, sin nostalgia y sin amargura*, [7] será a partir de un psicoanálisis ordenado no por las formaciones del inconsciente, sino por los acontecimientos de goce, y por los desplazamientos del goce que el encuentro con un analista pueda engendrar. Una clínica acontecimiento, la nombra Miller.

En las últimas páginas del curso avanza por esa vía: “[...] la posición del analista, [...] no consiste solamente en toquetear lo significativo y en interpretar, sino también en apuntar de entrada y verificar que el sujeto está ligado al goce, está inscripto en el goce, se desprende del goce y que fabrica con las diversas maldiciones que lo afectan los medios para sustentar ese goce”. [8] Quizás las consultas de hoy nos confrontan muy a menudo con sujetos que no logran poner en forma el extravío de su relación con la lengua ni fabricar sustentos, que en su *variedad*, vuelvan soportable el goce.

En la clase que nos reúne, el lugar de Ya-Nadie es retomado desde el escrito lacaniano sobre el informe de Lagache para abordar el campo del sujeto tachado en su relación natal con el goce. Gabriel Racki lo trabajó en una Noche del 2022. Los remito a su texto en *Virtualia* #42 y traigo de allí un pasaje que sitúa la subversión en juego en esa fórmula: “No solo eso habla más allá del yo del enunciado, sino que eso goza desde un ser que no está en el mar de lo nombrable”. [9] Desde ahí entonces “la frase <todo el mundo es loco> apunta a eso que, como analista, se trata de escuchar en lo que se enuncia de la boca del paciente, lo que se vocifera del lugar de Ya-Nadie”. [10]

Una práctica sin valor, que excluye la dominación

La crítica a la enseñanza que rodea al aforismo de Lacan involucra la formación del analista. El discurso analítico no es materia de enseñanza. Excluye la dominación y no se articula a lo universal en tanto toma uno por uno a los sujetos desparejos. Como dice Freud, a cada uno en su *extravagancia, locura, desvío sexual*. [11] A diferencia de los demás discursos, el analítico no organiza un mundo, más bien señala la disarmonía irreductible en relación con el goce. No tiene pretensión a la verdad. Pero reconociéndola como semblante muestra y demuestra su *variedad* en cada *parlêtre*. El discurso analítico, en tanto práctica del psicoanálisis, no se enseña, está sujeto a lo que se obtiene del control y del propio análisis.

En ese punto depende de la relación que cada practicante sostiene, como analizante, con ese lugar de Ya-Nadie. No es posible ahorrarse esa experiencia. Como sostiene Miller en el texto “¿Cómo rebelarse?”, se espera del analista que haya aislado su *imposible de soportar* y esté lo suficientemente “advertido de la relatividad de lo imposible de soportar, es el de cada uno y cada persona con el suyo”. [12] Advertido para no dejarse engullir por ninguna voluntad de dominio y sostenerse en la *inhumanidad* [13] que le concierne en su acto.

Para cerrar la presentación decidí tomarme de un caso, y de los efectos de rectificación en la posición del analista, extraídos de la instancia del control.

Se trata de un sujeto que habita casi permanentemente ese desarreglo en la juntura íntima del sentimiento de la vida. Llegó a verme habiendo salido recientemente de una internación psiquiátrica y se presentaba bajo ciertas formas desorganizadas y delirantes de tipo paranoide y místico. No buscaba un analista y en ese momento, yo sabía mucho menos que ahora de qué iba eso que llamamos *práctica del psicoanálisis*. Enunciaba sus padecimientos y perjuicios soportados (en lo familiar, laboral y amoroso) hasta que un día se presentó para decirme que súbitamente había comprendido todo y tenía ya su lugar asignado en un plan divino, para

abocarse a investigar los misterios del universo y los desórdenes de la humanidad. Por lo tanto, me dijo, ya no necesitaba mi ayuda. Sostener entonces la oferta de la transferencia produjo, fuera de todo cálculo, la apertura de un nuevo tiempo en los encuentros que sosteníamos.

La misión transitó por momentos de errancia y descompensación que han requerido la apelación a otros dispositivos y recursos de cuidado. Pero el espacio de la transferencia con uno solo mantiene su lugar recortado de esos otros recorridos.

La investigación divina, y su concomitante ideación paranoide, no lo salvaba de los momentos de ruina y derrumbe, del cuerpo y del mundo. Tampoco de la cercanía con los pasajes al acto. Y de períodos extensos de aplanamiento afectivo y desvitalización. Preocupada por los bordes riesgosos de su aplanamiento, superviso. En lo que digo del caso se destaca y desliza mi interés por sacar al sujeto de su apatía, de su abulia. El señalamiento en el control localiza que quizás, en ese momento, la inhibición tiene la función de detener cierta fuga desorganizada de lo delirante.

Advertí entonces cuánto de mi empeño por curar seguía infiltrando mi práctica. Constaté también que la *piEDAD*[14] puede vestirse con múltiples ropajes.

A lo largo del tratamiento posible, la ideación delirante fue perdiendo vigor y el sujeto empezó a ocuparse de lo que podríamos llamar su proyecto de vida: estudiar, trabajar, armarse el cuerpo para poder armar una familia. Los encuentros con la analista se volvieron entonces una conversación alrededor de los obstáculos que su proyecto encuentra para realizarse. De esa conversación quedan palabras, frases, que el sujeto recorta y enmarca como brújula en su camino.

Llego a otra supervisión con la inquietud por la persistencia de ciertos pensamientos sonori- zados que lo empujan al acto en algunas coordenadas de drama subjetivo.

¿Qué más puedo hacer? fue la pregunta formalizada en ese control. *Nada para hacer. Está la transferencia*, quedó resonando de esa instancia. Extraer las consecuencias de ese control me llevó tiempo. Como afirma Lacan “La buena voluntad del analizante nunca encuentra nada peor que la resistencia del analista”. [15] Tardé en advertir el valor de algunas palabras extraídas por el sujeto de nuestras conversaciones analíticas, palabras que operaban como recurso auxiliar frente a los bordes forclusivos de su existencia.

Finalizo con una cita de la última clase de *Todo el mundo es loco*: “Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta, con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentamos caminar juntos”. [16]

6 de julio de 2023

BIBLIOGRAFÍA

- Miller, J.-A., "Todo el mundo es loco. AMP 2024", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 32, Buenos Aires, EOL-Grama, diciembre 2022.
- Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2023.
- Miller, J.-A., (2006-2007) *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2014.

NOTAS

1. Freud, S., (1937) "Análisis terminable e interminable", *Obras completas*, vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 251.
2. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2023, p. 315.
3. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 87.
4. Miller, J.-A., "Todo el mundo es loco. AMP 2024", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 32, Buenos Aires, EOL-Grama, 2022, pp. 16-17.
5. Laurent, E., "La despatologización neuro del autismo y la nuestra", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 32, óp. cit., p. 157.
6. Retomo aquí los intercambios de la Noche Preparatoria del 12 de mayo hacia el XI Enapol y también los desarrollos de Luis Tudanca en el texto de orientación "De abonados y desabonados". Recuperado en <https://enapol.com/xi/portfolio-items/de-abonados-y-desabonados/?portfolioCats=147>
7. Miller, J.-A., "Todo el mundo es loco. AMP 2024", óp. cit., p. 17.
8. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 335.
9. Racki, G., "La segunda metáfora paterna: entre ya nadie, vacío y misterio", Dossier: "Clínica universal del delirio", *Virtualia*, n.º 42, mayo 2023. Recuperado en <https://www.revistavirtualia.com/articulos/953/dossier-clinica-universal-del-delirio/segunda-noche-la-segunda-metafora-paterna-entre-ya-nadie-vacio-y-misterio>
10. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 333.
11. Freud, S., (1924) "Neurosis y psicosis", *Obras completas*, vol. XIX, óp. cit., p. 158.
12. Miller, J.-A., "¿Cómo rebelarse?", *Bitácora lacaniana*, n.º 8, Buenos Aires, Grama, 2019, p. 18.
13. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 334.
14. *Ibíd.*, p. 335.
15. Lacan, J., "El seminario, libro 24. *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 30, Buenos Aires, EOL-Grama, noviembre 2021, p. 14.
16. Miller, J.-A., (2007-2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 342.

DOSIER: "TODO EL MUNDO ES LOCO"

Tercera noche, Presentación: Cada uno en su mundo loco

Alejandra Breglia

El sintagma lacaniano "Todo el mundo es loco, es decir, es delirante",[1] leído en la perspectiva de trabajo que propone Jacques-Alain Miller, constituye una brújula y es una nota fundamental que nos orienta en la clínica actual y en la formación de los analistas.

El "Cada uno en su propio mundo"[2] nos deja solos y aislados, encerrados, y así nos surge el interrogante respecto a cómo nos arreglamos en el lazo al otro: "Aquí todos los términos del discurso analítico (el fantasma, el sueño, el delirio, la locura, el síntoma) colapsan en un encierro de cada uno en su mundo, y en la imposibilidad de un mundo en común. Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta, con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentamos caminar juntos".[3]

La perspectiva del delirio generalizado en su articulación con el síntoma nos permitirá ubicar los matices con los que cada uno construye su realidad y su modo de gozar, es decir, su singular modo de delirar y de hacer lazo.

"Todo el mundo es loco", en su envés, nos confronta con lo singular, que apunta al modo de gozar de cada quien, y acota el *todo*, nos ubica en relación con el arreglo subjetivo y entonces a ese "todo el mundo", le respondemos con el *sinthome*.

Miller llamó "clínica universal del delirio a aquella que toma su punto de partida de lo siguiente: que todos nuestros discursos solo son defensas contra lo real".[4]

De ello se desprende una práctica analítica que apunta al arreglo singular, a aquello que el *parlêtre* ha encontrado y que le ha permitido domesticar el goce siempre en más. Todos deliramos, pero no de la misma manera, cada uno suda por lo propio y es en ese enlace particular que el lazo con el otro se hace posible.

17 de octubre de 2023

NOTAS

1. Lacan, J., (1978) "¡Lacan por Vincennes!", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 11, Buenos Aires, EOL-Grama,

octubre 2011, pp. 7-8.

2. Referencia al Capítulo XVIII del curso de Jacques-Alain Miller *Todo el mundo es loco* trabajado en la 3° Noche de la Orientación Lacaniana del 17 de octubre de 2023.
3. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco*, Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 342.
4. Miller, J.-A., (1988) "Ironía", Conferencia de apertura del V Encuentro Internacional del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1988. Este texto fue publicado en el año 1993 en la *Revista Uno por Uno*, n.º 34. Recuperado en <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/007/template.php?file=arts/alcances/Ironia.html>

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Tercera noche: Una brújula ética

Nicolás Bousoño

Buenas noches, agradezco al Directorio la invitación a participar de esta actividad con la que concluye una serie de excelentes noches de trabajo. Es un gusto participar de esta conversación, particularmente en relación con el tema que han propuesto para hoy.

La cita que orienta el trabajo, “Aquí todos los términos del discurso analítico (el fantasma, el sueño, el delirio, la locura, el síntoma) colapsan en un encierro de cada uno en su mundo, y en la imposibilidad de un mundo en común. Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta, con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentamos caminar juntos”, [1] se encuentra, como saben, en el capítulo “Cada uno en su mundo”, el último del curso de 2008.

Les cuento que al leer el mail de la convocatoria con la referencia bibliográfica hace algunas semanas, el “Aquí” del inicio de la cita me mordió... fui y vine entre Sócrates, Aristóteles, Freud, Lacan... lo incluí a Santo Tomás de Aquino, pero no había caso, Aquí insistía... Aquí señalaba un lugar y un lazo, aquí donde estamos, en la EOL. Ante esa insistencia, escribí algunas ideas que les comparto, para intentar caminar un poco juntos.

Bien, ese capítulo, “Cada uno en su mundo”, es un capítulo especial. Miller destaca en él lo que late en todo el curso; alza la voz para hacernos pasar lo que lo ocupa, la nota fundamental que se encuentra en las combinatorias y los andamiajes que fue montando a lo largo de las clases. En todas esas “volutas capciosas” [2] –me gustó esa expresión, si se la repite un poco no se sabe bien de qué idioma se trata, “volutas capciosas”–, vueltas engañosas que pueden hacer que esa nota fundamental se olvide, nos habla de lo que lo orienta, de lo que lo lleva a avanzar en su trabajo: la existencia del psicoanálisis, su incidencia en el mundo (“el mundo nos necesita”, dice no sin cierta ironía en la página 87). Y lo hace bajo la forma de una paradoja: el psicoanálisis no es materia de ninguna pedagogía, y sin embargo se transmite; “¿Cómo hacer para enseñar lo que no se enseña?”.

Lo ocupa la dimensión ética, en suma.

Es sobre el final de la clase previa –“Brújula de la última enseñanza”– que aborda esa paradoja y, primero, da la clave de su resolución en términos lógicos: para Lacan, aclara, “lo imposible no anula lo contingente ni lo posible”; después la traduce en términos prácticos, “¿Cómo ha-

cer, con el imposible como telón de fondo, para obtener algo que pueda hacer las veces de y permita hacer con?”, para finalmente, invitarnos a seguirlo a responder cómo hacer con lo imposible...[3]

Allí –ya nuevamente en el último capítulo– emparenta su respuesta a las de Freud y Lacan: ¿cómo hacer con lo imposible? no retroceder... plantarse, abrir camino; lo que no implica superar la paradoja, sino sostenerse en la brecha, en el esfuerzo de tratar lo imposible con lo contingente. En términos del Lacan de “La psiquiatría inglesa y la guerra”, “encontrar la fuerza viva de la intervención en el mismo callejón sin salida de una situación”, lo que llama allí “el milagro de los primeros freudianos”. [4]

Es una orientación que va más allá de la relación entre enseñanza y transmisión para abarcar también las dimensiones clínica y política; cómo no escuchar los ecos de la actualidad en esta otra frase de Miller en el texto: “Hace falta todo nuestro desamparo frente a lo que ocurre, frente a la experiencia analítica misma, para transformar en tesis, en materia de enseñanza, lo que solo es (cada vez) un episodio, heroico sin dudas pero destinado a pasar, un episodio en el combate con lo imposible”. [5]

Es decir, lo que se obtenga como saber al tocar lo real; las soluciones clínicas, epistémicas o políticas, se vuelven provisionales y toman su valor para el momento, el lugar, el problema que alguien pretende abordar. No hay soluciones ideales, para todos, eternas, en ese combate; las soluciones tienden a entrar en el régimen de la repetición, de la rutina, a favor del principio del placer, del sueño, del delirio. Encontramos eso a cada paso, en las transformaciones de la teoría, en los cambios institucionales, en la clínica misma.

J.-A. Miller, con su forma de abordar el curso –renunciando a lo sistemático, disponiéndose a la contingencia– dice cómo combate esa tendencia: “[...] cada vez redoblar la apuesta con una vuelta inesperada”, que lo sorprenda aunque sea un poco. “Solemos abrir camino justamente cuando no hallamos lo que buscamos y estamos forzados a arreglárnoslas [...] después de todo eso también puede servir como preparación de los operadores de la experiencia”. [6]

Es con esa orientación entonces que leo la cita propuesta al trabajo. “Aquí todos los términos del discurso analítico (el fantasma, el sueño, el delirio, la locura, el síntoma) colapsan en un encierro de cada uno en su mundo, y en la imposibilidad de un mundo en común. Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta, con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentamos caminar juntos”. [7]

Saben que la cita hace referencia a una frase de Lacan que la antecede: “[...] el psicoanalizante sueña, es decir, está encerrado en la particularidad de su síntoma”. [8]

¿Y Aquí? Miller agrega que el analista también sueña, “un poco menos”, en la medida que “no

toma toda contingencia en el régimen de la repetición”. [9] Cada uno en su mundo, por qué no, no dejamos de contar con algunas significaciones estables, establecidas, rutinarias, un lenguaje común, lo que habitualmente ponemos en escena; un mundo. Un poco loco también, no está mal, si no, otra sería la locura y otros los encierros.

Es ante la imposibilidad de un mundo en común que Lacan propone para la formación de los analistas una “experiencia inaugural”; son sabidos los callejones sin salida en los que encontró la fuerza viva de la intervención que fundó su Escuela. Su ética lo llevó a no retroceder, a encontrar la contingencia con la que abrirse paso, la que fue y sigue siendo refugio y base de operaciones desde donde llevar a cabo la tarea de caminar juntos.

Juntos, pero no revueltos; caminando, sí, con una orientación, vale la pena aclarar. La Escuela se ha expandido –no es un mundo, se ha complejizado en todos sus aspectos desde entonces–, hoy mismo estamos en eso rejuveneciendo cada vez, apostando a sacudir las rutinas, incluso en sus reglamentos institucionales, rutinas que opacan ese borde de experiencia inaugural para cada uno. A veces puede ser un poco enloquecedor, puede agitar corazones, creo que esa es la nota fundamental de la Orientación Lacaniana.

17 de octubre de 2023

NOTAS

1. Miller J.-A., (2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 328.
2. *Ibíd.*, p. 333.
3. *Ibíd.*, p. 329.
4. Lacan, J., (1947) “La psiquiatría inglesa y la guerra”, *Uno por uno. Revista mundial de psicoanálisis*, n.º 40, Buenos Aires, Eolia, 1994, p. 15.
5. Miller J.-A., (2008) *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 338.
6. *Ibíd.*, p. 339.
7. *Ibíd.*, p. 328.
8. *Ibíd.*, p. 342.
9. *Ibíd.*, p. 340.

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Tercera noche: Locuras y locuras, delirios y delirios

Esteban Klainer

En la conferencia de presentación del próximo Congreso de la AMP, Miller planteó que el aforismo de Lacan “Todo el mundo es loco” ya había entrado en nuestra lengua común, y que si se trataba de volver a ponerlo al trabajo era para que no se transforme en una suerte de eslogan sin consecuencias.[1] Sacarlo del lugar de eslogan y darnos un tiempo de comprender nos puede permitir entrever la magnitud de sus posibles consecuencias, que no solo se reducen al psicoanálisis en intensidad, sino también a su posible incidencia en la extensión. Ese es un lugar en el que, por lo menos para mí, nunca es nada sencillo ubicarse en tanto analista. Cuestión que, no digo todos, pero seguramente muchos de nosotros estamos experimentando en estos días.

El sueño como fundamento de “Todo el mundo es loco”

Empecemos por ubicar que la fundamentación para sostener que todo el mundo es loco está hecha por Lacan con la noción de sueño, dice: “Él [por Freud] pensó que nada es más que sueño [...] y que todo el mundo es loco, es decir delirante”.[2] Un modo de entender que sea el sueño el soporte de este aforismo es pensar que frente al real que se articula por vía del significante con su efecto parasitario, traumático, todo el lenguaje en el ser parlante está al servicio de velar ese real fabricando sueños.

En el argumento para el próximo Congreso, Miller se ocupa especialmente de mostrar que el fundamento freudiano del “todos delirantes” es el sueño. Lo hace tomando al detalle el artículo de Freud “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”. En ese texto Freud plantea la progresiva sustitución del principio del placer por el principio de realidad, pero como señala Miller, en Freud mismo esa sustitución se matiza y nunca termina de realizarse del todo. El principio de realidad no hace caer al principio del placer y en definitiva el aparato psíquico trabaja para mantenerlo.

Miller también señala, en este sentido, que Lacan elige en su lectura de Freud acentuar esta perspectiva hasta volver ilusoria la prueba de realidad.

En este punto retoma lo que ya había trabajado en su curso *Todo el mundo es loco* cuando señala, por ejemplo, que: “Lacan descifró la generalización del sueño, es decir, dijo que siempre se sueña, lo que quiere decir: el principio del placer no se opone al principio de realidad”. [3]

Miller concluye la presentación del próximo Congreso de este modo: “Digamos, [...] que si elegimos privilegiar esta perspectiva (la del sostenimiento del principio del placer), y no la de la llamada prueba de realidad, demostramos en qué el estado del soñador es indestructible, que el sueño no es solo ilusión. Despertarse es continuar soñando con los ojos abiertos. En efecto, en este sentido, nada es más que sueño. El delirio pertenece para Freud a la misma clase de fenómenos psíquicos que el sueño”. [4]

En esta perspectiva, todos delirantes querría decir que todo el aparato psíquico funciona para negar ese real sosteniendo lo más que se pueda un principio del placer tal como lo hace el sueño.

En este sentido, es cierto que, tal como lo dice Miller, “nada es más que sueño” es una frase que, viniendo de la enseñanza de Lacan y su expectativa de que el discurso analítico lograra realmente un despertar, “corta el aliento”. [5]

La paradoja del Todo

Miller señala que el aforismo “Todo el mundo es loco” contiene una paradoja [6] (señala dos, pero voy a tomar una) en relación con el Todo. La paradoja se produce porque quien dice esa frase no está exceptuado; es decir, que también es un loco, un delirante. Siendo así, el Todo del aforismo de Lacan no responde a la lógica del Todo que conocemos. No hay quien pueda decir “yo no” y desde esa excepción fundar el Todo de la locura. Desde esta perspectiva se trata de un cada uno sin excepción, de la locura de cada uno en tanto forma parte de una muchedumbre, del conjunto abierto de los que por ser *parlêtres* no pueden sino delirar.

Ahora, si no hay el todo de la locura, esto nos permite, lejos de dejarla caer, interesarnos de un modo renovado en la noción de locura distinguiéndola, por ejemplo, de la psicosis.

Si no hay el *al menos uno que no* que sostenga el todo de la locura, que todos los seres parlantes seamos locos, que el estado del soñador sea indestructible, o que por el hecho de hablar no podamos sino delirar, no quiere decir que todas las locuras sean iguales. Hay locuras y locuras, delirios y delirios. Es decir, respecto de la conjetura de lo real, todo el mundo delira, pero no todo el mundo lo hace de igual modo. Cuestión que, me parece, toca un punto de interés

no solo clínico, sino también ético de nuestra práctica.

Delirio de redención

Siguiendo esta perspectiva me quiero detener en la quinta clase del *Seminario 23* a la que Miller tituló “¿Joyce estaba loco?”, ya que creo que quizás puede arrojar algunas luces para el tema en el que estamos. Si me parece que puede ser así, es porque allí Lacan, para quien sin dudas Joyce se trataba de una psicosis donde se verificaba la forclusión del Nombre del Padre, no deja de interrogarse con mucho detenimiento sobre si Joyce estaba loco. Solo con esto vemos que lo que Lacan plantea a esta altura de su enseñanza no es una equivalencia entre locura y psicosis, y que su interés por la locura va más allá de las estructuras clínicas.

Ahora, en esa misma clase y a partir de la pregunta sobre si Joyce estaba loco, lo que impacta es la insistencia de Lacan por encontrar una respuesta a nivel no de cualquier forma de locura, sino de la locura de creerse un redentor. Así le dirige directamente a Jacques Aubert su pregunta: “¿No hay en los escritos de Joyce lo que llamaré la sospecha de que es o se construye a sí mismo como lo que él llama en su lengua un *redeemer*, un redentor? Hubo un redentor, uno verdadero, [...]. ¿Llegará él a sustituirlo?”.[7] En el intercambio con Jacques Aubert, y a partir de muchas referencias de su obra,[8] llega a verificar que en Joyce hubo indicios, marcas, de haberse creído un redentor. La más conocida para nosotros es la del final del *Retrato del artista adolescente*, “Voy por millonésima vez al encuentro de la realidad de la experiencia y a forjar en la fragua de mi alma la conciencia increada de mi raza”.[9]

Ahora, para el caso de Joyce Lacan concluye que, si bien pasó por ese delirio, si bien estuvo en el borde de verse llamado a una misión redentora, finalmente, no se queda en esa vía, se distancia de esa solución cuando se constituye como el artista. Sin embargo, queda que, para Lacan, el índice para saber si Joyce entró o no en la locura pasa por si se creyó o no un redentor. En este sentido, podemos pensar que la solución sintomática de Joyce lo separa de la locura.

Lo que sorprende es que, a partir del caso de Joyce, Lacan de algún modo extiende, amplía, la relación de la locura con la idea de creerse un redentor, y afirma que: “La imaginación de ser el redentor, por lo menos en nuestra tradición, es el prototipo de la *père-version*”. [10]

Es una frase que realmente impacta, según Lacan el origen del delirio de redención, índice para él de entrada en la locura, lo ubica en la lógica paterna. En este sentido, la referencia al Nombre del Padre lejos de ser la garantía del sostenimiento de algún recurso frente a la locura, plantea un tipo de locura, la de creerse un redentor, que le sería inherente.[11] Entonces, el orden paterno, el Nombre del Padre, sería la función que protege de la psicosis, pero no de la locura. Es más, la locura de redención, para Lacan, es el molde originario (etimología de proto-

tipo) donde se ha instituido.[12]

Lacan no hace una generalización absoluta, señala que esto es así por lo menos para nuestra tradición occidental, la de los nombres del padre judeo-cristiano, y agrega que la idea “chiflada” del redentor no viene de cualquier lado, sino que “surgió en la medida en que hay relación de hijo a padre”. [13] Es decir que el delirio de redención surge de la idea misma de filiación.

En la juntura de la solución paterna con el primer discurso histórico, la Biblia, se puede seguir cómo cada vez que el orden paterno tiembla, se crean las coordenadas para el retorno cíclico de la figura del redentor encarnada en el hijo que viene a redimir los pecados del padre. Cíclicamente retorna aquel que se siente llamado a restaurar un orden, siempre con su correlato de sacrificio y de segregación de los considerados culpables de ese derrumbe.[14]

La estructura del delirio de redención siempre tiene que ver con la idea de fabricar un nuevo orden, un nuevo “para todos”, a partir de ubicar en el orden existente la proliferación de defectos y pecados a los que, justamente, hay que redimir. Se entiende que la segregación es intrínseca a la lógica propia de esta locura, para restaurar o empezar un nuevo orden siempre hay que dejar algo afuera. Podemos reconocer así, en esta forma de locura, la estructura misma de la lógica de la sexuación masculina, la de la excepción que funda el Todo. De este modo, se puede sostener que el delirio de redención, que para Lacan es inherente a la lógica paterna, es un delirio por el Todo, una locura del Todo.

Para concluir, y acentuar un poco más algunas posibles consecuencias del aforismo de Lacan “Todo el mundo es loco” tanto en la intensión como en la extensión, quisiera señalar algo más.

En la “Nota sobre el padre”, [15] Lacan destaca que, de la declinación paterna, de su evaporación, algo queda. No todo se evapora, queda una cicatriz. Ahora, lo que también dice, en esos pocos renglones, es que la segregación proviene de esa cicatriz, no de lo que produce su evaporación. El declive de los nombres del padre deja como cicatriz lo esencial de su lógica, lugar desde donde siempre pueden resurgir redentores con su exigencia de sacrificios y segregación.[16]

En un momento de su curso *Un esfuerzo de poesía*, en el contexto de la invasión de Estados Unidos a Irak, Miller señala que “asistimos al gran retorno de las fórmulas edípicas de Lacan”; [17] es decir, la lógica del Todo y la excepción, lo esencial de la lógica paterna.

Entonces, de la cicatriz del padre siempre puede resurgir la locura redentora que busca fundar un nuevo para todos, en tanto ese delirio le es inherente.

Todo el mundo es loco, pero hay locuras y locuras. Y hay las locuras que, desde el psicoanálisis, subrayo “desde el psicoanálisis”, podemos señalar como locuras peligrosas. En este sentido, “Todo el mundo es loco, pero no todo el mundo es loco del Todo”. [18]

17 de octubre de 2023

NOTAS

1. Miller, J.-A., "Todo el mundo es loco", AMP 2024, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 32, Buenos Aires, EOL-Grama, 2022, p. 16.
2. Lacan, J., (1978) "¡Lacan por Vincennes!", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 11, Buenos Aires, EOL-Grama, 2011, p. 11.
3. Miller, J.-A., (2008) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 340.
4. Miller, J.-A., "Todo el mundo es loco" AMP 2024, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 32, óp. cit., p. 24.
5. *Ibíd.*, p. 22.
6. *Ibíd.*, pp. 17-18.
7. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 77.
8. Cecilia Rubinetti rastreó muchas de estas referencias en la obra de Joyce y las expuso en la clase del 3 de mayo de 2023 en el seminario diurno en la EOL "[...], es decir delirante".
9. Joyce, J., *Retrato del artista adolescente*, Losada, Buenos Aires, 2012, p. 298-299.
10. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, óp. cit., p. 82.
11. Fernando Vitale en el seminario diurno en la EOL "[...], es decir delirante", clase del 5 de julio de 2023.
12. Benito, E.: "Delirio de redención y Nombre del Padre", seminario diurno en la EOL "[...], es decir delirante", clase del 3 de mayo de 2023.
13. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, óp. cit., p. 82.
14. Gasbarro, C., "La circularidad sadomasoquista en el prototipo de la *père-version*", seminario diurno en la EOL "[...], es decir delirante", clase del 7 de junio de 2023.
15. Lacan, J., (1968) "Nota sobre el padre", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 20, Buenos Aires, EOL-Grama, 2016.
16. Indart, J. C., "Sobre la cuestión del padre", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 21, Buenos Aires, EOL-Grama, 2016, p. 114.
17. Miller, J.-A., (2002-2003) *Un esfuerzo de poesía*, Buenos Aires, Paidós, 2016, p. 203.
18. Juan Carlos Indart en el seminario diurno en la EOL "[...], es decir delirante", clase del 5 de abril de 2023.

DOSIER: “TODO EL MUNDO ES LOCO”

Tercera noche: Del sueño al *sinthome*

Graciela Brodsky

Voy a aprovechar la invitación del Directorio, que agradezco, para comentarles algunas cuestiones a partir del párrafo del Curso de Miller que nos propusieron trabajar. Lo que voy a hacer es contarles por dónde ando sin pretender ningún tipo de orden ni ninguna conclusión. Es un estado de trabajo sobre un tema que me interesa.

Voy a recortar lo que me interesó especialmente del párrafo que el Directorio nos propuso tomar, extraído de este último capítulo que se llama “Cada uno en su mundo”.^[1] Voy a leer el párrafo y deberíamos subrayar la definición de lo que Lacan considera que es un sueño. Esteban Klainer trabajó tres puntos, y el primero trabaja el tema del sueño. No vale la pena que lo repita. Miller dice, exactamente: “[...] el psicoanalizante sueña, es decir [...] está encerrado en la particularidad de su síntoma. Aquí todos los términos del discurso analítico (el fantasma, el sueño, el delirio, la locura, el síntoma) colapsan en un encierro de cada uno en su mundo y en la imposibilidad de un mundo común”.^[2] Creo que en esta frase hay un error, no sé si de traducción, de tipografía o de interpretación. El paréntesis, que parecería indicar cuáles son los términos del discurso analítico, encierra términos que no forman parte de dicho discurso. Tal vez es la palabra “términos” la que habrá que reemplazar, o sacar el paréntesis, poner una coma y suponer que, en realidad, lo que dijo es que incluso el discurso analítico, así como el sueño, el fantasma, todo eso colapsa, se derrumba “en un encierro de cada uno en su mundo y en la imposibilidad de un mundo común”. “Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta. Con esto nos las arreglamos como podemos, para entendernos e intentamos caminar juntos”.^[3]

Del párrafo en cuestión lo que me interesa es el último renglón: “Con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentamos caminar juntos”, es decir, ¿cómo salir del encierro, cómo salir del *cada uno en su mundo*?

Primer acto

Hace unos meses recibí, junto con algunos colegas, una invitación de Gil Caroz, que es uno de los directores del próximo Congreso, para una reunión por Zoom. La convocatoria, decía, en

parte, lo siguiente: “Lo que se esboza actualmente como proyecto para las plenarias del Congreso es una serie de trabajos sobre grandes locos o grandes locos no-del-todo-locos. Establecimos, junto con Jacques-Alain Miller, una lista de tales ‘personalidades’ conocidas en Europa”. Y era una invitación a que sumáramos locos, grandes locos, no tan locos, americanos.

La lectura de la lista de los “locos” europeos ya es una orientación:

Althusser, Antonin Artaud, Cantor, Churchill –ven que no estamos hablando de psicosis, sino de locos–, Fernando Pessoa, Gérard de Nerval, Grothendieck, Guy de Maupassant, James Joyce, Jean-Jacques Rousseau, Giacomo Leopardi, Nietzsche, Sade, Espinosa, el presidente Wilson. Nosotros agregamos algunos; en este momento recuerdo a Charly García, Martha Argerich, Horacio Quiroga, Sylvia Plath, Maradona, en fin, la lista es más grande.

Segundo acto

Mónica Torres escribe para el blog de Zadig un texto donde, en alusión a las contingencias, las contingencias nacionales, presenta al presidente Wilson, quien tenía una absoluta negación de la realidad. El análisis de Freud señala exactamente eso: Wilson leía la realidad de acuerdo a sus propios deseos. Se creía un enviado de Dios, tenía ideas mesiánicas. Creó la Sociedad de las Naciones que es algo así como un antecedente de la ONU, hizo un gran viaje promocionando los catorce puntos del Acuerdo para la Paz –posterior a la Primera Guerra– destinados a impedir un nuevo conflicto bélico mundial, y cuando llegó el momento de decidir si Estados Unidos entraría en la Sociedad de las Naciones, retrocedió, y Estados Unidos no entró. Freud dice que esa cobardía le resulta imperdonable y declara, sin vueltas, su antipatía hacia Wilson.

Me interesaron, especialmente, algunos comentarios de Freud: “Wilson [...] declaraba reiteradamente que los meros hechos no tenían ningún significado para él, que estimaba exclusivamente los motivos y las opiniones humanas. Como resultado de esta actitud, era natural para su manera de pensar ignorar los hechos del mundo exterior real, aun hasta el punto de negar que existieran si estaban en conflicto con sus esperanzas y deseos. Por lo tanto, no tenía ningún motivo para reducir su ignorancia”.^[4]

En la página 18 Freud escribe –estoy leyendo la “Introducción” al estudio sobre el presidente Wilson que hace Freud con Bullitt (aparentemente, Freud solamente escribió la introducción) –: “Hace tiempo que nuestra ciencia ha renunciado a creer en una estructura rígida de la normalidad y en una línea tajante de demarcación entre lo normal y lo patológico de la vida psíquica, una técnica de diagnóstico cada vez más delicada nos ha permitido descubrir toda clase de neurosis donde menos esperábamos encontrarla. Así, casi se justifica la afirmación de que las inhibiciones y los síntomas neuróticos han llegado, hasta cierto punto, a ser comu-

nes a todos los seres humanos civilizados”.[5]

Este es el espíritu freudiano de “Todo el mundo es loco”. Y finalmente leemos: “Locos, visionarios, víctimas de alucinaciones, neuróticos y lunáticos, han desempeñado grandes papeles en todas las épocas de la historia de la humanidad y no solo cuando la casualidad del nacimiento les legó la soberanía [o sea, los reyes]. Habitualmente han naufragado haciendo estragos [habla de Wilson], pero no siempre. Personas así han ejercido una influencia de gran alcance sobre su propio tiempo y los posteriores, han dado ímpetu a importantes movimientos culturales y han hecho grandes descubrimientos. Han sido capaces de alcanzar tales logros, por un lado, con la ayuda de la porción intacta de sus personalidades, es decir, a pesar de sus anormalidades; pero, por otro lado, son a menudo precisamente los rasgos patológicos de su personalidad, la unilateralidad de su desarrollo, el esfuerzo anormal de ciertos deseos, la entrega a una sola meta sin sentido crítico y sin restricciones, lo que les da el poder para arrastrar a otros tras de sí y sobreponerse a las resistencias del mundo”.[6]

Vuelvo al texto que intento comentar. ¿Cuál es mi clave de lectura? Respondo: se trata del saber hacer con el síntoma. Es lo que dice literalmente el párrafo: “Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta. Con esto [con aquello que su síntoma fomenta], nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentar caminar juntos”.[7]

El párrafo plantea una manera que me interesa particularmente para entender qué quiere decir arreglárselas con el síntoma como modo de salir de “cada uno en su mundo”. Porque es con eso que nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentar caminar juntos. Es decir que el párrafo hace depender el lazo del síntoma. Es así como quiero leerlo, y como me interesa. Esto permite ver bien lo que traía hace un momento Esteban, la distancia que hay entre el delirio de redención, por ejemplo, y el punto en el que Joyce, a través de la solución sintomática, consigue hacer un lazo que lo saca del delirio. Una cosa es el delirio de redención y otra cosa es el artista.

Tercer acto

Voy a leer el último párrafo de la intervención de Miller en el Coliseo, publicado en *Conferencias porteñas*,[8] que siempre me conmovió bastante: “Si queda algo para indicarnos una vía última, podría retomar unas palabras de Shakespeare que le gustan mucho a Borges: ‘Estamos hechos de la madera de nuestros sueños’. Diría, con Lacan: estamos hechos de la madera no exactamente de nuestros sueños sino de la madera de nuestros síntomas. Quizá la palabra ‘nuestros’ esté de más. Podemos ser el síntoma de otro o de otros. Es algo que deja entrever Lacan al final. Y quizá yo mismo, Jacques-Alain Miller, vinculado este nombre con tal poder de

convocatoria en Buenos Aires, no soy más que uno que ha deseado ser un síntoma de Lacan". [9] Me interesa el párrafo no solo por ser precioso, sino porque anuda el hecho de ser el síntoma de otro con el enorme poder de convocatoria que concita su nombre, o sea, por el lazo que construye siendo el síntoma de Lacan. No es un síntoma que lo reduce al autismo de un goce opaco, es un síntoma que lo enlaza.

Pensé tres ejemplos en relación con esto. Uno para considerar de qué manera cada uno se enlaza a través de su síntoma con la Escuela. Lo dejo para otra ocasión. El segundo ejemplo retoma algo que escribí en otra oportunidad y que voy a leer porque me sigue gustando.

Es un texto que me pidieron para un congreso de Brasil y al que puse de título "El brote amargo del bambú". Termina así: "Por diversos caminos, el final de análisis volvió a enfrentarme muchos años después con la traducción imposible, esta vez la de las palabras de mi analista. Liberada finalmente del axioma de la sordera del mundo y de la exigencia pulsional de hacerme oír, la práctica analítica perdió sin duda el carácter de trabajo forzado en el que muchas veces me obstinaba hasta obtener la palabra justa. Sin embargo, disfruto traduciendo, y dando clase, y hablándoles a ustedes (¿acaso el pase mismo no es una manera nueva de poner en ejercicio la satisfacción de hacerme oír?). Y disfruto prestando la voz y el silencio para que otros, que se analizan conmigo, puedan oírse. En mi caso, es el destino de la pulsión una vez atravesado el fantasma fundamental. Eso no se abandona, pero liberada de sus usos fijos, la pulsión se anuda de otra manera y obtiene otras satisfacciones.

¿Por qué no decir entonces que más allá del deseo del analista, la práctica actual del pase nos lleva a pensar que, para no extraviarse respecto de lo real, la mejor brújula de la dirección de la cura es el síntoma del analista? O, para decirlo de otro modo, que eso que llamamos deseo del analista no solo tiene un fundamento neurótico,[10] sino que el deseo del analista es uno de los destinos posibles de lo irreductible del análisis del analista, o, mejor aún, que el analista no analiza sin su síntoma. Un síntoma del que conoce el paño, con el que sabe hacer, un síntoma que ha sido reconducido a la contingencia de su causa, a la insensatez de su repetición, y que se vuelve entonces instrumento, herramienta, utensilio, lazo..."[11]

El tercer ejemplo que quiero tomar pertenece a un curso inédito de Miller, "Vida de Lacan", del que solo disponemos de algunas clases. Como no está publicado me van a perdonar pero lo tengo que ir traduciendo al tiempo que lo leo en francés.

"Entonces 'Todo el mundo es loco' no es para nada equivalente a la frase célebre según la cual todas las vacas son negras o grises. Todo el mundo es loco quiere decir, por el contrario, que cada uno lo es de manera singular, es decir, hablando con propiedad, cada uno es inclasificable. Bien, entonces, ¿qué es lo que una mirada orientada por la vida de Lacan agrega? Es esto: que la paranoia fue, para Lacan, objeto de un debate íntimo, que su posición de enunciación está construida a partir de una defensa contra la ilusión de ser solo, que Lacan estuvo asedia-

do por el Uno, por el Uno solo, y que la suya es una posición de enunciación que está en dificultades con el Otro. Entonces, lo que ahora llamamos con el nombre propio 'Jacques Lacan' ¿qué es? Es alguien en cuya vida es patente que se asumió como una excepción y asumirse como una excepción es su manera de renunciar a la paranoia. Se puede decir que el deseo de Lacan, lo que este ofrece, lo que vale para nosotros, lo que queda como una enseñanza, es el de acceder al estatuto de un *sin rival*. Y se puede decir que él hizo de su pasión por la excepción el estatuto mismo del psicoanálisis. Sin duda, en su última enseñanza Lacan pudo implicar su *sinthome* en su lectura, en su abordaje de Freud y ¿cuál es su *sinthome*? En el fondo él lo grita: es la soledad. El *sinthome* es una soledad que hubiera podido tomar el giro de la paranoia y que se sublimó como excepcionalidad. Diría que es una paranoia renunciada".[12]

Si yo quisiera hacer el resumen de todo esto que les presento sería algo así como: del sueño al *sinthome*, o, para decirlo mejor, o el sueño o el *sinthome*. Hay que elegir. Wilson eligió el sueño, Joyce no. Podría haber elegido el sueño si se hubiera mantenido en el delirio de redención. Eligió otra cosa. El sueño mantiene a cada uno en su mundo, el *sinthome* permite un arreglo para caminar juntos y entendernos.

No presento una conclusión, es lo que obtengo de la lectura de cinco renglones, nada más que eso.

Cuarto acto

Para concluir, me gustaría agregar algo que encuentro en la misma conferencia del Coliseo, unas páginas antes: "Seguramente [Lacan] habría querido una ciencia de lo real, del goce opaco del síntoma, del goce que queda después que el fantasma se ha vuelto transparente, de lo que queda del síntoma una vez analizado el mensaje que transmite [...] Y quizá, habría querido hacer del goce algo como la gravedad newtoniana, que permite [...] que los cuerpos se mantengan en el espacio según sus masas. En cierto modo, lo que corresponde a la masa en el ser hablante es el síntoma. En su último seminario, 'El momento de concluir', Lacan empieza diciendo que se puede decir que las cosas saben cómo comportarse, mientras que los seres hablantes no saben cómo comportarse más que como síntomas. En cuanto síntoma los cuerpos se disponen los unos con respecto a los otros según sus síntomas".[13]

De este párrafo quiero destacar: "[...] los cuerpos se disponen los unos con respecto a los otros según sus síntomas".[14] Esto agrega algo para pensar cómo caminamos juntos y nos entendemos. Sin duda no es hablando, no es con el lenguaje ni con la conversación, a memos que a esto le aportemos un *sinthome* que nos enlace con otros cuerpos.

17 de octubre de 2023

NOTAS

1. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 328.
2. *Ibíd.*, p. 342.
3. *Ibíd.*
4. Freud, S., "Introducción", en Freud, D. y Bullitt, W., *El presidente Thomas Woodrow Wilson. Un estudio psicológico*, Buenos Aires, Letra Viva, 1973, p. 16.
5. *Ibíd.*, p. 18.
6. *Ibíd.*, p. 20.
7. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco*, óp. cit., p. 342.
8. Miller, J.-A., (2008) "Conferencia en el Teatro Coliseo", *Conferencias porteñas*, vol. III, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 276.
9. *Ibíd.*, p. 276.
10. Miller, J.-A., "Consideraciones sobre los fundamentos neuróticos del deseo del analista", *Revista Freudiana*, n.º 63, RBA Libros, 2011, pp. 83-86.
11. Brodsky, G., "El brote amargo de bambú. Sobre el deseo impuro del analista", *Lo real puesto al día, en el siglo XXI*, Buenos Aires, Grama, 2014, pp. 123-124.
12. Miller, J.-A., (2009-2010) "La orientación lacaniana. Vida de Lacan". Inédito.
13. Miller, J.-A., (2008) "Conferencia en el Teatro Coliseo", *Conferencias porteñas*, vol. III, óp. cit., p. 275.
14. *Ibíd.*

LA RED DE LA EOL

La Red de la EOL y el amor de transferencia

Graciela Lucci

Nuestra contemporaneidad soporta, padece y, en pocas ocasiones, celebra el uso excesivo de las redes, las cuales conforman uno de los poderes hegemónicos del mercado.

El psicoanálisis de la Orientación Lacaniana establece una vez más una diferencia: hablamos de la Red de la EOL, en singular.

La Red de la EOL fue creada hace 25 años por analistas de nuestra escuela, los cuales han apostado a una transmisión clínica en singular, del uno por uno; y a una investigación en movimiento. Son coordinadas que siguen operando en la actualidad.

La Red toma como modelo a la Escuela que, en tanto Escuela, nos brinda una formación permanente y se distancia de un saber cerrado.

En el último encuentro con su maestro François Cheng, Lacan le obsequia una frase, de la cual destaco tres palabras: Vacío Central Eficaz.

Pensamos a la Red como un tejido alrededor de un vacío central eficaz, el cual posibilita articular la transferencia, el amor de transferencia y las dificultades que en ocasiones se presentan con el establecimiento de la misma. Lacan,[1] en el texto “La dirección de la cura y los principios de su poder”, se pregunta cuál es la situación actual de la transferencia, y responde que es del orden de “La estrategia de la transferencia”. Es a partir de allí, que podremos ilustrar las vicisitudes de la clínica.

Proponemos pensar al amor de transferencia como una estrategia que se presenta, a veces, como una suerte de desafío.

Nos serviremos de una frase muy conocida de Lacan, del Seminario de la angustia, para ilustrar dicho desafío: “cómo se hace entrar el elefante salvaje en el cercado, cómo poner el caballo a dar vueltas en el picadero”. [2] Planteo establecido por Lacan, en relación al *acting out*, muy presente en la clínica contemporánea.

Solamente el amor de transferencia puede provocar el pasaje de “el soy y no pienso”, caracte-

rístico de la clínica actual, al “pienso y no soy” de la falta en ser, a partir de la construcción de un lazo al Otro, vía un objeto.

Freud planteaba el amor de transferencia, que como cualquier otro amor, tiene la misma estructura, es decir, una estructura de engaño. En el *Seminario 11*, [3] Lacan plantea que el amor de transferencia no es la repetición, no es la sombra de algo vivido antes, sino un efecto de engaño que se repite aquí y ahora. Detrás del engaño está el deseo del analista que apunta al deseo del paciente.

El primer capítulo del *Seminario La transferencia* (1960) lleva como título: “Al principio era el amor”, y en la Proposición del 9 de octubre de 1967, plantea que: “Al principio del psicoanálisis está la transferencia” [4]. Podríamos articular las dos frases y enunciar: al principio del psicoanálisis está la transferencia, o sea, el amor.

Pero retomando el *Seminario 8*, nos interesa subrayar la novedad que introduce Lacan al hablar de transferencia donde hace uso de *El banquete* de Platón, texto escrito alrededor del año 385; es un discurso que versa sobre el amor. *El banquete* es una cena con reglas, y cada uno de los participantes sigue un orden para hablar. A partir de él, Lacan trata de elucidar qué es el amor y, a partir de ahí, qué es la transferencia.

Lacan define al amor como “dar lo que no se tiene”. El amante está del lado del sujeto del deseo, de la falta en ser, da lo que no tiene. El amado está del lado del tener. La posición de Sócrates refleja que su esencia es vacía, ahuecada. Por ello, Alcibíades le supone en el interior un *agalma*, un objeto valioso, pero este es su propio objeto allí depositado. El amor vela al objeto.

Subrayamos la importancia que tiene en Sócrates ese vacío, ese hueco que retiene la nada, para ir articulando dicha posición con el deseo del analista. En este momento de la enseñanza, el analista es pensado como un sujeto barrado que retiene el vacío con su deseo.

Lacan conceptualiza el deseo del analista [5] en 1958, en “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en oposición al concepto de contratransferencia de los posfreudianos y destaca al deseo del analista como una función, vaciada de la persona del analista, hasta el punto de designarla con una X. Dicha función, en tanto X, alude a sostener la incógnita del deseo del Otro, y Lacan agrega que la dirección de la cura no se orienta por el inconsciente del analista, sino por el deseo. Lacan [6] plantea al deseo del analista, como aquello que mantiene a mayor distancia el Ideal del objeto.

A partir del *Seminario 17*, el analista ya no es el Otro de la palabra, se desplaza a ocupar el lugar de objeto *a* transformándose en discurso; podemos pensar justamente al discurso analítico como un operador, dice la verdad a medias, transformando el objeto en semblante.

Si existe algo denominado discurso analítico, plantea Lacan en el *Seminario 19*, se debe a que el analista en cuerpo instala el objeto a en el sitio del semblante, cuya función es localizar un vacío.

Sabemos que es a partir del *Seminario 17* (1974) que Lacan hace del objeto a una función lógica, posible de incluirse en los discursos y en particular en el discurso del analista como agente y soporte del mismo.

Hemos ido planteando, a lo largo de este recorrido, un hilo imaginario conector de distintas conceptualizaciones de las cuales se recorta una función similar: desde el hueco y el vacío en el establecimiento de la transferencia en el *Seminario 8*; el amor de transferencia como engaño; el deseo del analista como una X que sostiene la incógnita del deseo; el cambio de posición del analista: desde sujeto barrado pasando por quedar ubicado en el discurso analítico como objeto causa; hasta el vacío eficaz central. Antecedentes del vacío central que anuda RSI.

Nos interesa pensar en la especificidad del amor de transferencia en la Red de la EOL. Podemos pensarla en sus dos vertientes: la primera es en relación a la conformación de la misma, analistas causados por el amor al psicoanálisis de la Orientación Lacaniana, y a la Escuela. La segunda es en relación a los sujetos que demandan tratamiento, llaman a la Escuela y, en su mayoría, por la transferencia hacia la misma.

Para concluir, resaltamos la importancia de la orientación de la Red de la EOL que, al hacer uso de dicho vacío central como estrategia para el establecimiento del amor de transferencia, apunta a dar una respuesta clínica diferente a otras disciplinas.

NOTAS

1. Lacan, J., (1958) "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998.
2. Lacan, J., (1962-1963) *El Seminario, Libro 10, La angustia*, clase del 23 de enero de 1963, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 139.
3. Lacan, J., (1964) *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 262.
4. Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967", *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 265.
5. Lacan, J., (1958) "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos 2*, óp. cit.
6. Lacan, J., (1962-1963) *El Seminario, Libro 10, La angustia*, óp. cit., p. 281.

EL ÓRGANO DE BASE DE LA ESCUELA

Apuesta analizante – una escritura

Florencia Mina

Un cartel. Primera apuesta. Nos juntamos a pensar la posición analizante; ¿qué es un analizante?, ¿cuándo alguien que consulta asume esta posición?

Podríamos decir, con Miller, que es preciso que esa palabra –analizante– se dirija atraída por un *Yo no sé*: “Esa palabra, debe estar, si me permiten, enamorada de su no saber”.^[1]

Pero, cómo deslizar ese amor por la palabra dadora de sentido hacia ese amor por la pregunta, lo desconocido; o ¿cómo nombrarlo de otro modo? lo real, digámosle. Jacques-Alain Miller así lo dice en *El lugar y el lazo*, y nos brinda una brújula: “[...] lo real es lo que está ahí, lo que acaece independientemente de lo que podamos decir”.^[2] Entonces, allí donde el sujeto viene a hablar, algo puede tropezar y lo que ahí se produce, en esa hiancia, se presenta como un hallazgo. Es entonces que emerge la posibilidad de un saber inédito.

Miller formula en este curso que “lo que permite que haya psicoanálisis es la medida de pata, es que entre las palabras siempre haya medidas de pata posibles, y que el mismo significante, de acuerdo con la ley borgeana, pueda producir en la mentalidad sentidos siempre diferentes”.^[3]

La última enseñanza de Lacan acerca el psicoanálisis a la poesía, es decir, a un juego con el sentido siempre múltiple del significante ; eso que la poesía explota para ejercer “violencia”, como dice Lacan, sobre el uso común de la lengua.

Ante estas primeras formulaciones cabe la pregunta orientada hacia el ENAPOL 2023 “Empezar a analizarse”, en relación con cómo se instala la transferencia cuando la época tiende a la desvalorización del saber o, en otros términos, cómo hacer que el sujeto que consulta llegue a formularse una pregunta sobre su modo de gozar.

Por eso es que no existe de buenas a primeras un analizante, deber haber un consentimiento. Miller, en el curso ya citado, señala que si hay una formación en psicoanálisis consiste en que para que se constituya el saber, al menos el saber máspreciado, el sujeto debe comenzar por poner algo de su parte. Esto supone una apuesta. Pero ¿bajo qué forma pone el analizante algo de su parte? Podríamos decir, siguiendo los desarrollos de este curso, que se trata de aquello que en psicoanálisis llamamos *material*, es decir, lo aleatorio de sus dichos. El anali-

zante aporta la materia y el analista la forma; es decir, hay un hacer ajustado, un cálculo frente a cada quien.

La trayectoria analítica no debería ser una trayectoria destinada a la identificación, sino con una trayectoria que asegure un advenimiento del sujeto. En ese viaje, en esa *partida de ajedrez*, el sentido puede fallar, ser dinamitado, comenzar a circular diferente. Y justo es ahí donde puede irrumpir algo producto de la contingencia, eso que coloca al sujeto frente a un vacío enigmático de significación. Custodiar ese misterio está en relación con la propiedad de lo que llamamos *lo vivo*.

Para concluir, podríamos decir que lo que quedaría por fuera del cálculo es eso que se escribe. Ahí se escribe: sobre páginas vacías; producto del encuentro, de la contingencia, del amor de transferencia.

* Cartel: ¿A qué llamamos posición analizante?

Integrantes: Yael Norris Ferri, Carolina Amor, Nora Aguirre, César Fonseca, más-uno: Marta Goldenberg
Rasgo: "¿Qué se escribe en un análisis?, ¿Quién?"

NOTAS

1. Miller, J.-A., (2000-2001) *El lugar y el lazo*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 403.
2. *Ibíd.*, p. 51.
3. *Ibíd.*, p. 415.

EL ÓRGANO DE BASE DE LA ESCUELA

Un amor, antes y después del padre

Federico Pozzer

En el *Seminario 19*, Lacan nos dice que: “Lo real puede definirse como lo imposible [...] este real, debe ser privilegiado para [...] los analistas. Ya que él es el paradigma de lo que pone en tela de juicio lo que puede surgir del lenguaje”.^[1] Así llegará luego a enunciar en 1976 a “lo real [...] sin ley. [...]. Lo real no tiene orden”.^[2] Miller nos presenta a Lacan en su última enseñanza como a Sansón, quien “sacude las columnas del templo del psicoanálisis”.^[3] Lo real sacude el templo del Padre y eso tendrá consecuencias en el amor.

Freud enunciaba que “todo ser humano adquiere una especificidad para el ejercicio de la vida amorosa [...] que se repite”.^[4] El amor entonces estaría condenado a la repetición de clisés edípicos, un *automaton*. También Lacan nos dice que “El desfiladero del significante por el cual pasa al ejercicio ese algo que es el amor es muy precisamente ese Nombre del Padre”.^[5] El amor neurótico se encuentra entonces concentrado en el Padre, condenado a la repetición de lo mismo.

Pero Lacan dirá que en el análisis “la aparente necesidad de la función fálica se descubre no ser más que contingencia. Cesa de no escribirse”.^[6] En el fin de análisis el falo cesaría de ser una suplencia a la no relación sexual que “no cesa de no escribirse”.^[7] Ello daría lugar a un consentimiento al imposible de la no relación, manteniéndola “abierta preservando su color de vacío”.^[8] Entonces, podríamos decir que el “amor real [...] surge en el dispositivo analítico”.^[9] Un amor más allá del significante que representa algo para otro; dado que Lacan nos invita a hacer del amor un signo que “implica un cambio de discurso”.^[10] Signo que significa algo para alguien y no para otro, una perspectiva singular.

En esa dirección, dirá que el amor implica “la conexidad entre dos saberes en tanto que ellos son irremediabilmente distintos”.^[11] “Irremediabilmente” enunciaría un más allá de la mediación fálica y allí “La cuestión del amor se liga así a la de saber”.^[12] Siendo este saber, “justamente lo que se inventa para suplir algo que quizás solo sea el misterio del dos [...] si el amor es apasionante no es pasivo”.^[13] Siguiendo esta perspectiva, el amor estaría entonces ligado a la invención. Por ello: “Hacer el amor [...] es poesía”.^[14] Hacer, inventar, cada vez. Y, en tanto que “hay posibilidad de [...] resonancia [...] puede encontrarse a nivel de lo real”.^[15] Así, el amor tal vez sacuda las columnas y nos haga temblar como el golpe del tambor, al decir de Arthur Rimbaud. Por ello, “Lacan [...] se vio llevado a convertir la invención de un amor nuevo, a par-

tir del psicoanálisis, en el equivalente de una invención [...] en tanto que determina lo real de manera nueva”.[16]

Un nuevo amor más allá del padre resuena con la definición de lo real sin ley, de la mano del “inconsciente [...] real”,[17] allí donde “hay Uno”,[18] sin Otro que, si bien es lógicamente primero respecto del transferencial que lo vuelve charlatán, se encuentra sin embargo al final de la experiencia poniendo en tela de juicio al lenguaje y, desde esa perspectiva, respecto del amor: “No es el amor propio ni es ilusorio. Consiste en ir con mi real al Otro y hacer lazo, con ese irreductible”.[19] Hacia allí nos iluminaría Miller al decir que “La dimensión en la que el amor es real es la del encuentro contingente sobre el fondo de lo imposible”.[20] Volviendo contingente al falo, se consiente a lo imposible y se abre la contingencia de un nuevo amor, invención y no solo repetición.

* Cartel: Lo real en Lacan

Cartelizantes: Carolina Kohan, Sofía Peralta Ramos, Federico Pozzer, Alejandra Tello, más- uno: M. Angélica Marchesini

Rasgo: El amor real

NOTAS

1. Lacan, J., (1971-1972) *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 40.
2. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 135.
3. Miller, J.-A., (2006-2007) *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 233.
4. Freud, S., (1912) “Sobre la dinámica de la transferencia”, *Obras completas*, vol. XVI, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, p. 97.
5. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “Los no incautos yerran”, clase del 19 de marzo de 1974. Inédito.
6. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 114.
7. *Ibíd.*
8. Salman, S.; Assef, J. y Goldemberg, M., “Argumento de las XXVIII Jornadas EOL Sección Córdoba: ¿Esto es amor? Su signo en psicoanálisis”, p. 2.
9. Marchesini, M. A., “Transferencia y amor en la *ultimísima*”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 29, “Más allá del inconsciente”, Buenos Aires, EOL-Grama, 2012, p. 62.
10. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 25.
11. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “Los no incautos yerran”, clase del 15 de enero de 1974. Inédito.
12. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 110.
13. Lacan, J., (1973-1974) Seminario 21, “Los no incautos yerran”, clase del 12 de marzo de 1974. Inédito.
14. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aun*, óp. cit., p. 88.
15. Lacan, J., (1975-1976) *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, óp. cit., p. 41.
16. Miller, J.-A., (1990-1991) *El banquete de los analistas*, Buenos Aires, Paidós, 2023, p. 366.
17. Miller, J.-A., (2006-2007) *El ultimísimo Lacan*, óp. cit., p. 18.

18. Lacan, J., (1971-1972) *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, óp. cit., p. 125.
19. Marchesini, M. A., "Transferencia y amor en la *ultimísima*", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 29, "Más allá del inconsciente", óp. cit., p. 66.
20. Miller, J.-A., *La erótica del tiempo*, Buenos Aires, Tres Haches, 2000, p. 41.