

FARP

SEMINARIO DE ÉTICA Y POLÍTICA DEL CAMPO LACANIANO 2015

Discurso, verdad y real.
Lectura del Seminario
“El reverso del Psicoanálisis”
(1969-1970)
de J. Lacan

*Carolina Zaffore | Gabriel Lombardi |
Cristina Toro | Marcelo Mazzuca | Matías Laje*

CC

Colegio Clínico
del Río de la Plata

FARP

Foro Analítico
del Río de la Plata

EPFCL

Escuela de Psicoanálisis
de los Foros del Campo
Lacaniano

Foro Analítico del Río de la Plata
Seminario
Ética y Política del Campo Lacaniano
2015

Establecimiento: Santiago Sourigues
Edición original: Luciano Lutereau
Revisión edición original: Pablo Peusner
Reedición digital: Matías Laje y Gonzalo Javier López
Maquetación y diseño de tapa: Tomás Fadel

Coordinador Seminario Ética y Política 2015:
Gabriel Lombardi
Coordinadora FARP 2019-2020: Carolina Zaffore
Coordinador Publicaciones FARP 2019-2020: Gonzalo
Javier López
Página web FARP 2019-2020: Matías Laje.

ÍNDICE

<u>Nota Introductoria.....</u>	<u>5</u>
<u>Genealogía del concepto de discurso</u>	<u>9</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>Discurso y lazo social</u>	<u>36</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>Lo que no se supera, lo que no se transgrede, lo que no se termina de caer como referencia</u>	<u>74</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>El saber al banquillo</u>	<u>103</u>
<u><i>Carolina Zaffore</i></u>	
<u>Discurso, saber y verdad.....</u>	<u>141</u>
<u><i>Cristina Toro</i></u>	
<u>Uso de los discursos</u>	<u>168</u>
<u><i>Marcelo Mazzuca</i></u>	
<u>El rodeo del saber y la ronda de los discursos ...</u>	<u>204</u>
<u><i>Marcelo Mazzuca</i></u>	

<u>El lugar de la verdad en psicoanálisis: escondida pero no no-ausente</u>	<u>237</u>
<u><i>Cristina Toro</i></u>	
<u>El goce enmascarado</u>	<u>263</u>
<u><i>Cristina Toro</i></u>	
<u>El extremo ciudadano de Lacan (y Freud) respecto de lo real mítico</u>	<u>288</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>La verdad permite decir todo</u>	<u>314</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>Profesión de lo imposible</u>	<u>343</u>
<u><i>Matías Laje</i></u>	
<u>Lo real, antinomia de la verdad.....</u>	<u>366</u>
<u><i>Carolina Zaffore</i></u>	

Nota introductoria

El Seminario de “Ética y Política del Campo Lacaniano”, coordinado por Gabriel Lombardi, fue concebido como un trabajo de elaboración colectiva donde gravitar efectos de enseñanza transversales a la Escuela, el Foro y el Colegio Clínico.

Tras algunos años de trabajo, elegimos reponer el recorrido que hicieramos en el año 2015 cuando nos abocamos a una minuciosa lectura del Seminario 17 de Jacques Lacan. Varios de nosotros participamos por ese entonces dando clases y otros tantos colegas interviniendo con su presencia y sus palabras. Lo que sigue son ni más ni menos las huellas de aquel trabajo.

Es a partir de la iniciativa de Matías Laje y Gonzalo López que advertimos la vigencia y la urgencia de recuperar una elaboración que peculiarmente anticipa y enmarca el tema al que nos convoca hoy el próximo Encuentro Internacional de los Foros, a realizarse en Buenos Aires en el año 2020, “Tratamientos del cuerpo en la época y el psicoanálisis”.

Justamente esa clase excepcional del Seminario 17 de Lacan titulada “Los cuerpos atrapados por el discurso” fue la que nos motivó en aquel momento

a reflexionar sobre las tres nociones que se convirtieron en andariveles esenciales por donde Lacan continuó su elaboración en el último tramo de su enseñanza. En apenas un párrafo de esa clase las encontramos juntas formando un trípode tan operativo como complejo: “discurso”, “decir” y “lazo social”:

“Lo dicho no está en ninguna otra parte que en lo que se escucha. Eso es la palabra. El decir es otra cosa, es otro plano, es el discurso. Está formado por relaciones que los mantienen a todos ustedes juntos, con personas que no son forzosamente las que están aquí. Eso es lo que denominamos relación, religio, lazo social.”

(LACAN, 1972, p. 225)

Lo que hoy recuperamos en esta publicación no es solo el contenido sino el modo y el ritmo con el que nos dedicamos a analizar estas tres nociones que atraviesan cada clase en que Lacan indagó - y al mismo tiempo produjo - el reverso del psicoanálisis. Lo hacemos unos cuantos años después, bajo la temporalidad que nos interesa especialmente en términos analíticos y de enseñanza: no la cronológica, sino aquella que avanza por efectos retroactivos. Encontrarán en la secuencia transcrita cierto esfuerzo colectivo por contextualizar dicho trípode, deletrearlo y captar sus diversos niveles de incidencia en nuestra práctica analítica cotidiana.

Finalmente, los convocamos con esta publicación no a una reproducción vana sino a una relectura que renueve aspectos conceptuales, clínicos, sociales, institucionales... Lo que ya hicimos apunta a lo que queda por hacer entre varios: una revisión que nos comprometa una vez más al lazo entre analistas, o en todo caso, a la ética y la política del campo lacaniano.

CAROLINA ZAFFORE

GABRIEL LOMBARDI

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 1: 13 de abril de 2015

Genealogía del concepto de discurso

Ética y Política del Campo Lacaniano

Genealogía del concepto de discurso

GABRIEL LOMBARDI

Vamos a comenzar este año de trabajo en un espacio que venimos sosteniendo desde hace ya varios años. Este es el quinto año en que venimos trabajando sobre ética y política en relación al Colegio Clínico, en relación a lo que hacemos en la vinculación entre Colegio Clínico, Foro y Escuela. El tema que hemos propuesto para este año es trabajar sobre el lazo social, sobre el discurso, sobre el decir. Voy a tratar de esbozar algo de ese triángulo, de ese trípode. Esto no se nos ocurrió así de un día para el otro, no elegimos arbitrariamente el tema. Es algo bastante calculado por el hecho de que estamos en el marco de una Escuela y de una Asociación Internacional que va a tener un encuentro a mediados del año próximo, en Medellín, sobre enlaces y desenlaces en la clínica psicoanalítica, en la práctica psicoanalítica.

El lazo social es algo muy importante y muy vigente en la interrogación de nuestra clínica en este momento, y la verdad es que yo mismo que vengo

leyendo El Seminario XVII: *El reverso del psicoanálisis*, desde hace mucho tiempo que lo leo, vuelvo sobre eso. Sin embargo, desde que me he puesto a reflexionar un poco más sobre discurso y sobre lazo social, incluso llegué a preguntarme qué tienen que ver el discurso y el lazo social. ¿Por qué Lacan ubica el lazo a nivel del discurso y no de otros niveles del lenguaje, que los hay?

Bueno, la verdad es que desde el año pasado me puse a trabajar más en detalle estas cuestiones a partir de esta pregunta: ¿Por qué el lazo social se ubica en ese nivel? No en el nivel de *lalengua*, no en el nivel del lenguaje, no en todos esos niveles que se pueden describir a partir del lenguaje y sus efectos, sino precisamente en el nivel del discurso. Me puse a rastrear, entonces, este término, discurso. Al mismo tiempo, yo tenía otra pregunta: ¿Qué pasó con tal o cual disciplina después de Lacan? Porque Lacan nos cuenta que en la época en que enseñaba, había en lógica tales que estaban trabajando sobre eso además de que hasta los presocráticos... Y que en distintas disciplinas, en literatura, en distintas literaturas... Pero en particular venía yo hace un tiempo preguntándome qué pasó con la lingüística después de Lacan. ¿Qué pasó con la lingüística después de que Lacan nos llevó a leer referencias bastante conocidas en nuestro medio psicoanalítico como de Saussure, pero también algo de Jakobson y algo de Benveniste y de algún otro autor? Sobre todo, esos; no sé si hay otros. Es cierto que en Lacan hay alguna mención a Chomsky, pero era el momento en que Chomsky estaba recién con las estructuras sintác-

ticas y no había tanto desarrollo de la gramática transformacional como hubo después. Y me parece que eso no interesa tanto en psicoanálisis, porque eso llevo más bien a trabajar con máquinas de lenguaje, a maquinizar la gramática, a hacer una sintaxis que se puede elaborar mediante maquinaria y eso en definitiva en algún momento se abandona como lectura interesante. Para mí también, a pesar de que lo intenté. Seguí un poco algunos de los desarrollos de otro de los autores que no es citado por Lacan pero sí es evidente su influencia en Lacan, que es John Austin, quien inventa la noción de *speech act*, de actos de lenguaje, de actos del habla. Después de ese momento, que en su momento comentamos bastante (incluso publicamos un libro: *Infortunios del acto analítico*, a propósito de la influencia que podía tener en nuestra clínica). Bueno, después yo seguí un poco a Searle y a algunos otros autores y la verdad es que se va como maquinizando la cosa, como mecanizando lo que inicialmente era un planteo interesante que puede ser decir “Prometo”, lo irreversible que puede ser a veces decir una palabra. Eso se va perdiendo y se va generalizando el valor, por ejemplo, ilocutorio, de todo lo que decimos, que está siempre acompañado por un “yo digo que”, con lo cual se vuelve un poco *flou* y ya no hay palabras o enunciaciones más trascendentes o irreversibles que las otras.

Entonces me preguntaba qué fue de la lingüística después de aquella época gloriosa. Gloriosa posfreudiana, según Lacan. Es por Freud que la lingüística nace, según Lacan; una hipótesis un poco delirante

de Lacan pero él dice que el efecto que se desplaza es efecto de discurso y entonces algo pasa a nivel de la posibilidad de surgimiento de la lingüística en 1920, veintipico de años después de que Freud introduzca la idea del inconsciente hecho de lenguaje. ¿Qué hay de la lingüística, entonces, después de Lacan? Estuve buscando bastante en mis últimas estadías por Francia y sobre todo lo que encontré es análisis de discurso. Estantes enteros en librerías como el sector de literatura de *Ombres Blanches* (*Sombras Blancas*), que es una librería preciosa que hay en Toulouse o los sectores de lingüística que están cerca de La Sorbonne. Y sobre todo lo que había era análisis de discurso. Y ahí empecé a buscar textos de análisis de discurso, influido también porque había estado en Campinas el año pasado, en UNICAMP, que es la Universidad del Estado de San Pablo que tiene más recursos para investigación en todo Brasil.

Entonces invitado a trabajar allí me encontré con que era un departamento de “psicoanálisis y análisis de discurso” donde le prestan mucha atención a ese tema. Para nosotros, por ejemplo, en la UBA, en investigación, es algo más específico de la gente ligada a cierta relación con la psicología, más del lado de la lingüística, de la enseñanza y otras. Para mí era algo bastante ajeno. No sabía bien de qué hablar cuando hablaban de eso. En Campinas resulta que hay mucha presencia del análisis de discurso, y entonces a partir de ahí conseguí una cantidad de literatura, primero en portugués, después en francés, algo en inglés alrededor de esta noción de discurso, que según lo que he estudiado después, surge, por lo menos en la

dimensión que tiene ahora de presencia, en los años '60, hacia fines de los años '60, en tres polos simultáneos, como suele pasar en distintos descubrimientos científicos. Hay varios autores que al mismo tiempo están investigando y que encuentran una noción parecida y la aplican de maneras, en este caso, no tan parecidas, pero con algunos puntos de convergencia bien fuertes.

Esos tres autores son Lacan, que en 1969-1970 dicta *El revés del psicoanálisis*, y que ya venía hablando de discurso bastante antes, pero que es en este momento que se ocupa de establecer su teoría de los discursos, incluso de cuatro discursos bien establecidos por él, bien cuadrículados, incluso, tal como los vamos a ver en el seminario. Él es uno. El otro, que concidentemente con Lacan plantea el estudio del término discurso es Michel Foucault, que está fechado históricamente en la *Arqueología del saber*, del año 1969, del mismo año de publicación que *El revés del psicoanálisis*. Por supuesto que ya en Foucault tenemos antes una cierta reflexión sobre los discursos. Y hay un tercer autor que era al que en Campinas se le prestaba mayor interés e importancia y les parecía verdaderamente "El" autor a estudiar, que acá por lo menos yo no lo había escuchado mencionar (perdón por mi ignorancia): Pêcheux. ¿Lo escucharon mencionar alguna vez? ¿Tampoco? Bueno, yo me sentía un ignorante absoluto porque ahí todo el mundo hablaba de Pêcheux y yo no sabía quién era. Entonces me fui con la sensación de que evidentemente hay cosas que buscar y que encontrar en la literatura. Incluso anduve investigando cerca de Puán si encontraba algo de

Pêcheux. No había Pêcheux por ningún lado. (Risas)
¡No pude pescar nada!¹

Estuve investigando allí, buscando en distintas librerías. No había nada de Pêcheux. Sí había traído algunos libros en portugués, alguno incluso de Pêcheux donde pude leer alguna cosa (mi portugués no era muy fluido pero lo puedo leer). Entonces cuando fui a Francia la vez siguiente, en noviembre, me dediqué a buscar a Pêcheux. Y resulta que en Francia tampoco había Pêcheux. (Risas) ¡En ninguna librería! Hay un libro de Pêcheux del sesenta y pico. Él se dice discípulo de Lacan en algún momento, pero escribe lo que él llama el análisis automático de discurso, que implica lo automático, lo mecánico, y que sin embargo, no es tan automático porque se basa en Lacan en alguna medida. Pêcheux era marxista además, de manera que marxista y althusseriano, discípulo de Lacan y de Althusser, de manera que es un mecanicismo un poco peculiar que yo todavía no he podido estudiar y que sé que ha tenido bastante impacto en su momento pero no es un autor muy leído en este momento ni siquiera en Francia.

De hecho, en Francia no lo encontré. Ni en París, ni en Toulouse ni en Rennes. Sí encontré muchos otros que han reemplazado, podríamos decir, a Pêcheux. El que está más de moda ahora es Dominique Maingueneau. Ese sí; en cada librería...

1. [El apellido del autor en cuestión guarda cierta relación de homofonía con el término francés *pêcheur* que significa 'pescador', de ahí la referencia a la pesca].

Intervención: ¿Pêcheux tenía algo que ver con las temáticas surrealistas?

No, es muy posterior. Es muy posterior y me parece, además, que no es la idea. Maingueneau, sí. Hay estantes enteros en las librerías. Incluso traje un diccionario de análisis de discurso (está en español, en Amorrortu) y bastantes otros libros que se consiguen fácilmente.

Me encontré, por otro lado, aquí con Karina Savio, una especialista en ese tema, a quien a lo mejor, si les interesa, más adelante podemos invitarla a que nos dé una clase. Sobre todo creo que ella también es bastante afín con Pêcheux. Ella me recomendó algunos autores. Me dijo: “Maingueneau no creo que te vaya a interesar mucho. Sí Pêcheux, sí Charaudeau, que fue como el maestro de Maingueneau...” y algunos otros.

Ya interesado en estas cosas, di entre noviembre y diciembre de 2014 un pequeño curso de ocho horas en Toulouse en la Universidad de Toulouse II – Jean Jaurès. Se llamaba “El sujeto y el lazo social” y tenía tres subtítulos: 1. Genealogía del concepto de discurso; 2. El lazo social, el deseo y la división del sujeto desde el punto de vista psicoanalítico; 3. Los dispositivos actuales que reemplazan el lazo social, que me parece que nos lleva a cuestiones bien actuales y bien clínicas. De manera que hoy voy yo a decir algunas cosas ligadas a la primera charla que di allí en relación a la genealogía del concepto de discurso.

La palabra *Discurso*, por supuesto, que no existe desde los años '60, es un término que ya existe desde la tradición latina, donde existía, *discurro*, *discursus*,

que a su vez traduce una de las acepciones posibles del griego *logos*. Y *discursus* viene de correr, tiene la misma raíz que carrera, por ejemplo. *Discurso* es la acción de correr para aquí y para allá. Pero al mismo tiempo es charla, conversación que puede organizarse en algún momento, en discurso. En el lenguaje común, *discurso* es la toma de la palabra pero también es el desarrollo oratorio sobre un tema determinado conducido de un modo metódico y dirigido a un auditorio. Y por metonimia, puede ser el texto escrito de ese discurso.

Ejemplos que encontré en el diccionario *Le Petit Robert* son discurso profético, discurso comunista; y se opone a lengua, en tanto sistema de oposiciones y diferencias en el sentido saussuriano, porque es al mismo tiempo algo más ligado al empleo efectivo de los elementos de la lengua.

Por supuesto que se da un tema interesante a recorrer en este espacio: las distintas acepciones que encontramos en Lacan de lengua, de lenguaje (que no es lo mismo que lengua; en un cierto momento dice elucubración de saber sobre la lengua), las distintas referencias que vamos a encontrar desde la época de *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, los puntos de llegada de *Radiofonía*, o incluso más adelante. Pero, por ejemplo, en esa conferencia famosa de Lovaina, que está grabada, donde a Lacan le tiran un vaso de agua al comienzo, él dice, después de una pausa, “yo llamo discurso a eso [esa cosa] que en el lenguaje se fija, se cristaliza, usando los recursos, del lenguaje, que son, evidentemente, mucho más amplios y que usa de ello para

que el lazo social entre los seres llamados hablantes, funcione”. Es una primera ubicación que vamos a hacer en Lacan, del año 1972. Antes ya encontramos referencias desde la primera clase del seminario *El reverso del psicoanálisis*.

Por otro lado, no quiero dejar de mencionar que hay una teoría de los lazos sociales, históricamente muy anterior, que es la *Política* de Aristóteles, que es una teoría de los lazos sociales de la época, donde encontramos cosas tales como que el hombre es, por naturaleza (él dice *Physei*, o sea, en su manifestación, en su apertura; Heidegger llega a decir en su modo de apertura por su modo específico de ser), el hombre, en su manifestación más auténtica, podríamos decir, es un animal social. Y el insocial, por naturaleza y no por azar, es un ser inferior o un ser superior al hombre. Da el ejemplo de aquel a quien Homero vitupera diciendo que es sin trigo, sin ley, sin hogar.

El hombre, dice Aristóteles, es el único animal que tiene la palabra y usa de la palabra, de su naturaleza palabrera, para organizarse. De hecho, las partes primitivas y mínimas de la organización social, por ejemplo, las del hogar, *oikos*, ¿cuáles son? En aquella época eran el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos. De estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo es cada una, cosa que él se va a dedicar a tratar de situar. Son la relación heril (de señoríos, establecida entre el amo y el esclavo), la relación procreadora, que no tiene un nombre específico, dice él (inicialmente usa un término rarísimo que es *teknopoietiké*; la relación entre el padre y el hijo sería *teknopoiética*, un saber hacer reproducido/

reproductor). La relación heril es la relación *despotiké*, despótica (están aclarados en la edición de Gredos, que es preciosa, los términos transliterados). Pero para la relación entre hombre y mujer, para la unión entre hombre y mujer, no hay un nombre, dice. ¡Ya en esa época había un problema! (Risas). De hecho está el término *gamike*, pero no es verdaderamente un término adecuado. O sea que deja a la relación entre hombre y mujer sin nombre y de hecho, lo que hace luego para tratar, de todas maneras, de dejar el vínculo entre el hombre y la mujer dentro de lo social, el recurso que tiene es el de la relación *patrike*, el hecho de que el amo, el que es libre por su naturaleza o en su manifestación, sabe mandar sobre el esclavo, pero también sobre la mujer, sobre el hijo, etc. No dice, “como el buey”, también, como en la Biblia, pero casi. Uno manda y el otro es mandado, porque ese esclavo, en su manifestación, en su naturaleza, el que puede ser de otro, y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla.

Aristóteles se dedica a investigar cómo son los vínculos entre estos distintos términos y llega a detectar cosas que después vamos a encontrar casi calcadas en Lacan. Por ejemplo, que la ciencia del amo es mucho más acotada que las ciencias serviles, lo que es hoy en día servicio, ¿no? Las profesiones del médico, del psicólogo, incluso del analista, se pueden clasificar dentro de los servicios, o sea, dentro de los *servus*, ciencia de esclavos. Mientras que la ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos. Esta ciencia no tiene nada grande ni venerable. El amo solamente debe saber mandar. Y debe sólo saber

mandar lo que el esclavo debe saber hacer, o sea que el *savoir faire*, el saber hacer, queda claramente ubicado del lado servil. Por eso, todos los que tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos, confían esta ciencia del saber mandar a un administrador, a un capataz, un gerente, alguien que los reemplaza. Y ellos, los amos, verdaderos amos, se dedican a la política y a la filosofía.

Es una idea que en verdad es novedosa. En esa época ya estaba en realidad en Platón, el maestro de Aristóteles, pero no era una idea que hubiera podido surgir sin Sócrates, que también hace allí una operación de discurso que Lacan en algún momento se dedica a rastrear. Es una operación de discurso tal que pasa, entre otras cosas, por interrogar al amo, a Alcibíades, por ejemplo, en el *Banquete*, interrogar al amo para que trate de producir algún saber. Ese gesto de Sócrates va a ser tomado por el primer Platón, pero después, en algún momento, Platón más bien se pone otra vez él en amo, en amo que sostiene la posición del amo (el amo se sostiene en ideales, en significantes, en ideas, etc.). Mientras que Sócrates cuestionaba eso, interrogaba eso. Sócrates más bien, desde esa perspectiva, sería como el histérico que interroga al S_1 .

A quien interroga Sócrates es un muy buen ejemplo de amo, aunque un amo que es interrogable porque sonaba un poco descarriado. Me refiero a Alcibíades, que era un general ateniense, pero que no era un tipo totalmente correcto, sino que de vez en cuando se pasaba cuando le convenía al bando contrario, se iba de juerga, producía efectos un poco blasfemos, como la mutilación de los *Hermes*, dioses friáticos, y con sus

compañeros de juega se dedican a castrar, a emascular, a los Hermes. Sin embargo había sido criado como un amo. Hay en Plutarco una imagen muy fuerte de cómo había sido la educación y cómo era la personalidad de Alcibíades. Desde niño, él se ejercitaba en identificarse al discurso del amo, en ubicarse como amo, en saber mandar identificándose totalmente con el significante que Lacan llama Amo, el Significante 1 (S_1), sin ninguna división, totalmente reprimida su división subjetiva. Cuenta Plutarco, en *Vidas paralelas*, creo que el paquetito ese era Alcibíades-Coriolano, que de niño apostaba con sus compañeritos que él iba a detener un carro de esos enormes que había en la época, que un niño sin ninguna autoridad iba a hacer que un carro de detenga. Entonces, si primero intentaba con un grito y no tenía ningún resultado, o con un gesto, luego lo que hacía era tirarse delante del carro, en el camino, y obligar al carrero a detenerse para no tener que matar al niño. Era realmente una identificación al “¡Detente!” muy nítida, muy clara, que de alguna manera ilustra muy bien (después lo analizará Hegel, cuando en la *Fenomenología del espíritu* lo diga) que la posición del amo tiene que ver con una posición de riesgo de jugarse la vida, en una cuestión de vida o muerte, para instalarse en ese lugar que algunos pueden sostener o pudieron sostener de una manera impresionantemente monolítica. Nos llama la atención que puedan existir en el siglo XX ejemplos de amos muy decididos, un Hitler, un Stalin, pero bueno, son subjetividades muy particulares, que según Lacan son casi inexistentes, entre otras cosas, porque la relación heril en su forma clásica

ha sido abolida, no existe más la distinción entre amos y esclavos y eso ha sido sustituido por otra cosa que tiene que ver con el impacto de la ciencia, el discurso del capitalismo, etc.

Voy a hacer un esfuerzo, durante este curso, que seguramente va a ser compensado por ustedes, de no citar tanto a Lacan, aunque lo vamos a hacer, por supuesto, espero apoyarme en la medida de lo posible en las referencias que permiten a Lacan decir algunas de las tantas cosas que dice y entender cómo puede pasar a decir y sostener ciertas ideas que inicialmente, cuando uno lo lee por primera vez, parecen algo bastante esquemático (su teoría de los discursos). Por eso es que no estoy empezando por la clase número 1 del Seminario *El reverso del psicoanálisis* y que además, antes de pasar a esa clase 1 (tal vez hoy tengamos tiempo de comentar algo, tal vez sea tema de la próxima), quisiera comentar algo, leerles incluso algo, de una clase que da Michel Foucault en 1970 que lleva por título *El orden del discurso*, el orden, en francés es algo, como en español, ligado a *la orden*. El orden del discurso implica la dimensión del mandato, del mandamiento, del S_1 . Es la lección inaugural que dio en el Colegio de Francia, su primera clase en el *Collège de France*, el 2 de diciembre de 1970.

Hay algo en Foucault, hay un empleo del discurso, hay una posición respecto del discurso, muy personal, a la que yo le presté atención a partir de que también en Campinas me encontré con un texto que en su momento me regalaron, un texto de Pedro de Souza que no está traducido y se llama *Michel Foucault, el*

trayecto de la voz en el orden del discurso, donde destaca, yo no sé si han destacado a Foucault en Youtube, un tipo que hace un uso tan particular de la voz, así como Lacan también hace un uso tan particular de la voz, pero un poco más zafado, un poco más loquito, un poco más marginal. Y él empieza así su discurso. Se esperaba un gran discurso. Un tipo con una trayectoria ya importante, que había escrito libros tan conocidos, tan traducidos, como *La historia de la locura en la época clásica* (trabaja eso, la marginalización, la segregación, de los locos) pero que también había trabajado tantos otros temas. Historiador, sociólogo, filósofo en algún tiempo... Y en esta conferencia, que es un año posterior a *La arqueología del saber*, que es el libro verdaderamente a estudiar, comienza así:

“En el discurso que hoy debo sostener, y en todos aquellos que deberé sostener aquí tal vez durante años, hubiera querido poder deslizarme subrepticamente. Antes que tomar la palabra, hubiera preferido ser envuelto por ella y llevado más allá de todo comienzo posible. Me hubiera gustado advertir que, en el momento de hablar, una voz sin nombre me precedía desde hace tiempo. Me habría gustado entonces encadenar, proseguir la frase, alojarme allí, sin que se den cuenta, en sus intersticios, como si no hubiera signos del que lo sostiene, como si ese momento inaugural quedara en suspenso. Comienzo, entonces, no habría, y en lugar de ser aquel de quien viene el discurso, sería más bien el que, en el azar de su desarrollo, está en el lugar de una pequeña laguna, de un punto de desaparición posible...”

Un sujeto borrado. Como si él tomara la voz de algo que... ¿Cómo darle voz al comienzo? ¿Cómo hacer que un discurso se siga sosteniendo, continúe y al mismo tiempo recomience? Mi deseo sería, dice Foucault: no quisiera tener que entrar yo mismo en ese orden azaroso/aventurado del discurso. No querría tener que vérmelas con lo que él tiene de zanjante y decisivo. Y la institución responde: Tú no debes temer el comienzo. Estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el lugar de las leyes, que uno cuida de esto desde hace mucho tiempo en su aparición, que el discurso universitario existe desde hace mucho tiempo, desde el siglo XIII, que un lugar ha sido hecho para ti. Que te honra y que te desarma y que si te sucede de a partir de allí tener algún lugar y algún poder, es nuestro resorte que lo tengas. Estamos ahí para custodiar el lugar que tienes, para resguardarlo, para alojarte, pero al mismo tiempo, para controlarte. [...] Es parte de la pregunta: ¿Qué tiene de peligroso el hecho de que la gente hable y su discurso prolifere? ¿Dónde está el riesgo de la toma de la palabra?

Entonces, a esta pregunta, como buen investigador que era, va a tratar de responderla con algunas hipótesis:

“Supongo que en toda sociedad la producción de discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen como rol el de conjurar los poderes, los peligros y los riesgos, de dominar el elemento aleatorio y de esquivar la pesada, la temible materialidad de las consecuencias que pueda tener. [O

sea que se puede tomar la palabra pero de un modo que no es sin control. Otra de sus hipótesis:] Evidentemente tiene que haber procedimientos de exclusión.”

Entonces él se va arborificando a medida que avanza. No sé si han leído este texto; creo que está traducido al español y a lo mejor es bien conocido por ustedes, pero recuerdo algunas de las líneas con las que él comienza:

“Estos procedimientos de exclusión son por lo menos de tres órdenes: el primero es la prohibición (uno no tiene el derecho de decir todo, o sea, todo lo contrario de lo que exige la regla analítica fundamental: ‘diga todo lo que se le ocurra’, en una de sus enunciaciones posibles; ‘Tiene el derecho de decir todo lo que quiera’).”

Entonces hay formas distintas de establecimiento de la prohibición: no cualquiera puede decir lo que se le ocurre. No cualquiera puede hablar de no importa qué. Entonces hay tabúes del objeto, rituales de la circunstancia, de hechos privilegiados y exclusivos del sujeto que habla y entonces se juegan distintos tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una grilla compleja que no cesa de modificarse, donde las regiones particulares de la sexualidad y la política son las más delicadas. Entonces está esta distinción que él hace primero entre lo prohibido y lo permitido.

Hay una segunda que tiene que ver con la clasificación entre lo que es razonable y lo que es del

orden de la locura, de lo que él había investigado largamente:

“Desde el fondo del Medioevo, el hombre es aquel cuyo discurso no puede circular como el de los otros. Sucede que su palabra sea tenida por nula, por no acontecida. No teniendo ni verdad ni importancia. No pudiendo testificar en justicia. No pudiendo autenticar un acto o un contrato. Está loco, discapacitado, no pudiendo incluso, en el sacrificio de la misa, permitir la transustanciación y hacer del pan un cuerpo. Sin embargo, también sucede, cosa curiosa, que en contrapartida, se le preste, por oposición a toda otra palabra, extraños poderes. Aquel de decir una verdad oculta, la de pronunciar el porvenir, el oráculo, la de ver en toda ingenuidad lo que la sabiduría de los otros no puede percibir.”

Eso que Lacan hará tanto por restituir como el saber, el conocer, el ubicar el inconsciente de una manera tan directa que tiene el psicótico, que a nosotros, los que por lo menos por el momento no nos ubicamos del lado de la psicosis, nos inquieta tanto la presencia o la palabra, o la escucha, incluso, del psicótico. Entonces esta exclusión entre razón y locura deja del lado de la locura una razón tal vez en algún punto más razonable que la de la gente razonable.

Bueno, y menciona la tercera, que ya es más delicada y más difícil de captar para nosotros, que es la oposición entre lo verdadero y lo falso. Es un tercer sistema de exclusión. Estamos acostumbrados a esta distinción entre lo verdadero y lo falso que,

por ejemplo, en la época de los poetas griegos del siglo VI:

“El discurso verdadero era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido, [...] el discurso que profetizando el porvenir no solamente anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización [como por ejemplo la posición de un Tiresias, por ejemplo].”

Implicaba consigo la adhesión de los hombres y se entramaba así con el destino. Un siglo más tarde, la verdad más alta ya no estaba en lo que era o hacía del discurso, en lo que el discurso tenía de realizativo. Un siglo más tarde, la verdad pasaba a residir en lo que decía el discurso, en el dicho, no en el decir, no en la enunciación, no en la posición de la enunciación, en el oráculo, el que habla con autoridad, el que habla sabiendo lo que sucederá. Llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de la enunciación, hacia el enunciado, hacia su sentido, hacia su forma, hacia su objeto, hacia su relación a la referencia. Entre Hesíodo y Platón, una cierta división se estableció, separando el discurso verdadero y el discurso falso. Es un *partage* nuevo, puesto que en adelante, el discurso verdadero no es más el discurso precioso y deseable, no tiene más que ver con el deseo, se separa del deseo. Esa división histórica, sin duda ha dado su forma general a nuestra forma de querer saber, a nuestra voluntad de saber.

Entonces él antecede a la voluntad de saber actual, una cierta voluntad de verdad que en algún momento

cambia de bando; se pasa de la enunciación al enunciado.

Esto podría seguirlo leyendo y arborificando con Foucault. Por supuesto que Foucault va a parar a otros lugares. Va a parar a cuestiones que tienen que ver con la verdad y con el discurso en planos que no son exactamente el de la clínica sino el de los aparatos sociales y políticos de dominación, los dispositivos de los que hemos hablado aquí, que ha recordado Pablo Peusner con cierta precisión a partir de Foucault y de Agamben. Evidentemente la orientación foucaultiana tiene más que ver con el enfoque de los dispositivos desde esa perspectiva, de lo político de lo social, de lo económico... Y querríamos nosotros ubicarnos desde la perspectiva del psicoanálisis, donde tiene mucho que ver con la clínica. Se incluye dentro de los discursos establecidos a la comunicación histórica. O sea, el síntoma que se comunica con otro síntoma o el síntoma que interroga al amo, etc. Y nos encontramos con varios años de reflexión de Lacan. En 1972, dos o tres años después de *El reverso del psicoanálisis*, por ejemplo, en el Seminario *O peor...*, nos encontramos con este tipo de cuestiones, que conectan verdaderamente los tres niveles. El hecho de que existen dispositivos sociales con casilleros determinados y relativamente fijos, que llevan a Lacan a decir: lo que yo prefiero es un discurso sin palabra, pero de todas maneras, no se puede evitar del todo la dimensión de la toma de la palabra. Ese momento de comienzo que hace temblar a Foucault pero no retroceder, y que hace que Lacan todas las semanas tome la palabra con esa

sensación que comenta alguna vez: la sensación de un riesgo absoluto.

Hay una clase del seminario *O peor...*, la clase que está numerada por Miller como número 16, y que tituló: *Los cuerpos atrapados por el discurso*. Interesante, ¿no? En ella, Lacan después de recordar una vez más aquella clase del 11 de abril de 1956 que parece ser la más importante que dio en su vida, la clase del seminario de la psicosis, donde él afirma que el significante, en tanto tal, no significa nada. ¿Quién no ha leído alguna vez esa clase? Esa clase, donde Lacan dice que el significante, en tanto tal, no significa nada, esa es para Lacan tal vez la clase inaugural o central de su enseñanza, porque quiere decir que el significante, al mismo tiempo, no dice de él más que representarlo, más que ausentarlo, y no le entrega ninguna significación. Le promete, de alguna manera, porque es un significante, significación, pero no se la entrega. Y lo deja a él teniendo que poner el cuerpo para ocupar el lugar de la significación, fálica u otra.

La significación del falo, recuerdo, será para Lacan un poco después la significación del significante que encarna los efectos del significado borrados por la existencia misma del significante.

“¿Qué hay [dice Lacan hacia el final del punto 2 de esta clase] en el discurso analítico entre las funciones de discurso y el soporte corporal, que no es la significación del discurso, que no depende de ninguna otra cosa que de lo que es dicho? Tal vez no hay nada, porque todo lo que es dicho es semblante. [Lacan no dice *physis*, no dice *por naturaleza*, pero dice *semblante*]

Todo lo que es dicho es verdadero, después de Platón, todo lo que es dicho es semblante, incluso cualquier cosa que se diga puede ser verdadera. Por ejemplo, a partir de un enunciado falso se puede deducir cualquier enunciado como verdadero.”

Es algo que desarrolla más de una vez Lacan, la idea que ya está en la silogística, de que a partir de lo falso se puede deducir cualquier cosa verdadera. En la tabla de verdad, si el antecedente es falso, no importa que el consecuente sea verdadero o falso. *Ex falso sequitur quodlibet*, decían los lógicos de la Edad Media: de lo falso se puede deducir cualquier cosa, cualquier enunciado puede ser verdadero.

“Todo lo que es dicho es verdadero [dice en esta época en que está tratando establecer ese campo lacaniano del goce] y además, [equivoca en francés con “por encima del mercado”] todo lo que es dicho, hace gozar. Y como yo lo he escrito en el pizarrón hoy [lo escribiré al principio de su texto *L’Etourdit*], que se diga, como hecho, permanece olvidado detrás de lo que se dice. Lo que es dicho no está en ninguna otra parte que lo que se escucha. Es eso la palabra. El decir, en cambio, es otra cosa –es otro truco, es otro plano–, el decir, [y miren qué fuerte el modo en que lo dice] el decir es el discurso.”

Cuando yo leí esto se me confundieron todas las cosas. Porque ya no es entonces un pacto impositivo que nos condiciona, que nos engloba, que nos enlaza, que nos ata... ¡No! Aquí ubica el decir en el discurso,

en la medida en que en el discurso nosotros podemos en algún momento poner el cuerpo para hacer lazo social.

“Es lo que está hecho de relaciones, lo que los tiene a todos y a cada uno juntos [*ensemble*, en conjunto), con personas que no son forzosamente las que están aquí. Es lo que se llama la relación o la religión, la religio, la religadura, el enganche social. Eso ocurre en un cierto número de veces, de capturas, que no son al azar y que necesitarían un cierto orden de articulación signifiante [no es de cualquier manera que se hace este enganche social; está toda la complejidad foucaultiana, podríamos decir, de la elaboración de los discursos, que viene desde la época del amo antiguo] y para que algo sea dicho allí es necesaria otra cosa que lo que ustedes imaginan bajo el nombre de realidad. Porque la realidad se desprende, es consecuencia, del decir. Es efecto del decir. Es efecto de que el decir tiene sus efectos, esos a partir de los cuales se constituye lo que llamamos la fantasía [que por supuesto debe estar traducido al español como *fantasma*, pero que no tiene nada que ver con el *fantasma* nuestro], es decir, la relación entre los objetitos *a*, que es lo que se concentra del efecto de discurso para causar el deseo –los objetitos infantiles– y eso que se condensa alrededor como una hendidura, como una hiancia, que se llama el sujeto. Es una hendidura puesto que el objeto *a*, él está siempre entre cada uno de los significantes y el que sigue, es por lo que el sujeto está siempre no entre, sino al contrario, *béant* [boquiabierto, como esperan los pajaritos con el piquito abierto cuando la

mamá les trae la lombricita o como el bebé cuando nota que viene la comida. Eso es, esperar con la boca pulsionante, podríamos decir, abierta, deseante, dispuesta a deglutir. Eso, ahí lo ubica].”

¿Cómo estamos con el tiempo? Ya está, entonces, se termina acá y dejamos la cosa así *béant* con la posibilidad de seguir en dos semanas. Pero bueno, de todas maneras yo hubiera querido terminar antes como para que ustedes puedan decir, preguntar algo...

Conversación

No sé si los textos que mencioné son asequibles en español. *La arqueología del saber*, por ejemplo, yo creo que está en español. *El orden del discurso* debe estar también. La Política yo sé que está porque la tengo. ¿Todo está en PDF en español? Para la próxima vez, ¿qué les parece como lectura? Yo, como verán, trato de no ir directamente a Lacan. Podemos ir a leer las primeras clases del seminario *El reverso del psicoanálisis*, pero...

Me parece que Foucault en los últimos cursos del Colegio de Francia, retoma una figura romana en relación al decir veraz. Me parece que es una referencia que estaría bueno tomar. Y además, en la medida en que esto vaya suscitando distintos intereses ustedes pueden hacer alguna exposición de algún punto en particular, no va a estar esto monopolizado por nadie, sino que vamos a tratar de ir abriendo y que esto sea

la posibilidad de ponernos a estudiar e investigar estos temas.

Intervención: el texto “¿Qué es un autor?”, el borramiento del lector que se trabaja en ese texto es interesante. En el texto se pierde...

Ya en estos textos de Foucault, por ejemplo, está la figura del autor o del lector, que son parte u oposiciones en los dispositivos, que no cualquiera es autor, que tampoco cualquiera se pone en posición de lector. Hay algunos que saben más que es ser lector, un psicoanalista lector (Risas), de manera que sí, son cosas que podemos ir...

Intervención: estábamos viendo con Gloria lo que decía Colette de Joyce, donde el cuerpo ofrecía a los lectores, a los editores, un texto.

Ah, vamos a tener en el medio el seminario de Colette Soler que es “Lacan, lector de Joyce”. En realidad no lo llama exactamente así. Se llama “Lo que Lacan aprendió de Joyce”. Lo que pasa es que acaba de publicar este libro en francés que se llama “Lacan, lector de Joyce”. No quería repetir ella el título, entonces estuvo durante un tiempo pensando cómo quería presentar su exposición acá y terminó llamándolo “Lo que Lacan aprendió de Joyce”, con varios subtítulos: *El encuentro con Joyce; “Forclusión” de hecho; Un savoir-faire con lo borromeo; las lecciones de Joyce*. O sea que ella trata de mostrar que Lacan supo leer a Joyce, supo tomar alguna enseñanza y lo que

ella entiende que tomó de Joyce como lector. Eso nos vendría bien también para pensar esto que mencionaron, de la posición de lector.

Intervención: Quería decir algo con respecto a *El orden del discurso*. En realidad es una clase inaugural que da Foucault en el Colegio de Francia, de la Cátedra en la que venía Hyppolite, y viene a ocupar ese lugar. Digo, para contextualizar...

Sí, nada menos. Esa historia es para mí bastante novedosa y la vengo estudiando desde hace poco y hay gente que sabe muchísimo más y nos va a poder enseñar, así como en algún momento podemos invitar a alguien que nos dé una clase sobre Pêcheux, que es algo bastante desconocido.

Lectura para la próxima, entonces, ¿se les ocurre algo en lo que podamos ponernos de acuerdo?, ¿alguno de estos textos, más en detalle, de Foucault o de las primeras clases de Lacan?

Intervención: ¿Usted por dónde quiere seguir?

Bueno, yo puedo seguir un poco más... La próxima vez, si quieren, retomo con algo más de Foucault, de Lacan y voy a ver si la intereso a Karina Savio para que a lo mejor participe. Me gustaría tomar algo más de *El orden del discurso* y sobre todo de *La arqueología del saber*. Tal vez algunos de los que han estudiado un poco más que yo de Foucault –ha habido gente que se ha especializado en su obra– puede también hacer alguna exposición de unos minutos y compartimos.

Mi idea no es que haya un monopolio de la palabra. Si me dejan hablar a mí, no me dicen: “¡Mirá, pasaron quince minutos...!” (Risas).

13 de abril de 2015

GABRIEL LOMBARDI

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 2: 27 de abril de 2015

Discurso y lazo social

Ética y Política del Campo Lacaniano

Discurso y lazo social

GABRIEL LOMBARDI

Después de una semana de mucho trabajo y entusiasmo, fue todo muy bien y la verdad es que me impactó la energía, el entusiasmo, la capacidad de trabajo de Colette Soler y su posibilidad de lo que, recién pensaba, es “estar a la altura”, una expresión que usa muchísimo Lacan, que acá también existe. Es estar a la altura de una enseñanza, de retomar seriamente las investigaciones de Lacan, extraer sus consecuencias y hacer esa lectura tan impactante, me pareció, de la enseñanza de la época borromea de Lacan sin apelar mucho a lo imaginario, sin apelar a lo que hacemos mucho habitualmente que es hacer esos redondeles de hilo inmanejables algo que nos ayuda visualmente pero que al mismo tiempo nos hace perder el equilibrio de alguna cosa que me parece que trata de introducir Lacan en relación a la estructuración del sujeto, al enlace, al desenlace. Y la verdad es que para mí lo más impactante de todo fue que es la primera vez que yo tengo la sensación de que le puedo dar un sentido a ese trabajo de Lacan

con los nudos, un sentido que hasta ahora era para mí (bueno, el sentido puede venir de lo real, puede ser sintomático, como dice él) como tropezar con una manera de concebir el enlace que no terminaba de estar a la altura, el propio Lacan, de lo que había introducido antes con su teoría del acto, con su teoría de los discursos, que empezamos a explorar y trabajar aquí. Pero la versión que nos dio Colette Soler es otra cosa. Es ese cuarto nudo, esa cuarta consistencia que es del orden del ardor, dice ella, del *arte de Diosdecir*, pero que es al mismo tiempo un ardor donde nos da una versión del síntoma más en acto y que me permite a mí ser coherente con lo que venía sosteniendo. Que, por ejemplo, el cuarto nudo podría ser la realidad psíquica, o sea, la fantasía, algo que no es únicamente un marco o una atadura estricta, sino que también puede ser una actividad. Ahí cuando en ese momento yo le pregunté algo de esto ella apeló al Dios de Malebranche, una escritura clásica de la filosofía (tal vez han leído algo al respecto), que es un Dios que tiene que estar permanentemente sosteniendo el mundo para que el mundo sea, no se desarme. Un Dios *energeia*, un Dios acto. Resulta que en ese lugar de Dios en realidad el que tiene que estar ahí poniendo el cuerpo es el viviente, una mitad, por lo menos, del sujeto. Muy interesante...

Les había propuesto la vez pasada empezar con la teoría de los discursos de Lacan, no por una lectura totalmente directa, que vaya rápidamente a los casilleros. O sea, en cierto modo, algo que va en el sentido de no ir rápidamente a decir: “bueno, acá tenemos esto; acá tenemos esto otro. Los cuatro elementos más

su rotación..., etc.”; sino intentar partir del problema que se le presenta a Lacan en esos años bajo coordenadas que no son solamente las de su enseñanza sino también las de esa especie de revolución en el pensamiento y los discursos en Francia, que han quedado con el ícono de mayo del '68, donde él estaba ahí presente participando de alguna manera y diciendo algo al mismo tiempo que otros decían bastantes cosas.

Partí la vez pasada de una cierta lectura de Michel Foucault, *El orden del discurso*, que, como les comenté, y algunos ya consiguieron alguna versión (incluso en internet existe) es una larga conferencia de 1970. Pero hay un texto anterior de él que mencioné la vez pasada y que algunos ya conocen, que se llama *La arqueología del saber*, donde me parece, yo voy a tomar nada más los primeros dos o tres capítulos, donde me parece que de alguna manera Foucault introduce a Lacan. El seminario de Lacan comienza el 26 de noviembre de 1969. No pude averiguar, no tuve tiempo, la verdad, porque tuve además un fin de semana particularmente complicado, entre otras cosas, porque Colette no pudo viajar hasta por lo menos un día después porque había cenizas y hubo cancelación de vuelos. Pero aun así, retomando alguna lectura que ya había hecho, quiero contarles entonces cómo introduce este problema Foucault en no sé qué mes del '69. Me parece que puede haber cierta influencia de Foucault sobre Lacan. No siempre Lacan comenta que sacó la idea de Heidegger o de algunos otros autores, a los que después, en todo caso, sabemos que leyó porque los critica, delimita qué cosas son interesantes y cuáles no.

Intervención: Dos o tres meses antes había habido unas conferencias sobre Joyce a las que Lacan había sido invitado y él fue y ahí se interesó muchísimo y volvió muy interesado en el tema.

Sí, sí. Como suele ocurrir en los momentos de descubrimiento de la historia, suele haber influencias de un autor sobre otro y no se sabe quién fue el primero o la mutua influencia, etc.

Pero a mí leer a Foucault me sirvió para entender mejor cómo empieza Lacan e incluso algo de la lectura que propuso Colette Soler de los discursos, ya no me acuerdo dónde (creo que fue en la Facultad de Psicología), donde habló de la verdad y de la disyunción entre producción y verdad.

Este texto, *La arqueología del saber*, en su segundo capítulo, después de una introducción sobre continuidad y discontinuidad, donde si uno estudia la historia podría pensar que es una especie de magma continuo de acontecimientos que es difícil separar, lo que siempre es arbitrario y depende de la lectura. Los historiadores se basan muchas veces en el discurso del poder y entonces a lo mejor nos acordamos de tal siglo por tal rey o tal emperador o tal batalla, pero no estudiamos qué era lo que hacía posible que se sostuvieran ese rey, esa batalla y por qué recién en Luis XVI cae el reinado y viene la revolución, etc. Ese tipo de cosas que hacen a continuidades y discontinuidades secretas que es el modo en que él interroga la arqueología de lo que se puede saber y lo que se puede decir. El segundo capítulo se llama *Las formaciones discursivas*, donde intenta describir las relaciones entre los

enunciados, entre las cosas que se dicen, que se dicen en la Historia, en la Medicina, en la Filosofía, en la Gramática. Es notable la amplitud con que trabaja el tema. Parece una cosa por momentos un poco delirante, porque es tanto lo que toma como elemento de análisis que parece ese tipo de investigaciones de la que Carlyle se burla cuando en *Sartor Resartus* cuando habla de un personaje que era especialista en la ciencia de todas las cosas. Y describe en ese texto, que alguna vez comenta Lacan, a un especialista en la ciencia de todas las cosas.

Explorando continuidades y discontinuidades en la Historia y en las distintas disciplinas, él toma ejemplos como por ejemplo lo que había investigado sobre la locura; cómo eso se introduce como concepto, como noción, como conjunto de ideas, como entidad, como objeto, como distintas cosas, en determinado momento de la historia, que lleva a procedimientos de encierro, de tratamiento, de higiene, etc. Se pregunta entonces por estas cosas: ¿Qué es lo que hace a la unidad, por ejemplo, de *La Medicina*, de *La Gramática*, de *La Economía Política*? ¿No son ellas más que un reagrupamiento retrospectivo por el cual las ciencias contemporáneas se hacen una especie de ilusión acerca de su propio pasado? ¿No son más que formas que se han instaurado una vez para siempre y se han desarrollado soberanamente a través del tiempo? ¿No serían como formalismos, maneras de pensar, maneras de concebir, maneras de conceptualizar, de tomar algo como objeto? ¿Qué son esas designaciones? ¿Qué es lo que hace que se pueda

hablar de *La Medicina*, de *La Economía Política*, de *La Gramática*?

Entonces él hace cuatro hipótesis de las que se va a encargar de mostrar que son falsas. Una especie de ejercicio popperiano de trabajo con las hipótesis: contrastación. La primera hipótesis es que lo que lo que hace que se puedan congregar distintos enunciados en una disciplina que se llama *La Medicina* o *La Gramática* es que enunciados diferentes en su forma, dispersos en el tiempo, forman, sin embargo, un conjunto que se refiere a un único y mismo objeto. Primera hipótesis: que tienen un objeto común.

Foucault desarrolla en un par de páginas de qué manera esto en verdad no es así. Rápidamente, uno se da cuenta, explorando la historia de los enunciados, por ejemplo el discurso sobre la melancolía o sobre la neurosis en la medicina alienista o psiquiátrica, uno se da cuenta rápidamente que cada uno de esos discursos ha constituido su objeto y lo ha trabajado hasta transformarlo enteramente. O sea que en la medida en que constituye un objeto, lo transforma en otra cosa, ya que basta con tomar científicamente algo como objeto para destruirlo, idea que vamos a encontrar en Lacan más de una vez. De modo que el problema es el de saber si la unidad de discurso no está hecha, más que por la permanencia y la singularidad de un objeto en común, por el espacio donde diversos objetos se perfilan y continuamente se transforman. Ya es algo distinto. Un espacio, un lugar donde la unidad de los discursos, por ejemplo, sobre la locura, no estaría fundada sobre la existencia del objeto “locura” o

sobre la constitución de un horizonte único de objetividad. Sería más bien el juego de las reglas que hacen posible, durante un período dado la aparición de objetos: los locos. Objetos que son recortados por medidas de discriminación y de represión, objetos que se diferencian en la práctica cotidiana, en el discurso común, en la jurisprudencia (son responsables, no son responsables...), en la casuística religiosa (algunos son condenados por heréticos, justamente), en el diagnóstico de los médicos (objetos que se manifiestan en descripciones patológicas, objetos que son atrapados, cernidos por códigos o recetas de medicación, de tratamiento, de cuidados, etc.). Además, la unidad de los discursos sobre la locura sería el juego de ciertas reglas que definen las transformaciones de esos diferentes objetos, su, en verdad, no-identidad a través del tiempo, sus transformaciones a través del tiempo (no es lo mismo ser loco ahora que en otra época). Es impresionante cómo eso va cambiando. Estoy ahora empezando a trabajar sobre la historia, podríamos decir, de los afectos tristes, de las pasiones tristes, y cómo va cambiando increíblemente de una época a otra de la historia hasta llegar a esta época de la depresión generalizada, donde es la principal fuente de discapacidad en el mundo. Hay épocas donde la melancolía tiene algo de genial y hasta de glorioso, se podría decir, de toma de posición, de pecado original sobre el cual puede fundarse después, a lo mejor, incluso el deseo de otra cosa o de otro deseo.

Entonces no se trata de un único y mismo objeto. Esa hipótesis no define las formaciones discursivas.

Entonces tiende una segunda hipótesis: que lo que permitiría definir un agrupamiento entre los enunciados sería su forma o su tipo de encadenamiento, el estilo, el carácter constante de enunciación en el cual se sostiene el encadenamiento de los enunciados. Por primera vez, por ejemplo, la medicina no estaba constituida por un conjunto de tradiciones, de observaciones, de recetas heterogéneas, sino que nace un corpus de conocimientos que supone una misma mirada puesta sobre las cosas, un mismo cuadriculado del campo perceptivo, un mismo análisis del hecho patológico según el espacio visible del cuerpo. Él sitúa ese momento, creo que es bien conocido, en Bichat, que a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se dedica a estudiar algunos cadáveres. Muchísimos, en realidad; se calcula que disecaba unos seiscientos cadáveres por año, que andaba por las noches tratando de conseguir nuevos cadáveres. En esa época donde él estaba trabajando, en la época del terror, después de la revolución francesa, no era tan difícil conseguir cadáveres. En ese momento, un tipo muy joven, que muere a los 31 años, puede revolucionar el campo de la medicina porque abandona una serie de creencias y se dedica a estudiar la relación de los órganos, la separación de los órganos de las membranas, la ubicación de los órganos y las enfermedades de los órganos tal como pueden estudiarse después de muertos y sacarse consecuencias de lo que había pasado en vida. De manera que el cuerpo deja de ser un observable del exterior y pasa a ser algo que puede estudiarse en su funcionamiento, en sus separaciones, etc.

Entonces él se pregunta si se trataría entonces de una cierta manera de enunciar un cierto cuadrículado del campo perceptivo que permitiría entonces ahora recentrar y reorganizar la medicina como una serie de enunciados descriptivos empíricamente más precisos. “Aquí también, sin embargo, he debido abandonar esta hipótesis”, dice (la hipótesis con la que comienza esta segunda parte) “y reconocer que el discurso clínico era también un conjunto de hipótesis sobre la vida y la muerte, elecciones éticas, modelos de enseñanza, reglamentos institucionales...”. Más eso, o sea, algo bastante interdiscursivo, que un conjunto de descripciones más o menos precisas hechas por médicos capaces de hacer anátomo-patología y luego fisiología.

Entonces a esto él opone la idea de lo que habría que caracterizar e individualizar. Sería:

“la coexistencia de enunciados dispersos y heterogéneos, el sistema que rige su repartición, el apoyo que esos enunciados toman los unos de los otros, el modo en que se implican o se excluyen, la transformación que sufren, el juego de su relevo de unos a otros, de su disposición y de su reemplazo.”

O sea que no cree que lo que hayan introducido Bichat y Laennec sean unidades meramente descriptivas a partir de las cuales se podría describir mejor la separación de los órganos, la determinación de cuáles son los órganos, no solamente de los que decimos “el hígado”, que puede ser una cosa muy confusa y que hoy en día todavía escuchamos decir: “tengo

un ataque de/al hígado”, que es algo de lo que en verdad los médicos se ríen, porque no hay dolores de hígado. Puede haber dolores del conducto biliar o la vesícula, pero no del hígado, que es un órgano no muy innervado. Entonces no se trata de la determinación de lo que pueda hacerse posición de enunciados a partir de descripciones precisas, sino de un conjunto de cosas que:

“han sido mediatizadas por instrumentos, protocolos, experiencias de laboratorio, cálculos estadísticos, constataciones epidemiológicas o demográficas, reglamentos institucionales, prescripciones terapéuticas.”

De manera que tampoco, según Foucault, lo que permite definir las unidades de discurso, las formaciones de discurso, es el carácter constante de la enunciación. La posición de Bichat, por ejemplo. Es otra cosa. Es más que eso. Es cierto que hay un antes y un después de Bichat y en *El nacimiento de la clínica* Foucault trabaja bastante sobre eso, sobre el antes y el después que marca ese gesto de Bichat, de abrir algunos cadáveres. En ese abrir algunos cadáveres se conmueve no solamente lo que se percibe, sino también una elección ética, una posición respecto de lo religioso, la cuestión de lo sagrado del cuerpo, la diferencia entre la vida y la muerte, el hecho de que hay una discontinuidad ahí que es cierto, es una discontinuidad, pero relativa, porque en el medio entre la vida y la muerte se puede trabajar sobre la descomposición de los órganos y hasta hacerlo desde muy diferentes perspectivas: química, biológica, anátomo-

patológica, pero incluso también desde lo imaginario, como hace Peter Greenaway cuando en *A Zed & Two Noughts* estudia la descomposición de los cuerpos desde el punto de vista de lo imaginario y con una gran belleza. Trabajando justo en el límite en el que la belleza es el último límite ante el horror. De manera que lo que conmueve Bichat son bastantes cosas, no solamente una nueva posición de la mirada o una nueva posición de enunciación única y característica. De alguna manera abre la puerta a estudios de otra índole, totalmente ajenos a la religión, que tienen que ver con la epidemiología, la microbiología, el estudio de los reglamentos institucionales, la revisión de las prescripciones terapéuticas ancestrales, etc.

Hay una tercera hipótesis que tiende Foucault. Puedo parecer un poco foucaultiano a pesar de mi ignorancia del conjunto detallado de la obra Foucault, pero me parece que nos abre muy bien a lo que tenemos para introducir en Lacan respecto de lo que después podemos encontrar en el seminario *El revés del psicoanálisis* o en *Radiofonía* sobre el discurso.

La tercera hipótesis la plantea a la manera de una pregunta o un problema:

“¿No podría entonces establecerse que lo que agrupa los enunciados y determina el sistema son conceptos, que pueden funcionar de un modo permanente y coherente y que están allí puestos en juego en los que sostiene al agrupamiento de enunciados?” [(A una persona de la audiencia) Si vos tenés la versión en castellano, verás que yo hago perífrasis de traducciones y lo hago más largo de lo que es, pero creo

que sigo más o menos el hilo.] “¿El análisis del lenguaje y de los hechos gramaticales no reposa en los clásicos sobre un número definido de conceptos cuyo contenido y uso estarían establecidos de una vez para siempre: [por ejemplo] el concepto de *juicio*, definido como la forma general y normativa de toda frase, el concepto de *sujeto* y de *atributo* reagrupados bajo la categoría más general del *nombre*, el concepto de *verbo* utilizado como el equivalente del de *cópula lógica*, el concepto de *palabra* definido como signo de una representación, etc.?”

Sabrán cuánto Lacan ha criticado este tipo de clasificación gramatical que al mismo tiempo no se puede terminar de disolver. Lacan no deja de usar *sujeto*, *predicado*, conexión de sujeto y predicado, *cópula*, *hiato* en el medio, el ser viniendo a ese lugar de la *cópula*, etc...

¿Se podría entonces hablar de que son los conceptos los que permiten mantener cohesionados, agrupados en cierta manera a los enunciados, a los sistemas de enunciados? Otra vez va a decir que tampoco es eso, que no se trata del *cum-capio*, del concepto, que es el mantener junto de una manera que se puede pensar como conceptual pero que en realidad es una especie de empleo del discurso del amo sobre los términos, porque *capio* es agarrar conjuntamente, igual que en alemán *greifen* es agarrar literalmente “con las garras”, *Griff*, y *Begriff* es *concepto*, un término usado por Freud antes que por Lacan. Un concepto, que sería algo así como pensar que se puede determinar la unidad, la cohesión de los enunciados de unos discursos por

un procedimiento de aprehensión conceptual, o sea, una especie de uso-discurso del amo de la conexión entre los enunciados, que tampoco se sostiene para Foucault, que termina esta paginita dedicada a la hipótesis de los conceptos permanentes, que hacen coherente la formación discursiva, diciendo:

“no se buscaría entonces una arquitectura de conceptos suficientemente generales y abstractos para dar cuenta de todos los otros e introducirlos en el mismo edificio deductivo, se intentaría analizar el juego de su aparición y de su dispersión.”

O sea que él propone, en lugar de pensar que son conceptos únicos, permanentes y definitivos, estudiar el hecho de que esos conceptos no se sostienen en el tiempo. Tienen momentos en que caen, en que cambian, que ya no sirven, en que a lo mejor nos podemos preguntar si los conceptos fundamentales del psicoanálisis son los mismos que en 1964. Es un ejercicio que todavía no hacemos, pero que a lo mejor podríamos hacer.

La cuarta hipótesis sería la identidad y la persistencia de los temas. Se trata del tema evolucionista, del tema científico; da distintas ilustraciones... Quiero pasar lo antes posible a la aplicación de esto. Por supuesto que lo temático es aquí algo que nos lleva rápidamente a lo semántico. Qué tipo de tema, qué tipo de significaciones, qué tipo de manera de hablar sobre tal o cual rumbo de la ciencia, cualquiera que sea. Nuevamente él va a plantear que le parece mucho más interesante buscar en la existencia de esos temas

que existen, desde los más amplios a los más acotados (como las vesículas sinápticas). Sería más interesante buscar en la existencia de esos temas los principios de individualización de un discurso. “¿No sería más bien entonces buscar en la dispersión de los puntos de elección de los puntos de elección, que se dejan libres en la elección de los temas?”. Siempre que uno elige un tema, está haciendo un recorte, y quién sabe por cuantos procedimientos que tienen que ver con distintos discursos, y hay conjuntos enunciativos que muchas veces son conflictivos entre ellos, etc.

Entonces, en relación al tema (que dicho sea de paso, viene del mismo término griego que “tesis”. “Tema” y “tesis” vienen de “poner”), viene de una especie de arbitrio respecto de cómo habría que entender las combinaciones de enunciados a partir de cierto arbitraje semántico. También una operación tal vez ligada al discurso del amo. Dice:

“Hasta aquí tenemos la presencia de cuatro tentativas de definir... [en función del objeto, en función de la enunciación, en función de los conceptos, en función de los temas] Cuatro tentativas y cuatro fracasos.”

Entonces más bien habría que pensar las hipótesis que toman el relevo de esas primeras hipótesis. No voy a entrar en el detalle de cómo él propone fundar su unidad:

“¿Sobre un dominio de objetos pleno, continuo, geográficamente bien recortado? Lo que aparece más bien son series lacunarias, entremezcladas, de juegos

de diferencia, de separaciones, de sustituciones, de transformaciones.”

Como él tiene un estilo donde vuelve y vuelve sobre las mismas cosas una y otra vez, a mí me personalmente me resultan más interesantes las primeras páginas que el resto del desarrollo del libro, donde va precisando pero volviendo al mismo tiempo sobre lo mismo. Pero quisiera alguna especie de definición, podríamos decir, de un sistema, una formación discursiva, como un “sistema de dispersión”, lo llama así. Las formaciones discursivas son sistemas de dispersión.

“En el caso de que se pudiera describir en un cierto número de enunciados un semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones) se podría decir, por convención, que uno allí ha llegado, se las ve, con una *formación discursiva*” [cuando hay una especie de reiteración de los procedimientos], evitando así palabras demasiado pesadas de condiciones y consecuencias, inadecuadas por otra parte para designar semejante dispersión, palabras inadecuadas como “ciencia”, “ideología”, “teoría”, “dominio de objetividad”. Se llamará reglas de formación a las condiciones por las cuales están sometidos los elementos de esta repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones

de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada."

Entonces, si se espera encontrar a nivel de las formaciones discursivas algo que sea fácil de ubicar, desde Foucault, por lo menos, no es tan así. Más bien habría que partir por las dificultades, las dispersiones, las discontinuidades, en lugar de por el objeto único, por las transformaciones del objeto, etc.

¿Qué tenemos en psicoanálisis?, ¿cómo entramos en psicoanálisis en relación a estas cosas? Me parece que leer a Foucault por lo menos a mí me sirvió para advertir hasta qué punto hay en Freud un visionario tremendo que supo ya elaborar sobre los lazos sociales algunas cuestiones que iluminan la teoría de los lazos sociales desde la perspectiva desde lo que se puede investigar, desde lo que se puede averiguar a partir del dispositivo analítico mismo, que es una forma de lazo social. Solamente voy a mencionar que hay en Freud varias teorías del lazo social. Algunas más conocidas y más mencionadas, como el capítulo 7 de *Psicología de las masas...*; otras, un poco menos, como *Moisés y la religión monoteísta*, que yo propondría estudiarla como otra teoría (porque ya vimos una en Aristóteles) del discurso del amo, una teoría del discurso del amo, con lo que eso implica.

En algún momento, no ahora, voy a comentar algunas cosas de este texto, que lo lleva en algún momento a proponer que tal vez Moisés sea el primer individuo en la historia ("The first individual in history", lo menciona un autor anglosajón de esa

manera). No he tenido tiempo de buscar hoy bien las referencias, pero lo voy a retomar en otro momento. En todo caso, digo que esa es otra elaboración del discurso en Freud, que continúa en verdad la de Tótem y tabú. Eso me permitía a mí preguntarle a Colette Soler si podemos concebir un caso como el de Joyce, desde una perspectiva de renovación tan total, que permita pensar que Joyce se inventa, es un “Self-Made Man”, *ex-nihilo*, de la nada; y si por el contrario no debemos, incluso en un caso tal genial y creativo como el de Joyce, advertir hasta qué punto él se apoyó en la tradición cristiana, la tradición de su nación, en la tradición literaria, en Shakespeare, en Ulises, en la herencia. Es cierto que él se ríe de todo finalmente, pero se ríe de todo lo que interesa, de todo lo que a nivel de los lazos sociales podría interesar, de manera que su posición, si es irónica, ataca el lazo social pero teniéndolo en cuenta. Para atacar el lazo social hay que poder ubicarlo. Uno no diría que el escorpión ataca el lazo social, sí puede uno decirlo de un esquizofrénico o puede decirlo del Joyce de *Finnegans Wake*. Pero hay otra referencia que me parece importantísima porque es de donde parte Lacan en su Teoría de los Discursos. Lacan parte del hecho de que hay en Freud esa referencia, que yo sé que está en “Análisis terminable e interminable”, donde Freud dice que finalmente analizar es una de esas tareas imposibles como gobernar y como educar. Todos recuerdan, supongo, haber pasado por ahí. Yo recuerdo haber pasado por ahí, pero no tuve tiempo de buscarlo.

Intervención: ¿Lo dice nada más que ahí, o lo dice en otros lugares?

Acá esta, en la página 249. Hay una nota, contestando rápidamente esta pregunta, que remite al volumen 19, a un prólogo a un libro de Eichhorn (Freud 1925), donde Freud parece que dice algo similar.

“Analizar, sería la tercera de aquellas profesiones imposibles en que se puede dar anticipadamente por cierta [y destaco lo de certeza] la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya desde la antigüedad consabidas son el educar y el gobernar. No puede pedirse, es evidente, que el futuro analista sea un hombre perfecto antes de empeñarse en el análisis, esto es, que sólo abracen esa profesión personas de tan alto y tan raro acabamiento.”

Entonces, como se trata de una profesión imposible, ejercida por gente imperfecta y que no tiene a lo mejor de dónde extraer la perfección en materia analítica, es ahí donde se hace la pregunta por el pase, que va a ser retomada luego por Lacan: ¿Dónde y cómo adquiriría el pobre diablo aquella actitud ideal que le hace falta en su profesión? Entonces la respuesta es en análisis propio que solo puede ser breve e incompleto, por lo menos en aquella época. Hoy puede no ser breve, no sé si completo; en todo caso, puede ser largo.

Es interesante cuando un poquito después del comienzo del seminario *El reverso del Psicoanálisis*, en el texto “Radiofonía”, a Lacan le preguntan:

“Gobernar, educar, psicoanalizar son tres tareas imposibles de sostener. Sin embargo esta perpetua contestación de todo discurso y especialmente del suyo, es necesario que el psicoanálisis se enganche con eso. Se engancha a un saber, el saber analítico, que por definición, refuta.”

Es cierto, Lacan dio un seminario un poco después, que se llama *El saber del psicoanálisis o del psicoanalista*, pero al mismo tiempo, el saber del psicoanalista es algo que la práctica misma de la experiencia analítica consiste en refutarlo, en tomarlo y refutarlo.

¿Cómo resuelve [le preguntan entonces] esta contradicción? ¿Y el estatuto del imposible? El imposible, ¿es lo real? Esto es del '70, o sea que cinco años antes, al momento que Lacan dirá “la clínica es lo real, en tanto que imposible de soportar” y es anterior también a *La Tercera*, donde define a lo real en a partir de lo imposible. Pero bueno, ya había de todas maneras ciertas aproximaciones lógicas de Lacan, así como el abordaje de lo real inherente a lo simbólico, así lo sitúa Colette Soler, por las imposibilidades que hay de aprehenderlo con elementos de lo simbólico mismo.

Lacan no toma inmediatamente la respuesta. Efectivamente yo digo que lo real es lo imposible. Hay otras vueltas que él le da, hay otras versiones. Incluso Colette Soler cuando escribe su texto “Lacan, lo inconsciente reinventado” dice que se puede abordar lo real desde la perspectiva de las imposibilidades inherentes a lo simbólico y que de hecho de esa manera se ha aproximado (y cita mi libro sobre Cantor, Gödel y

Turing), pero que ella prefiere otro abordaje. En ese momento, elije otro abordaje que cree tiene que ver más con el último Lacan, con la última etapa de la enseñanza de Lacan, donde a lo mejor lo real se ubica de otra manera. Ahí Lacan dice: “Perdón si de esta cuestión no alcanzo, no atrapo, no toco la respuesta, sino rodeándola, vistiéndola con mis manos”. Algo así como una manera conceptual de aprehender lo que podría haber de real en esas cuestiones, y por lo tanto una manera por la que pide perdón. Gobernar, educar allí donde se gobierna, psicoanalizar, son tareas, apuestas, en efecto; pero decir que son imposibles... uno allí asegura prematuramente que sean reales. Es como una especie de propuesta prematura. Lo menos que se pueda imponerles es que hagan la prueba, que prueben que son reales.

Entonces allí comienza a trabajar sobre estos discursos. Muchas veces me pregunté por qué Lacan reduce a cuatro los discursos. Si uno piensa el abanico foucaultiano de las formaciones discursivas, no hay cuatro, hay decenas; y Lacan los reduce a cuatro. Los reduce a cuatro porque es la manera en que él piensa que se puede abordarlos a partir de Freud. Que se puede abordarlos a partir de la imposibilidad que se traduce tal vez en gobernar, sobre todo en gobernar y analizar. Pero eso puede discernirse en la medida en que se puede estudiar el gobernar y el analizar desde la perspectiva de la rotación de los discursos, que el entonces no va a reducir a tres (gobernar, educar y analizar como tareas imposibles) sino que va a agregar un cuarto, que es el discurso del histérico.

En esas formaciones discursivas o en esas maneras de escribir los discursos, donde parte de Freud, Lacan acentúa la imposibilidad sobre todo en dos de esos discursos y el hecho de que esas imposibilidades en verdad se traducen en impotencia. En la impotencia de, por ejemplo, comandar el saber, ordenar el saber. Lo cual en el caso del inconsciente es un saber que no se puede comandar. En todo caso no se sabe de dónde viene el mandamiento, la orden, etc.; la demanda. Para el caso de la histeria, es también la impotencia del saber, lo que provoca su discurso al animarse al deseo. Entonces él, no sé si ya escribirles los discursos o demorar un poco la escritura, para destacar el hecho de que para Lacan desde el comienzo se va a tratar de discursos en la medida en que en las formaciones de discurso está lo que podríamos llamar, no sé si Lacan alguna vez lo llamo así, yo alguna vez lo designé de esa manera, “la mediación de lo imposible”. Los términos que no se relacionan, que no son hombre y mujer porque no se relacionan, mas que contingentemente; los términos que no se relacionan de una manera asegurada, que se sostienen de un modo cambiante, discontinuo, que se transforma, etc.; sin embargo, a lo mejor aseguran cierta constancia foucaultiana o freudiana de la repartición de los lugares y de las posiciones, a partir de las separaciones, de las imposibilidades, de las discontinuidades, de algo que en la primer clase, y me gustaría de esa manera comenzar entonces la lectura del seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan introduce así, de una manera bien freudiana:

“La pérdida del objeto es también la *béance*, la hiancia con la boca abierta, el agujero abierto a algo de lo que no se sabe si es la representación de la falta” [Estoy al final del punto tercero, en la anteúltima página del punto tercero, justo antes de que introduce el término *plus-de-jouir*, que está en itálica. en el párrafo anterior. Como plus de goce está traducido. Pero ahí tienen otra traducción tramposa, porque se transforma en un sustantivo lo que no es para nada un sustantivo en francés. Es *plus de jouir*, porque es distinto el goce entificado, sustancializado, del verbo gozar, que puede ser más una actividad. Siempre hay ese problema con las traducciones. Plus-de-gozar. Dice así:

“Esto quiere decir que la pérdida del objeto es también la hiancia, el agujero abierto a algo de lo que no se sabe si es la representación de la falta en gozar, la falta de gozar, que se sitúa del proceso de saber, a partir del proceso de saber, en tanto que toma allí un acento completamente diferente por ser en consecuencia el saber escandido por el significante.”

El saber escandido quiere decir el saber *interrumpido* por el significante; y si el saber es articulación de enunciados, la articulación de enunciados no se encuentra asegurada por el significante, sino más bien escandida por el significante. Es una época en la que Lacan va preparando esto que comentaba, no sé si lo comentaba ella o lo comentábamos en algún momento con Colette Soler, ese momento increíble donde Lacan dice que el significante es sustancia gozante, que se

ubica la sustancia en alguna parte, no la ubica en el sujeto ni en el *parlêtre*, en el ser hablante, ni en el gozar, sino en la sustancia que podría ser gozante. Yo se lo recordé, lo volvimos a ver a ese tema, porque alguien le pregunto a Colette como hace ella para poder hablar durante seis u ocho horas sin tomar agua, sin levantarse. Entonces hablábamos de la relación entre cómo en una época en Lacan era más el significante de un lado y el cuerpo del otro y el gozar del otro; y en determinado momento se revoluciona la cosa, no pareciera a lo mejor que lo que dijo antes está mal, cosa que Lacan nunca hace, sino para revolucionar la cosa y leerlo de otra manera.

Entonces, aquí también encontramos una teoría de la escansión, de la discontinuidad, matizada además por las figuras diferenciadas de la imposibilidad y de la impotencia, que llevan a Lacan a decir que en realidad, lo mejor que se puede hacer, tal vez, es revolucionar, pero en el sentido de hacer girar. Que los revolucionarios de Mayo, no hacen más que girar un poco los términos pero que en realidad buscan un amo, les dice desafiadamente, históricamente, a los estudiantes de la época. Creo que es en las esclareas del Pantheón, más adelante, ahí en frente de la Facultad de Derecho, en donde él daba clases en esa época, si no recuerdo mal. Él allí les dice que ellos en realidad no son muy transgresores, que a lo mejor son tan pocos transgresores como él considera que lo era Sade. No se transgrede nada, dice no se puede transgredir nada. Transgredir quiere decir dar un paso más allá. La Gradiva es la del paso detenido. *Grador* es el verbo de dar un paso, caminar; y transgredir sería dar un paso-trans,

del otro lado, del lado de la trascendencia, del lado de la heteridad; del lado de otra cosa. Y él dice: “*No se transgrede nada. No es lo mismo deslizarse*”; no sé cómo esta traducido...

Intervención: *¡Como escabullirse!*

Pero es como pasar entre la trama de una tela; de hecho juega con el hilo. Meterse entre los hilos, pasar por las grietas.

“No es lo mismo, escabullirse que transgredir. Ver una puerta entreabierta no es franquearla [Ustedes; en cierto sentido, les está diciendo, no son más que angustiados]. Tendremos la ocasión de encontrar lo que estoy en vías de introducir, que no es transgresión sino más bien irrupción, caída en el campo de algo que es del orden del goce”. ¿Cómo está traducido?

Intervención: Como “sobrante”.

Sobrante, puede ser un desecho. Creo que tiene también un sentido excremental, no estoy seguro. Ese sentido que, en todo caso, seguro se recupera o se intenta recuperar a nivel del plus-de-gozar, en el plano anal, en el plano de escabullirse entre los hilos de la demanda del Otro. Y esto va a seguir en Lacan de una manera cada vez más radicalizada, diciendo, por ejemplo, que entre el lugar del amo y el lugar del goce, que en verdad es el lugar del trabajo, el lugar del trabajo es nuestro lugar; los que no somos hoy en día demasiados perezosos trabajamos bastante, hasta diríamos que nos gusta trabajar. Un gusto bastante

particular, diferente del gusto del amo antiguo, que según Aristóteles, solamente tenía que saber ordenar e incluso ni siquiera era necesario que él lo supiera, si encontraba un capataz, un delegado, alguien que pudiera dar las ordenes por él y que él pudiera dedicarse a otras cosas distintas de trabajar. Trabajar es un término que es mucho más fuerte de lo que parece. Viene de *tripaliare* que es torturar. O sea que cuando uno tiene trabajo, y está contento porque tiene trabajo, está contento por esa tortura cotidiana a la que nos sometemos con alguna cuota de sublimación, por suerte. Eso que asegura que nos seamos totalmente masoquistas.

Intervención: El yugo diario.

El yugo diario. Es un tema que preocupa a Lacan y que piensa que una escuela de psicoanálisis tendría que ver con eso. Tendría que ver con asegurar que los masoquistas que se dedican, o dicen que se dedican al psicoanálisis, de alguna manera no se arrojen al abismo del goce. Lo dicen tres textos por lo menos en los *Otros escritos*. Cómo mantenerse por fuera del padecimiento masoquista. Cómo lograr una cierta destitución de eso o a lo mejor hasta una cierta, yo me atrevería a proponer, una cierta sublimación en el trabajo analítico, una cierta satisfacción de la pulsión invocante, eso de lo que venimos hablando acá de distintas maneras. Hace poquito Carolina Zaffore habló del tema de la nominación, del nombrar, del dar nombre, del hacer jugar el goce a nivel del llamado al Otro de un modo que permite a lo mejor algún

acceso al deseo, por lo tanto que tiene a lo mejor algún punto de sublimatorio, aunque parezca del orden de la tortura. Si leemos desde estas perspectivas fracturantes, fragmentantes de entrada la teoría Lacaniana de los discursos, nos vamos a encontrar con que a lo mejor lo que habría que poner en el centro paradójico es la castración, la separación, estas afirmaciones de Lacan por las cuales, como dice en la clase 2 o en la 6, emitiéndose hacia los medios del goce [o sea los medios del trabajo, los medios del otro puestos en el lugar de ‘ponete a trabajar’], emitiéndose hacia los medios del goce, el discurso del amo no sólo condiciona sino que determina la castración”.

O sea, asegura la castración. Asegura que lo que produce ese trabajo, el plus-de-gozar que produce el trabajo va a ser absolutamente impotente, no sé si absolutamente, pero impotente en todo caso, para atrapar la verdad del discurso, que es donde habría que ubicar la verdad del discurso del amo, que es en la división del sujeto, en el hecho de que en ese procedimiento, de poner a trabajar el saber, poner a trabajar al Otro en el lugar del saber, se dé al Otro el saber como hacía el amo antiguo (no el capitalista), que eso es castrativo y en cierto sentido según Aristóteles, según Freud y yo diría que también según Lacan, está bueno. (Risas)

Perdonen que lo diga así, pero es para conmover un poquitito la cosa y entrar por una vía que nos permita contraponer el hecho de que ese dispositivo, en términos más de Foucault que de Lacan, ese dispositivo que es el discurso del amo, tal vez sea un dispositivo que permite el lazo social, que permite, que

habilita, que induce, incluso, el lazo social. Con esa característica, con esa condición de que diferencia lugares, diferencia posiciones bien radicalmente, eso es lo que hace lazo, lo que funda el lazo. Mientras que el discurso del capitalista, es un discurso, Lacan dice es un discurso, lo dice una vez por lo menos, es un discurso pero que tal vez no funda ningún lazo social. Funda otras cosas. *Desarma* lazos sociales. Destruye, toma el poder del amo antiguo. Extrae del amo antiguo el poder, ¿pero de qué manera? Porque el amo, en la época del capitalismo, se apodera de los medios del goce. Se apodera de los medios del goce que son el saber hacer del cocinero, del que sabe fabricar instrumentos, del ingeniero, del carpintero y por supuesto también del programador y de los nuevos oficios. Pero actualmente existe lo que se llama, no el saber-hacer, que es más complicado porque es francés y está tan elaborado por Lacan y por tantos otros franceses, Colette Soler, etc. sino el *know-how*, el saber-cómo-hacer, la descripción que permite que una máquina, y eso es a lo que lleva la Revolución Industrial en Inglaterra y después tiene ecos en otros lugares y produce efectos ideológicos y de terror también y de caída del *Ancien Régime* en Francia, pero empieza en Inglaterra y consiste en la sustitución de los esclavos, o de los trabajadores ya proletarios, que están en una situación mucho peor que el esclavo, según Marx, la sustitución de los esclavos por las máquinas, que es lo que genera la pauperización de la posición de la fuerza de trabajo, o sea de los trabajadores, porque pueden ser sustituidos por máquinas y entonces es cada vez más difícil conseguir trabajo, es cada vez más barato

conseguir la mano de obra y es cada vez más lo que pasa a nivel del de la huelga. No de la huelga; de la desocupación. La huelga ya es una reacción social, la huelga hace lazo social, dice Lacan.

Intervención: Pero para hacer una huelga hay que tener trabajo. El mundo financiero creo que va más lejos, arroja la gente y ya ni la necesita.

Claro, que hagan huelga todo lo que quieran. Les quita la huelga, les quita la reacción.

Intervención: ...porque les quita el trabajo.

Sí. Entonces evidentemente allí se introduce algo que es muy diferente, y que es que el amo logra comprar el *know-how*, logra comprar el saber-hacer del esclavo y entonces lo que queda en el lugar del esclavo es el proletario que es al que únicamente se le pagaría (definición marxista, tomo 1 de *El Capital*) aquello que le permite la reproducción de la fuerza de trabajo, o sea lo que nos permitirá obtener tu prole, tu descendencia para obtener ese mínimo de trabajadores que necesitamos ahora que las máquinas reemplazaron al hombre. Eso era en aquella época de la revolución industrial. Hoy en día es más complicado todavía, porque además de por las máquinas, los hombres trabajadores han sido reemplazados también por las mujeres. (Risas) De manera que hay menos trabajo. Yo daba el ejemplo de cómo, sobre todo a nivel de las presidencias, de la tarea de gobernar, los hombres van siendo paulatinamente reemplazados por las mujeres

y entonces tenemos no sólo a Cristina sino a Dilma, a Bachelet; a Merkel.

Intervención: A Marine Le Pen

Marine Le Pen no se sabe, vamos a ver, pero Hilary Clinton tiene bastantes posibilidades.

Tal vez hasta donde llegaría hoy yo, y aquí me detengo, es la escritura de los discursos. Sería para destacar que hay dos lados en los discursos, el lado del uno y el lado del otro, como le llamemos, en todo caso va a haber lo que es evidente y lo que es latente, lo que es manifiesto y lo que está oculto y podría llegar a desocultarse si viniera otro discurso e iluminara algo de eso que era verdad oculta, entonces está lo que es agente, lo que es apariencia, lo que es semblante. Escribo acá agente y semblante del lado de arriba, así lo ven. Hay distintas designaciones para ese lugar. Hay una única designación, es el único caso en que hay una única designación que yo sepa en Lacan, de abajo a la izquierda, el lugar de lo oculto que podría desocultarse, la *alétheia*, desocultamiento, lugar de la verdad. Del lado del Otro, está el lugar del Otro, radicalmente Otro, que a lo mejor no se puede transgredir eso. El amo no puede en tanto tal pasar del lado del esclavo sin romper el lazo social, sin terminar con el orden de discurso imperante en la época en que describe brillantemente Aristóteles lo que es la ciencia de la polis, la ciencia del espacio social. Y también aquí ubica entonces el trabajo, a entender como gozar, como *tripalium*, *tripaliare*, incluso como un *autotripaliarse*, *autotorturarse*, ponerse allí, que sin embargo,

dice Lacan es el lugar también del goce. El que goza es el esclavo, no el amo. Y cita, da referencias que se podrían explorar con cierto detalle, las comedias de Plauto y de tantos otros cómicos que muestran cómo verdaderamente los que manejaban los piolines del saber hacer, del *know-how* pero también del *know-how* del *oikos*, del hogar, de lo que pasa en la casa, eran los esclavos, que llevaban y traían, disfrazaban, eso que se encuentra desde la comedia antigua hasta *La Comédie-Française* todo el tiempo. Siempre hay un *Sganarelle*, algún personaje que se dedica a traficar desde una posición totalmente lateral. Sin embargo es el que maneja los piolines de lo que ocurre y donde el que cree que es el amo, el canchero, el dueño de la cosa, resulta siempre traicionado, engañado, ridiculizado, por las maniobras del que está en otro lugar. Y hay un cuarto lugar que es el de la producción, o lugar del plus de gozar. Siempre es el lugar del gozar o del goce un poco abstracto. Allí hay algo más concreto, ese *boni*, que es eso que entrega un discurso, ese beneficio que entrega cada discurso, que se puede ver mejor desde otros discursos siempre. ¿Qué hay arriba de la barra, que hay entre el uno y el otro? Acá Lacan escribe "imposibilidad".

Intervención: Pero a su vez hay relación. Imposibilidad y relación.

○ sea mediación de lo imposible. Tendremos que estudiar por qué, cuando acá escribe en el discurso del amo y en el discurso del analista "imposibilidad", abajo pone dos barras así, castrativas, de separación;

de manera que lo que podría haber de identificación de la fantasía del discurso del amo, resulta cortado por el discurso de lo que podría imaginarse que allí hay de conexión, en verdad hay algo que es de otra índole. Solamente la formación discursiva permite esa imaginación. Y si hay tanta fantasía en esta época, es porque de alguna manera en alguna parte del discurso del amo se debe sostener. La hipótesis de Lacan de una época, por lo menos, es que el discurso del amo hoy en día está prohibido porque la esclavitud ha sido abolida y sin embargo sigue funcionando a pleno en el discurso del inconsciente, allí donde todos nos entendemos y donde en la fantasía interviene la dominación del otro, la dominación del cuerpo del otro y la fantasmagoría sadiana o las Cincuenta sombras de Grey, las que quieran. Siempre está eso donde al cuerpo del otro se lo ata, se lo manipula, se lo amordaza. La pregunta que yo hacía es ¿Por qué? Hay dos discursos de Lacan. Aquí pone imposibilidad, y hay otros dos discursos donde borra aquí entonces estas barras y pone, en cambio, impotencia. Destaca la impotencia. Es otra cosa que habrá que diferenciar. No es lo mismo que algo sea aseguradamente imposible a que eso sea un efecto de impotentización. Pero a explorar. Me parece que esto es nada más un primer enunciado y en todo caso para destacar que Lacan hace jugar aquí de una manera distinta de Foucault, pero demostrando que hay ciertas realidades entre la manera de concebir el discurso en un autor y en otro, en campos tan diversos, donde aquí están la discontinuidad de lo imposible al mismo tiempo que eso podría funcionar como mediación, la impotencia que permite un cierto lazo

paradójico entre lo que hay de un lado y lo que hay del otro y estas dos barras que quieren decir que hay algo que no pasa; del goce a la producción no pasa más que un *boni*. Habría que investigar bien qué es ese término en francés. Es muy fácil buscar en el celular esto. Hay un sitio que les recomiendo "Etimologías de Chile", por lo menos para las etimologías en español, y es fácil obtener las etimologías rápidamente, una primera aproximación, después si uno quiere precisar...

Intervención: ¿La palabra en francés cuál es? ¿Bonit?

B-o-n-i-. Quiero decir que del goce aquí no pasa más que un *boni*, un pequeño desecho, una cosita, una cagadita podríamos decir. Entre la gente y la verdad hay una barra bien establecida, por la cual el tipo a lo mejor no se entera jamás de cuál es su verdad y tiene que venir alguien que le interrogue ese discurso, como hace Sócrates con el General Alcibíades, sería un buen ejemplo para tomar. Caro alguna vez nos puede dar una clase sobre *El Banquete* según Lacan, donde es solamente un lugar atópico, de una pulsión o más histérica o tal vez irónica; hay distintas maneras de interpretar la operación de Sócrates sobre Alcibíades. Es desde esa otra posición que le permite a Alcibíades, al que Lacan describe como un general brillante... Al comienzo del seminario *La transferencia* es impresionante la descripción que retoma Lacan de Alcibíades. Tiene que venir alguien desde otro discurso para demostrarle que su verdad en realidad es algo que tiene más que ver con lo que hoy en día llamamos

“la división del sujeto”. En aquella época no sé cómo se llamaba.

Conversación

Bueno hasta aquí por mi parte. Siempre hablo más de lo que hubiera querido. Propongo que la próxima vez, para detenerme, tome la palabra alguien que me releve o tal vez algunos de los participantes habituales, Carolina, Marcelo, Cristina o alguien que tenga ganas de retomar la lectura de los discursos desde este punto de partida, que me parece para mí, y disculpen que haya insistido tanto, pero tiene la ventaja de que no es tanto una reducción a conjuntos de enunciados, no es reducir la cosa a conjuntos de enunciados, para destacar que aquí se trata de algo que tiene que ver con las discontinuidades, con la separación, la castración, la impotencia. Y respecto del saber, aquí el signifi-cante interviene interrumpiendo, no articulando; es otra cosa. ¿Alguna propuesta, alguna observación o pregunta? ¿Alguien tiene ganas, tiempo, etc. de intervenir la próxima vez?

Intervención: Mi propuesta concreta es que sigamos con...

Bueno, a mí me parece que estaría bueno leer las primeras clases del Seminario XVII, *El reverso...* Ir leyendo porque es como un punto de llegada y al mismo tiempo de partida, es bien interesante la paginita de *Radiofonía* que es la respuesta a la última

pregunta y cualquier otra lectura que sirva para no tomarlo de la manera cuadriculada e ingenua a esto, sino tratando de tomarlo en su dinamismo sobre todo, en el hecho que Lacan no va a decir "si estamos en el discurso del analista, ya la tenemos clara", porque en cierto sentido la tenemos menos clara que otros. La producción, el *boni* del discurso del analista es un S1 impotente para alcanzar la verdad, saber en el lugar de la verdad, y el que Lacan además califica como "lo que no se dice", lo que justamente en un análisis no se dice. Ahí ubica el S1, es rarísimo. Otra opción sería que yo retomara algunas referencias, algunas coordenadas freudianas. Podría hacerlo la próxima o alguna de las otras, leyéndolo desde "Moisés y la religión mono-teísta", "Tótem y tabú", como para tomar fuerza.

Intervención: A mí me parece interesante eso que vos decís. Aparentemente, uno lee desde otro lugar el tema por ejemplo de la imposibilidad freudiana, que vuelve a aparecer el tema de lo imposible en Lacan. Que uno podría pensar en esas tres imposibilidades y esos cuatro discursos, si hay una cuarta imposibilidad o no. Y esta lectura que me parece tan interesante... inclusive por el lado del trauma...

Si, con el agregado que nos recordó Colette Soler, que yo no tenía presente, que Moisés es uno de los tres padres de la diología, junto con Meister Eckhart y con Joyce. Se podría explorar un poquito eso.

Intervención: También me parecería mejor, seguir por ahí, no sé qué le parece a usted, y después empezar

con el seminario, que por ahí empezar con la lectura ingenua...

Yo creo que con algunos resguardos metodológicos podemos no caer en una lectura ortodoxa, ingenua, sino problematizar la cosa y seguir interrogando por qué lacan reduce todo esto de esta manera. Esas son cuestiones a seguir haciendo. Colette misma decía: "¿No habría que pensar en este momento otras modalidades de lazo social? Nosotros estamos siempre dando vueltas en torno a tres o cuatro..."

Intervención: Pero hay un lugar en que habla del quinto discurso, el capitalista.

El capitalista, pero que no hace lazo social.

Intervención: Le dice el "antidiscursos", en el final de la misma conferencia de Milán.

Es un discurso Anti-lazo social. Porque el otro punto que vale la pena tener en cuenta y que está presente en todas las elaboraciones de Lacan sobre el discurso y a lo mejor se nos escapa, es algo que está más claramente dicho en *El saber del psicoanalista*, en la clase 6, en 4 de marzo del '72.

Intervención: ¿Está en *Ou pire...*?

No, en ese otro seminario que editó al mismo tiempo. Pero que en *Ou pire* está en la segunda parte. Entonces en la clase del 4 de mayo del 72 dice esto,

que sería otra punta para tener en cuenta, bastante foucaultiana en cierto sentido:

"Lo que quisiera decir más libremente, es que haciendo alusión en este escrito a aquello de lo cual me encuentro en posición de abrirme paso para esta escritura del discurso analítico, es muy evidentemente, en tanto lo considero como constituyendo, al menos en potencia, esta especie de estructura que designo con el término de discurso. Es decir, aquello por lo cual, por el simple efecto del lenguaje, se precita el lazo social. Nos dimos cuenta de eso sin tener necesidad del psicoanálisis."

Intervención: Y esto lo retoma Colette Soler también.

"Y es hasta lo que se llama habitualmente ideología. El modo por el cual un discurso se ordena de modo tal que precipita un lazo social, comporta inversamente que todo lo que se articula ahí, se ordena por sus efectos. Es así como entiendo lo que articulo para ustedes del discurso del psicoanalista. Es que si no hubiera práctica analítica, nada de lo que pudiera articular de esto tendría efectos que yo pudiera esperar. No tendría sentido. Lo propio del sentido es ser siempre confesional. Es decir, hacer puente, tender lazos."

Estoy buscando la etimología de *confessio*, *profesional*, etc. La próxima vez les cuento.

“Hacer puentes. *Confessionar* es hacer puente, ligar, creer hacer de puente entre un discurso en tanto se precipita ahí un lazo social, con lo que en otro orden proviene de otro discurso”.

O sea que lo confesional es lo que permitiría pasar de un discurso a otro discurso. El discurso analítico, entonces, no es algo que se pueda entender si no es dando vueltas, cambiando de discurso, pero sin permanecer en la mitad, sin quedarse en la debilidad de estar de estar entre-discursos. Cuestiones complicadas a seguir trabajando.

Intervención: ¿Eso era lo de mayo del '72?

Esto es del 4 de mayo del 72, de *El saber del psicoanalista*. Lo encontré rápidamente en español y habría que traer una mejor traducción.

Intervención: Por ahí tomemos entonces una más con las referencias de Freud y después arrancamos, ¿te parece?

Obviamente vamos a pasar rápidamente porque así pasa el seminario a la introducción del cuarto discurso, que sería "el hacer desear", como se lo ha llamado. O sea, la introducción de la histeria y la introducción de Sócrates. Para eso vamos a tener que apoyarnos un poquito en el seminario de *La transferencia*, ahí te vamos a pedir ayuda, Carolina, ya que sos una experta. Seguimos entonces luego.

GABRIEL LOMBARDI

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 3: 11 de mayo de 2015

*Lo que no se supera, lo que no se transgrede,
lo que no se termina de caer como referencia*

Ética y Política del Campo Lacaniano

*Lo que no se supera, lo que no se transgrede,
lo que no se termina de caer como referencia*

GABRIEL LOMBARDI

Continuamos con nuestra aproximación al tema de los discursos, de los lazos sociales, del decir. Esas tres categorías, esas tres nociones... Yo voy a volver, para comenzar, a una paginita que está en la clase XVI del seminario *O peor...*, que ya mencioné, pero que me parece interesante como introducción de la temática de lo que está enfocando específicamente en estos años Lacan de un modo que creo que es muy fuerte. Es nodal, es estructural. Es de esas cosas que no se superan. Tal vez el título de mi charla de hoy, que va a consistir en una serie de lecturas y comentarios se podría llamar así: “Lo que no se supera”, “Lo que no se transgrede”, “Lo que no se termina de caer como referencia”.

Lacan plantea en esta clase (que ha sido titulada *Los cuerpos atrapados por el discurso*) la cuestión del significante, del lenguaje, de los niveles en que esto se despliega; niveles que no se superan unos a otros, sino que en textos de esta época como *L'étourdit* Lacan dice: existe *lalangue*, existe la *agramática* del lenguaje, existe

la *alógica*... Son niveles que no es que a medida que avanzamos en Lacan nos vamos a quedar con un Lacan únicamente de *lalangue*, sino que hay que poder atrapar, aprehender, lo que son referencias que se sostienen. Lo que hace al discurso psicoanalítico en tanto en cierto sentido hay un sólido bien diferente de todo lo que había hasta antes de Freud y Lacan. Al mismo tiempo, Lacan juega con el hecho de que nuestro decir, el decir en un análisis, es algo muy difícil de definir, muy difícil de acotar, muy difícil de detener.

Hay un texto que ya mencioné, que me pasó Facundo Chamorro, aquí presente. Un texto de Michel Foucault que se llama *La parrhesía como forma del decir veraz*, o sea, algo así como “la política discursiva del decir toda la verdad; del decirlo todo”. En cierto sentido, parecería que se presta el discurso analítico para eso, que el discurso analítico se presta para que se pueda decir todo y al punto de llegar a semejante embrollo y confusión donde ¿cómo distinguir niveles?, ¿cómo distinguir límites?, ¿cómo encontrar un real que detenga el deslizamiento?

En esta clase, entonces, evidentemente hay distintas maneras de detener eso. No es lo mismo lo que plantea Foucault, que venimos comentando, que la manera de detener la apropiación del discurso e incluso dentro del discurso psicoanalítico hay sin duda distintas políticas o perspectivas. Una es la de Lacan, otra es la de Allouch, que comenta el texto de Foucault sobre el coraje de la verdad, sobre la *parrhesía* como forma del decir veraz.

La perspectiva lacaniana consiste en introducir una teoría de los discursos como efectos del lenguaje

capaces de generar lazos sociales. Esta teoría se basa en un lazo producido, en este discurso producido por Freud, que es capaz de hacer un lazo donde, en principio, como tal vez en otros discursos, dice Lacan, “todo lo que se dice es semblante”. “Todo lo que se dice es verdadero, y encima, hace gozar”; se presta realmente para todo lo *flo* del universo y más también. Además, como lo escribí en el pizarrón hoy, dice, “que se diga, permanece olvidado detrás de lo que se dice y lo que se dice, que está a nivel del dicho, no está en ningún otro lugar que en lo que se escucha, y eso es la palabra”. Así define a la palabra en este momento: el dicho escuchado, el dicho que llega de alguna manera a la comprensión o a la oreja o al entendimiento del otro. Ahora, “el decir [dice] es otro asunto, es otro truco, es otro plano. El decir [ya cité esto] es el discurso”. El decir no es la palabra. En este momento está diciendo:

“yo preferiría un discurso sin palabra, donde el dicho en tanto resuena de alguna manera en las entenderas del otro no esté allí considerado de una manera estructural, porque muchos dichos pueden, incluso contradictoriamente entre ellos, venir a parar al mismo discurso [al mismo decir]. Y el decir es otro asunto, es otro plano. Es el discurso. Es lo que hace relación, lo que está hecho de relaciones y que los sostiene a ustedes y a cada uno de ustedes conjuntamente con personas que no están forzosamente aquí. Es lo que se llama el aspecto de religión, de *religio*, de ligazón, de enganche social. Que esto ocurra a nivel de un cierto número de veces que no son al azar y

con cierta errancia, sin embargo depende de un cierto orden que está en la articulación, en la famosa y misteriosa articulación del significante.”

O sea que esto es efecto del significante, cierto efecto del significante en el cual algunos cuerpos son tomados, más allá incluso de los dichos que profieran.

“La realidad, a su vez, deriva del decir; deriva del hecho de que haya cierto tipo de estructuración por la cual alguien toma la palabra en determinadas condiciones. El decir tiene efectos [y vean cómo él va a hacer una maniobra de pinzas para aprehender las coordenadas fundamentales del psicoanálisis, las razones del psicoanálisis, eso que llama razones del lenguaje, efectos del lenguaje, a eso le llama razones.] El decir tiene sus efectos, con los que se constituye lo que se llama la fantasía, es decir, la relación entre el objeto *a*, que es [miren cómo lo define] lo que se concentra del efecto del discurso como para causar el deseo. La relación entre lo que se concentra del efecto de discurso para causar el deseo es el objeto *a*, y la fantasía es la relación entre ese objeto y lo que se condensa alrededor. [Ahí lo plantea al revés.] No es que el objeto *a* contiene un sujeto, sino que alrededor del objeto *a* se condensa algo como una hendidura, que se llama el sujeto. [El sujeto es aquí una hendidura, es una división, una escisión.] Es una hendidura puesto que el objeto *a*, él, está siempre entre cada uno de los significantes y aquel que lo sigue. Es por lo cual el sujeto [ahí como *sub-jectum*, como sustrato] está siempre no entre, sino por el contrario,

hiante, *béant*, como esa herida, esa escisión pulsionante que de alguna manera se sostiene a nivel del deseo porque encuentra ese objeto *a* en torno al cual se organizan distintas cosas que tienen que ver con el deseo y el goce para el ser hablante.”

“[...] ¿De qué se trata en el análisis [plantea un poquito más adelante]? Si hay algo que existe que se llama el discurso analítico es porque el analista *en-corp*, [en cuerpo, y juega con “*Encore*”, que será el título del seminario siguiente, que por otro lado es el título de un seminario de Colette Soler, que habló del *en-cuerpo*, del *en-corp* del sujeto, el todavía, el *encore*, esa palabra ligada al significante como sustancia gozante], es porque el analista *en-cuerpo*, con toda la ambigüedad motivada por este término, instala el objeto *a* en el lugar del semblante.”

En eso consiste el análisis, en que existe alguien que es capaz de instalar el objeto *a* en el lugar del semblante. Es la innovación de Freud que a lo mejor no es enteramente discernida por Freud, que necesitó después esclarecimientos de Melanie Klein, de Winnicott y de Lacan para advertir que el analista ocupa ese lugar, pero si uno lee el historial de “El hombre de las ratas” y particularmente los apuntes y las notas originales, se nota que Freud por lo menos por momentos, claramente ocupaba ese lugar de objeto *a* anal o invocante, en ese caso. O escópico, también, porque estaban las pellas de estiércol en los ojos de la hija de Freud.

En esta perspectiva es desde donde Lacan introduce su idea del discurso y de los discursos. Una perspectiva

estrictamente ligada al psicoanálisis. Muy distinta, en ese sentido, de otros abordajes, que tienen muchos puntos de convergencia pero también son abordajes diferentes y entonces encuentran limitantes, encuentran reales, podríamos decir, encuentran imposibilidades diferentes.

Ese mismo año él estaba dictando otro curso, el famoso curso sobre *El saber del psicoanalista*, que dictaba en el hospital Sainte-Anne. Allí en ese curso él habla, como siempre, del significante, del sentido. Dice que hay sentido, evidentemente, y que el asunto es que no hay mucho sentido común, que no es tan cierto que el sentido sea común como pretendería el amo. Entonces él propone allí reemplazar el sentido por la razón. La razón definida ya un poquito antes como efecto del significante y aquí escrito a la manera de Francis Ponge, poeta, que en lugar de *raison*, escribe *réson*, como resonancia, y además Lacan lo remite a *res*, a la cosa en latín, de donde, según Lacan, procede nuestro real, el real del español y que él liga a la etimología del real propio del que se ocupa el psicoanálisis, que es el real culpable, el escindido, la escisión que encima siente una falta-culpa de ser, y es esa la resonancia a la que se trata de hacer lugar en nuestro discurso. Es exactamente la resonancia podríamos decir, más o menos resumiendo lo que dice acá, la resonancia de lo real, de lo real específico del que se ocupa el psicoanálisis, (hay distintas definiciones de lo real, pero) que aquí en este momento me parece que está ubicado sobre todo a nivel del *reus*, del dividido, del escindido, del que le falta el ser y que entonces concentra su posibilidad de desear en torno

a un excremento, a un desecho, a un efecto residual del significante.

Preferí empezar desde ese punto, donde ya algunas cosas están claramente ubicadas por Lacan, antes de ir al comienzo del seminario de los cuatro discursos, *El reverso del psicoanálisis*, porque por lo menos para mí, permite una cierta operación de lectura. ¿Qué es lo que está introduciendo Lacan al comienzo del seminario de los cuatro discursos? En la clase primera parte de la noción de saber, que ya venía desarrollando. La noción de saber, que es la noción de articulación entre los significantes y curiosamente aquí Lacan afirma, en esta primer clase, que a diferencia de la idea que nos podemos hacer del instinto, que sería la idea de un saber, de algo que sería inherente al viviente, por lo cual él sabría, conocería (en inglés, *knowledge*. No muy preciso en la diferencia entre conocimiento y saber), lo instintivo podría ser aquí algo que se aprehende a nivel de un saber, pero tenemos el hecho de que Freud introduce otra cosa, que es la idea de la pulsión, que es un límite del saber. Es el punto donde el saber no llega, donde el inconsciente mismo, en tanto que saber no sabido, (tal vez “sabible” hasta cierto punto, pero no sabido) no llega. Es allí donde dice Lacan ubicar el término de *goce* como permitiendo mostrar el punto de inserción del aparejo del aparato del saber en el viviente.

“Haciendo así, salimos de lo que es auténticamente saber, de lo que es reconocible como saber, para referirnos a los límites, al campo como tal, que plantea/afronta la palabra de Freud.”

Es allí donde ubica entonces a la pulsión, como eso que está como límite del saber, como algo a lo que no se llega nunca, lo que no tiene representación significativa, algo que requerirá a Freud una terminología como la de representante de la representación, *Vorstellungspräsentanz*, para decir: hasta ahí el significante no llega, la representación no llega.

Entonces, “Entre saber y goce, entre los aparejos o aparatos del goce [que serán los términos que él usará para calificar al saber en este seminario] y el goce hay una relación de límite”. De litoral, podríamos decir; de frontera diferenciada, de frontera diferente. Una cosa es la arena del significante y del saber o de la roca que se cristaliza como saber, de un lado, y de otro lado, el mar inaprehensible, caótico, del goce. Hay un límite entre dos terrenos. Son dos campos bien diversos que se relacionan entre ellos a lo mejor únicamente a partir de ciertos límites o de ciertas entradas que pueden hacer las olas de goce sobre la arena del significante o viceversa, cierta península o islas o desprendimientos del terreno que pueden permitir a veces hacer pie en el mar de goce y que, por ejemplo, allí podríamos imaginar algo del orden de los objetos *a*.

“Este goce se designa en el lugar de la juntura, en el lugar de [aquí introduce lo que para él va a ser la clave de toda posibilidad de lazo social, la clave freudiana, que es] la castración.”

Es porque justamente entre S_1 y S_2 , entre sexo y goce, entre diversos *partenaires* que podamos plantear, no hay una verdadera relación, sino que

hay castración, que algo del orden del lazo social va a estar concernido, va a estar habitado por esa necesidad de que el deseo una elementos que en principio no se asocian fácilmente, y que existan algunos objetos que toman ese valor fundamental, constituyente, de sostener el deseo, de sostener el deseo a partir de algunos *plus*, de algunos pequeños *plus-de-gozar*.

No es mucho lo que se puede avanzar en el sentido del goce. Ya lo mencioné la vez pasada, esto que me parece realmente importante, que todos los intentos de transgredir ese límite del saber al goce no va muy lejos, que uno puede a veces deslizarse un poco, pero no verdaderamente transgredir, dar pasos decididos. Todo lo que uno obtiene es algo del orden de un pequeño beneficio de goce que no va muy lejos.

¿Sobre qué se apoya la vida del viviente, del viviente que habla, del viviente afectado por los efectos del significante, del viviente afectado entonces por una suerte de pulsión que es más bien mortificante, que es incluso, llega a decir Freud, pulsión de muerte, que es repetición de un mismo fracaso que lleva a ese más allá del principio del placer tan difícil de elaborar en la vida y en el análisis? ¿Qué es lo que le permite a la vida de todas maneras sostenerse? Es en este punto donde Lacan ubica una expresión que me parece preciosa, que es *el saber ancestral*, el saber de los ancestros, de las generaciones anteriores, el saber que permite ubicarse en la castración, por la castración, en relación a la castración.

Este es un punto respecto del cual me parece que muchos psicoanalistas piensan que efectivamente se podría transgredir, se podría ir más allá, se podría

prescindir de eso, se podría pensar subjetividades más o menos “joyceanas”, más o menos modernas, *queer*, etc., que podrían prescindir del saber ancestral. Me parece que de todas maneras la última lección de Colette Soler en Buenos Aires mostró al mismo tiempo que se puede intentar ir más allá y ver qué se puede hacer sin las referencias usuales al padre, pero de todas maneras volviendo a recoger los efectos del saber ancestral en el discurso que pudo haber tomado Joyce de Irlanda, del Catolicismo, de Santo Tomás de Aquino, etc.

Es en este punto donde a mí me parece interesante hacer un breve retorno a la lectura de Freud, para recordar ese punto del texto *Tótem y tabú*, que curiosamente, más de una vez lo he dicho, siempre me llamó la atención que Freud dijera que era su texto preferido, que era ese y no *La interpretación de los sueños*, y me pregunté durante bastante tiempo por qué era ese su texto preferido. Leyéndolo una vez más, hacia el final del texto, creí encontrar la respuesta.

Estoy en la versión de Amorrortu, Tomo XIII, página 156 en adelante, punto 7 del capítulo 4, donde revisa las incoherencias y las coherencias de esta teoría tan extraña que él introduce allí: la de una banda de personas, todas las cuales reciben el mismo nombre y se visten igual y rodean una única persona, lo que es recreado en la tragedia y que es una recreación a su vez de esa extraña hipótesis darwiniana, que Freud retoma, del asesinato del padre y de la incorporación de determinados rasgos o determinado poder del padre a partir de habérselo engullido. Es eso lo que lleva a Freud a hablar de un primer tipo de identificación, que sería una

suerte de incorporación del padre, que será retomado y nunca superado del todo por Lacan, que piensa a la altura del seminario XVII que es el padre freudiano, el padre de *Tótem y tabú*, esa figura del hombre que poseería a todas las mujeres, es una figura de lo imposible a tragarse como agente transmisor de la castración, de la institución castración.

Freud lo introduce comentando la culpa trágica, la estructura de la tragedia, preguntándose por qué es preciso que el héroe de la tragedia padezca, qué significa su culpa trágica.

“Tiene que padecer porque él es el padre primordial, es una reedición del padre primordial, el héroe de aquella gran tragedia de los tiempos originarios, que haya aquí una repetición; y la culpa trágica es la que él debe asumir para descargar al coro de su propia culpa.”

Él es el que encarna esa excepción, dirá Lacan en *L'étourdit*, donde redime de alguna manera a los que se lo devoran.

“La escena que se desarrolla en el teatro procede de la escena histórica en virtud de una determinada desfiguración, se diría, al servicio de una refinada hipocresía.”

Es una estrategia que encontramos en la neurosis, en la perversión y también en el psicoanálisis; la refinada hipocresía por la cual todo esto es superado porque son teorías del pasado y aparentemente

podemos avanzar dejando al buen viejo Freud este tipo de tonterías, y que sin embargo son retomadas como algo que permite, dentro del mar de los efectos del significante, o de la arena de los efectos del significante, ubicar algo que Lacan llama *saber ancestral*, el hecho de que podamos apoyarnos sobre un saber ancestral. ¿En qué consiste aquella refinada hipocresía?

“En aquella antigua y efectiva realidad fueron justamente los miembros del coro quienes causaron el padecimiento del héroe. En cambio, aquí ellos agotan su papel en la simpatía, en el lamento, en el llanto; y el héroe mismo es culpable de su padecer. El crimen que sobre él se descarga, la arrogancia y la revuelta contra una gran autoridad es justamente el que en la realidad efectiva pesa sobre los miembros del coro: la banda de hermanos. Así el héroe trágico es convertido en el redentor del coro.”

Todo esto es retomado por Lacan, por ejemplo, en el seminario del acto, diciendo que en verdad, el culpable, el *reus*, el dividido, el sujeto, en la tragedia se divide entre el espectador y el coro. El sujeto habría que ubicarlo allí. Mientras que el héroe encarna otra cosa, a ubicar como el objeto *a*, como el acto, como posición que está en acto, *parlêtre*.

Es así como, después de recordar los padecimientos del chivo expiatorio divino, del Dionisio de los griegos, después de recordar todo lo que se reavivó en la Edad Media en torno a la pasión de Cristo, podemos volver al resultado del psicoanálisis que es el complejo de

Edipo, que hoy en día se lo considera superado, pero no por todos... No todos piensan que el Edipo sea algo tan superado o superable, porque hay en el complejo de Edipo algo que es irreductible, ineluctable, que es que se concentra en un único punto concreto, que es la relación con el padre, todo lo que debería ordenarse a partir del desorden de la vida anímica. “Es un punto de mito”, dirá Lacan en 1975 en los Estados Unidos. Un *point de mythe*, que quiere decir: ‘nada de mito’. ¿Qué queda del padre? Ya sabemos que no es Dios, es mucho menos que Dios, es un pobre tipo humillado, borracho... El término que recordaba Colette Soler del padre de Joyce, incluso, que era un *borrachón*: “*Soulograph*”. *Graph* es de *escritura* y *soul* será escritura del alma con la tinta del alcohol, con fernet... (Risas) Habría que buscar la etimología de ese *argot*, pero en todo caso ese *soulograph* es alguien que no le deja referencias metafóricas al hijo, pero sin embargo algo le deja, algo le permite, algo lo habilita aunque sea.

Hace poco Julieta me comentaba que estaba leyendo a Ellmann y al hermano de Joyce y me comentaba la diferencia entre lo que transmitió el padre a cada uno de los hermanos y cómo estaba Stanislaus, el hermano que estaba siempre en rebeldía, siempre denunciando y reivindicando, pero en una posición con el padre tal vez más compatible a la de la neurosis que la de James Joyce, que es capaz de hacer otra cosa con ese padre. Por un lado, forcluirlo como referencia tradicional y por otro lado retomararlo de otra manera tanto más creativa.

Me parece que en las últimas páginas de *Tótem y tabú* se explica por qué éste era el texto preferido de

Freud. Lo dice tal vez de una manera sintética en la página 159. Dice algo así como:

“Por suerte no debemos asumir solos la responsabilidad por la osadía [Por esa osadía de hacer algo así: rebelión, matar y devorar al padre]. Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. En este punto surgen dos nuevas cuestiones: conocer el grado de continuidad psíquica que se puede suponer en la serie de las generaciones y los medios y caminos de que se vale una generación para transferir a la que le sigue sus estados psíquicos.”

A lo mejor es eso lo que cambia mucho. A veces pensamos que en esos engendros que hemos traído al mundo no hay nada de lo que intentamos transmitirles y verdaderamente viven en otra litósfera... Sin embargo, yo creo haber recordado la hipótesis de Marie-Jean Sauret que escuché en una conferencia a fines del año pasado, donde él dice que habría que pensar tal vez que dentro de la *latusa*, dentro del iPod, dentro de la tablet, está concentrada la tradición, lo que le hemos podido transmitir, solo que en una versión que nosotros no sabemos leer. Pero

allí también están los agonistas, está el tirano, está a quien hay que destruir, está a quien hay que amar. Son otras versiones de coordenadas, no tan distantes finalmente de las edípicas, solo que nosotros no sabemos cómo es que les hemos podido dejar ese legado o de esa manera.

“En general, la psicología de los pueblos se cuida poco de averiguar el modo en que la continuidad de la disposición se establece en la vida anímica de las generaciones, que se relevan unas a las otras. Una parte de la tarea parece estar a cargo de la herencia, de predisposiciones psíquicas, que sin embargo, necesitan de ciertos enviones en la vida individual para despertar a una acción, a un actuar eficaz. Acaso sea este el sentido verdadero de las palabras del poeta [se refiere aquí a la famosa frase de Goethe], ‘lo que has heredado de tus padres debes adquirirlo para apropiarte de eso’.”

Ustedes pueden leer cómo sigue, cómo deriva de aquí la realidad psíquica, que es algo en verdad que también para Freud me parece que es un efecto de estas otras cosas, un efecto de designios no ejecutados, de fantasías que se resguardan en cierta zona donde es seguro que no se encuentran. Por eso hoy en día oponemos a lo psíquico lo tíquico, o sea salir a buscar en donde podría ser que encontremos, pero para eso se necesita dar un paso que no sé si es de transgresión o de repetición, o de plazo.

“El neurótico está sobre todo inhibido en su actuar, el pensamiento es para él el sustituto de la acción. Pero

[y termina así el texto] habría que decir con Goethe [Fausto, primera parte, escena tres] en el comienzo fue la acción.” [Y la acción del poeta, que es la acción del que dice con significantes, con lenguaje.]

Yo creo que a partir de aquí vendría la posibilidad de comenzar a trabajar con lo que ya está más establecido y es más conocido de los lugares en el discurso; cómo es que a partir de términos pulverulentos, ahí usa la metáfora del polvo, no de la arena, como es que a partir de los significantes pulverulentos podría organizarse algo que sea del orden del saber, o sea de cierto aparejo para acceder, para tratar al goce que no hay de ninguna manera natural para el ser hablante, porque entre él y el *partenaire* se ha interpuesto el muro del lenguaje, y entonces, cómo habría que pensar el saber como algo que no es para nada algo que conecte directamente. Conecta, pero indirectamente. Conecta a través de chicanas, de retorcimientos, de equívocos. Sobre todo lo que dice Freud en su Sexta conferencia introductoria, Lacan lo dice de este modo:

“no es seguro que un saber se sepa, pero sí es seguro que hay algo del orden del saber que nos permite una relación con el goce que es una relación de obtención de un cierto plus de gozar, no mucho más. De barrera en cierto sentido, de aproximación atemperada, en otro sentido.”

Entonces si bien Lacan habla de las categorías aristotélicas, hegelianas, elaboradas por Hegel, etc. del amo y del esclavo:

“no es seguro [dice] que el amo sepa lo que hace cuando manda. No es seguro que el esclavo sepa lo que hace cuando obedece. Pero sí es seguro que los lugares se reparten y que a veces están muy bien repartidos.”

Y que entonces un lazo social no consiste tanto en saber bien dónde uno está ubicado, en saber lo que está diciendo, en comunicar precisamente dichos que el otro va a entender, sino en repartición de lugares, en distribución de lugares. Distribución de lugares que vienen de un modo u otro a limitar el hecho de que todo lo que se dice es semblante, todo lo que se dice es verdadero, y todo lo que es dicho hace gozar (esto que comentábamos al principio del Seminario XIX).

Entonces, ¿cómo es esa distribución? Él va a proponer a partir de ciertas hendiduras y de ciertas imposibilidades, basarse en lo real de la escisión, en lo real de la imposibilidad, en lo real de la no comunicabilidad, en lo real del muro, en lo real de la no relación, en lo real que encontramos de castración y en lo que nos permite, como aproximación y elaboración de eso, algún saber ancestral. A partir de allí entonces, repartir los lugares posibles en cada discurso, que en principio son los imposibles designados primero por Kant y empleados por Freud, imposibilidad de gobernar, imposibilidad de educar, a la que Freud añade imposibilidad de analizar y de alguna manera el complemento lacaniano, es que hay una cuarta dimensión de lo imposible, bastante mitigada por la impotencia, que es la imposibilidad de hacer desear. Allí es donde ubica el cuarto discurso, que es el de la histeria.

Cada uno de estos discursos se va a ordenar en torno de eso, en torno de un real, en torno de una imposibilidad. Por ejemplo, una fórmula que propone Lacan para leer el discurso del amo, es emitiéndose hacia los medios del goce, o sea el saber (podemos permitirnos ya algún imaginario...).

Escribo aquí el S_1 en el lugar del semblante, el S_2 en el lugar del Otro o del trabajo, el sujeto en el lugar de eso que mitiga que se pueda decir todo. Se puede decir todo pero a medias, por razones que Lacan va a explicar con bastante detalle en este seminario y en otros lugares; y el objeto a en el lugar del plus-de-gozar o de la producción de cada discurso. En esos cuatro lugares se ubican los cuatro referentes mayores del psicoanálisis, que son el significante pulverulento, amo, el enjambre de significantes, que sin embargo puede articularse gracias a que exista alguien que acepta enlazarse con el que da órdenes y hacer de eso un cierto dispositivo de *Ob-audire*, de obediencia, de producción de ciertos plus-de-gozar. Pero el modo en que define Lacan el discurso del amo es el siguiente: emitiéndose hacia lo que funciona como aparejo o medios de goce, emitiéndose hacia los medios del goce, el significante amo no sólo induce sino que determina la castración. Es así como él imagina un discurso, algo que hace lazo social. Algo que es asegurado por la determinación de la castración que supone el hecho de que alguien se ponga en el lugar del amo y logre que otro se ponga en el lugar del que sabe hacer y producir. Que esos dos cuerpos o más, porque pueden ser muchos, de alguna manera queden ordenados de un cierto modo, que se puede leer muy

claramente en la política de Aristóteles cómo eso funcionaba en la antigüedad. O se puede leer en las comedias, en Plauto.

Es más difícil leerlo en nuestra época. Hace falta ver a lo mejor una película como *Ave fénix*, o *La caída*, para imaginar que alguien pueda ocupar, que haya en este momento un psicótico, como dice Lacan, que pueda ocupar el lugar de amo en esta época en que el discurso del amo ya ha sido abolido. Y donde los efectos de ordenación de eso son tan fuertes, tan extremadamente fuertes, no sé si han podido ver esa película increíble que es *Ave fénix*, donde los efectos de captura, de ordenación de los lugares es tan fuerte, que verdaderamente los que quedan del lado del S_2 realmente quedan captados, con una captación que no sólo ocurre en eso que le llamaba la atención al propio Lacan, de que en los campos no hubiera rebelión, sino también que en la sociedad alemana y en muchas otras, en la francesa, etc., tuviera efectos de colaboracionismo, de traición, de desconocimiento, y de no querer saber nada, o sea de atenerse a la orden en definitiva. Si ven esa película, verán hasta qué punto hay alguien que interroga de alguna manera hasta qué punto pudo haber llegado la obediencia, el efecto de obediencia de un amo extremadamente vigoroso, para constatar que llegó muy lejos, que llegó a un punto de desconocimiento que lleva a una mujer a confrontarse con lo irreconocible de ella misma. Es muy impactante la película. Muy fuerte; muy emocionante, también. Muy bella...

Un comentario más, ahora en relación al discurso de la histeria, que es el modo en que Lacan introduce

el acto psicoanalítico en la clase dos, que se llama “El amo y la histérica”. Dice que se podría interrogar el acto psicoanalítico, no a nivel de la instauración del psicoanalista en su posición de analista, en su pase, sino que:

“Lo tomaré dice ahora, a nivel de las intervenciones del analista, una vez la experiencia ya instituida. Instituida a nivel del S_2 , del Otro, del vientre del Otro, del Otro significante, del Otro que produce saber, de ese Otro que está lleno de significantes y que hay que interrogar, ese vientre que da, como un caballo de Troya monstruoso, el asiento a la fantasía de un saber-totalidad, pero bueno, Troya jamás será tomada... ¿Qué es lo que instituye el analista? [...] Si nosotros caracterizamos un discurso por centrarnos sobre lo que es en este momento [es una manera de ubicar el discurso] centrado en lo que es su dominante, el semblante, en el caso del analista, allí arriba a la izquierda estará el analista. El analista, [decía Lacan] es el que se especifica por instalar el objeto *a* en el lugar del semblante, del agente. Está el discurso analista y eso no se confunde con el discurso psicoanalizante, con el discurso sostenido efectivamente en la experiencia analítica. O sea que lo que el analista instituye como experiencia analítica es ahora la histérisación del discurso.”

Es que alguien se ponga a trabajar históricamente para hacer desear. Es que alguien entonces se ubique de esta otra manera, que no es algo que coincide con el discurso analítico, donde el analista es semblante

de objeto y el sujeto con su división, con su síntoma puesto en el lugar del trabajo, sino que hay otro truco que permite una de las categorías fundamentales de la teoría de los discursos de Lacan, que es el hecho de que hay cambio de discurso. En cada sesión se produce un efecto de cambio de discurso. Entonces podría ser que el analizante sea introducido, sea inducido por el analista a ubicarse él en posición de agente, pero agente él como sujeto dividido, haciendo lazo, interrogación, etc. con su síntoma y desde allí interrogando al amo para que produzca algún saber que no parece ser tan inaccesible porque en el lugar de inaccesibilidad hay una impotencia, se impotentiza el amo y no logra ubicar esa verdad agálmica que esconde el cofrecillo de Dora, para resumir con un ejemplo freudiano que Lacan retoma.

Entonces es así como él trabaja. El discurso analítico no es un discurso que uno pueda sostener desde ahora y para siempre. O sea, que si me digo, si me instituyo, si me autorizo como analista será cada vez que se produce un efecto de giro de discurso, cada vez que se logra algo del orden de que:

“Lo que el analista instituye como experiencia analítica, puede decirse simplemente, es la historicización del discurso del analizante. Dicho de otro modo, es la introducción estructural [porque eso se produce por un efecto de la estructura que no se sabe bien cuál es] La introducción estructural [en condiciones artificiales como son las condiciones de artificio de la transferencia misma] del discurso de la histeria, del discurso del histérico [*hystérique*].”

En francés, histérico/histérica, no hay una distinción como acá. ¿Acá cómo decimos? ¿El discurso histérico, no? Pero Lacan no dice eso. Lacan dice “el discurso del histérico”, o “de la histérica”, no importa, pero es del sujeto. Es una designación más universitaria, el discurso histérico.

Intervención: Sujeto analizante, en el lugar del analizante mismo, para no confundir...

Bueno, yo concluyo con la lectura del párrafo que sigue y con una reflexión sobre el saber ancestral y después si hay tiempo, podemos charlar un rato.

“He intentado señalar el año pasado, que ese discurso [el histérico], existe desde la época de los egipcios por lo menos, existiría de todos modos [o sea, el útero migratorio ya está descrito en la medicina egipcia], existiría de todas maneras por más que el psicoanálisis no estuviera. Lo que dicho imaginando darle un soporte común, como un trazado en chicanas, en zigzag, sobre el cual reposa ese malentendido que en la especie humana constituyen las relaciones sexuales, en plural. Como hay el significante, como tenemos el significante, es necesario que nos entendamos, y es justamente por eso que no nos entendemos.”

Entonces lo que queda son los recursos del zigzag, del equívoco, del decir una cosa en lugar de otra, de la comunicación a través de la psicopatología de la vida cotidiana, etc.

Y es así como Lacan va introduciendo los discursos. A partir de imposibilidades, a partir de la experiencia analítica, a partir de la materialización de los efectos del lenguaje en lazos, enlaces sociales, sin dejar nunca de lado la incidencia, la importancia, el apoyo que necesariamente tomamos del saber ancestral, de lo mítico, a nivel de la verdad y también a nivel de lo real. “Lo real puede ser mítico”, dice en 1975. “El padre es el único punto en que lo real es más fuerte que la verdad”, dice también en ese año. Son afirmaciones muy fuertes. Y si bien en los lazos sociales no están directamente graficados, ubicados los lazos familiares, sin embargo de alguna manera allí están. Habría que ubicar un poquito cómo; cómo lo social se apoya en lo familiar o por lo menos en el vínculo a aquel nombre, de nombre, de nombre, que ocupa el lugar de padre. O sea, de alguien que transmite de una manera más o menos directa la castración, al que viene luego que él, al que lo sucede.

Es notable cómo en este Seminario hay capítulos enteros dedicados al padre real, dedicados a la forma que contornea la noción de padre real, para dar cuenta de ese punto de real del que el psicoanálisis por más de que hasta ahora lo intenta y no deje de intentarlo, no logra y él mismo no logró superarlo, no logra ir más allá. Seguimos hablando incluso de psicosis en términos de forclusión del Nombre del Padre. Seguimos planteándonos las cosas en términos positivizados, negativizados, pero retomando algo de esa mítica, de esa mitología del padre que es interesante leer a partir de las conclusiones de Lacan hacia el final, cuando habla de sostener la posición de *lathouse*, que

juega con el levantamiento y el ocultamiento de la verdad y la tradición y el mito, etc.

Es un vasto programa... Sin embargo, me parece importante hacer el esfuerzo que se pueda por despegar de los casilleros, de la “universitarización” de la cosa, de partir del tipo de problemas con el que se confronta Lacan en la clínica, en la elaboración de la clínica y en el modo específico de pensar lazos sociales a partir de estructuras discursivas, tan diferente y con tantos puntos de similitud al mismo tiempo, de los que pudimos aproximar de Foucault y a lo mejor de los que vamos a poder aproximar de Pêcheux ahora que Pablo Peusner nos consiguió una versión del análisis automático de discurso de Pêcheux, que es uno de los tres fundadores de la teoría de los discursos hacia fines de los años ‘60. Hoy me lo mandaste a mí; no sé si ya lo colgaste, ¿todavía no?

Intervención: ¿En español?

Estaba traducido en Gredos, increíblemente. Pero no lo conseguiste en papel, sino en un archivo. Bueno, ¿qué dicen ustedes?

Intervención: Gracias por las generosas referencias. Sobre el mito de Edipo Rey y su supuesta disolución. Hace un par de años en “Psicoanálisis e investigación” convocamos a leer un párrafo que se llama “El mito de Edipo Rey”, que Lacan lee con mucha intensidad y Tres Obras de Paul Claudel, de las cuales la segunda es *El padre humillado*. Como dice un querido amigo, un buen título de Tato Bores. Me parece que justa-

mente el padre humillado es algo central. Creo que en nuestra época aparece más que nunca. Esa especie de mostración descarnada del padre humillado, donde quizás antes se lo desmentía, se lo reprimía, se hacía pasar un padre impotente por un padre potente. Hoy yo lo que escucho más bien es la mostración del padre humillado, quizás eso es el mito de Edipo Rey.

Una versión. Humillado debe venir de arrodillado, de *huminis*... No sé... Pero hay otras figuras del padre: el padre pobre tipo, el padre impotente, el padre sin recursos.

Intervención: Sigue habiendo teorías sexuales infantiles...

Es notable, y ya se comentó más de una vez, que en su texto *La familia*, Lacan habla de la declinación del padre. O sea que es una declinación que... (Risas)

Intervención: No queda desmentido el mito de Edipo, en algún punto. [...] Vuelve en el análisis. No hay ninguna superación; habrá nuevas versiones...

Intervención: Igual, a mí me parece que hay que diferenciar el mito de Edipo de la tragedia de Edipo. Porque el mito de Edipo incluye un elemento que es lo que Gabriel planteaba como saber ancestral: es que la falta por la cual a Edipo le pasa todo lo que le pasa es de su padre, es de Layo. Que a propósito de la noche de hoy, según los libros de mitología, es el inventor del amor contra natura. Ese el pecado de Layo, supuesta-

mente, que paga justamente todo su linaje posterior. Ahora eso en Sófocles no se ve, no está claro. Sófocles se centra más en la persona, en Edipo, en su descendencia. Mientras que en las versiones del mito que están dando vueltas está mucho más presente la idea de que ya Edipo está cumpliendo un destino previo.

Intervención: En Antígona queda claro eso.

Hay mucho para aprender, dicho sea de paso, de las distintas versiones Edipo o de las distintas versiones de la mujer. Pensé en algún momento en invitar a... Esto tengo consultarlo con la Comisión Directiva y con la expositora también, porque es una idea por ahora, que es una comparación de los procedimientos de Sófocles con los de Eurípides, por ejemplo, y las cosas que introduce, las rupturas del clasicismo y la tragedia que introduce Eurípides para introducir lo que es del orden de la inversión causal, del trastorno de la causalidad, etc. y hacer lugar a que hay más de una versión. Se pone, por ejemplo, Lévi-Strauss a comparar cual es la verdadera versión de Edipo y él dice que no hay “la verdadera versión”, hay versiones que se superponen parcialmente, una dice la mitad de la verdad, la otra dice la otra, no se pueden sostener todas al mismo tiempo, etc.

Hay una cuestión muy fuerte que introduce Lacan, que es que en realidad el que cambia las cosas, el que introduce un cambio en las cosas es el discurso del capitalismo porque (esto lo dice también en el Seminario O...peor) produce una *Verwerfung*, un rechazo de las consecuencias del leguaje para el humano, rechazo

de la castración. Y todo orden de discurso intenta dejar de lado (aparte del capitalismo que intenta dejar de lado lo que se llama las cosas del amor), en todo orden de discurso sin embargo está presente ese orden de la castración. Algo ha hecho el capitalismo, que es una cosa, ahora después de escuchar a Colette y después de leer estas cosas, se puede empezar a entender un poquito qué es eso que introduce Lacan con el capitalismo y por qué tanto cambio. Porque en principio teníamos el discurso del amo, donde el saber hacer estaba del lado del esclavo, la posibilidad del goce también...

El truco, dice por esta época Lacan, el truco del capitalismo es hacer esta simple inversión, hacerle creer al sujeto que él es el amo, que él puede apoderarse del saber, que él no es alguien que esté a la orden del Otro, al orden del significante. Y de esta manera se crea una nueva categoría, que es el proletario, que es el sujeto del discurso capitalista, que va a tener esa relación cíclica con el consumo, con el trabajo, etc. El proletario, que es alguien que no tiene con qué hacer lazo social, que es el hijo dado, entregado a la sociedad para que lo críe la tablet, que lo eduquen de una manera parecida a la que imaginaba Rousseau tal vez (que lo podía educar la sociedad). El proletario es el que podría prescindir de la castración y del saber ancestral. Eso es lo que hay de fuerte en este momento y lo que parece que introduce tantos cambios a nivel de la clínica. Y sin embargo, los psicoanalistas no analizamos proletarios. Buscamos la histérisación del proletario, buscamos la sintomatización del proletario, buscamos el lazo social, buscamos

alguna manera de aproximación a la castración. La castración, que tal vez sea un bien, dice Lacan por ahí. Así que... ¿Cómo seguimos Cristina?

Intervención: En principio dentro de quince días es feriado...

¡Es el día de la Revolución! (Risas)

Intervención: Habría que pensar si vamos a hacer quince días más...

Intervención: No habría que pensar; ya están las fechas anunciadas. Habría que chequear, solamente.

¿Ves? ¡Eso es el orden de discurso; cuando ya no hay nada que pensar!

Intervención: El 1 de junio.

○ sea que nos volveremos a encontrar una semana después del 25 de mayo.

CAROLINA ZAFFORE

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 4: 1 de junio de 2015

El saber al banquillo

Ética y Política del Campo Lacaniano

El saber al banquillo

CAROLINA ZAFFORE

Hoy voy a tomar la cuarta clase del Seminario de Ética y Política de este año. Mi idea es primero retomar algunos de los puntos que planteó Gabriel, y luego –a partir de lo trabajado hasta ahora– avanzar sobre las dos primeras clases del Seminario 17.

Vuelvo entonces sobre estas tres nociones que venimos dialectizando: lazo social, discurso y decir, recordando y resituando algunas de las preguntas planteadas por Gabriel que a mí me sirvieron para acceder a las primeras clases del Seminario.

Una era esta interrogación sobre por qué el lazo se ubica a nivel del discurso y no en otros niveles del lenguaje. Es allí donde él introdujo cierto contexto que antecede al Seminario. Hablamos del contexto francés pre y post mayo del '68, por un lado, y después de todas las referencias que él trajo a la lingüística después de Saussure y a Foucault. ¿Se acuerdan? Fue el modo en que él accedió a la noción de discurso. Hizo una suerte de genealogía del término. Es ahí donde

situó la cuestión de “La arqueología del saber”, uno de los textos de referencia de Foucault, donde aparecía la pregunta por la permanencia, la constancia de las formaciones discursivas. Cómo las formaciones discursivas no se sostienen por los enunciados, ni por el objeto, tampoco por los conceptos. Los conceptos finalmente van cayendo de acuerdo a la época. Y de ahí surgió la pregunta que quisiera resaltar: ¿son vigentes los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, delineados en el Seminario 11? ¿Seguimos pensando en los mismos conceptos como los fundamentales o cayeron? Podemos retomar esta pregunta. Se me ocurría una primera vuelta que me sirve para aproximarme a una de nuestras nociones: el decir. Pienso que para pensar la vigencia de los conceptos fundamentales deberíamos poner en conexión el “concepto” con el “decir”. Los conceptos pueden ser los mismos. El asunto es cómo esos conceptos se van transfiriendo, el decir que uno encarna, en definitiva, me parece que es lo que permite la permanencia y la vigencia de los conceptos. Tal vez el “decir” que sucede cada vez es lo que incide sobre los conceptos clásicos, renovándolos. Y ese decir tiene la propiedad de ser algo esencialmente contingente. Existe o no existe. No se trata de una serie de dichos, de enunciados que apoyan determinado concepto sino que es algo un poco al costado, algo exterior incluso, y sin embargo determinante. Determinante para que un discurso no se agote, para que pueda proseguir, ligar finalmente.

Me parece que si hay una referencia en Lacan, a partir de esta época en que comienza a situarse en ese lugar de lo que permite ligar, de lo que permita

hacer lazo, de lo que permite hacer un vínculo, es justamente el decir. Esa sería una primera idea para retomar entre todas esas dos preguntas planteadas por Gabriel y que no quisiera se diluyan: a) tanto el por qué del lazo a nivel del discurso como b) la vigencia de los cuatro conceptos fundamentales, a partir de la perspectiva abierta por Foucault. Subrayo entonces la dialéctica entre el “lazo social” a nivel del “discurso”, que no se sostiene sin un “decir” que lo funde y lo soporte. Así como el decir de Freud funda el discurso analítico, lo soporta y asimismo su permanencia, su constancia depende esencialmente de nuestro decir, cada vez que intentamos problematizar la teoría y la práctica analítica, cada vez que intentamos producir algún saber sobre nuestro acto, siempre un poco difícil de atrapar.

Sigo un poco más a nivel del contexto que enmarca el Seminario 17, por si alguien quiere tomar alguna de estas líneas en alguna reunión. Una referencia más de Foucault que yo agregaría, es la de “Qué es un autor”. Algo hemos comentado y hay un trabajo de Pablo Peusner en la página web del foro que puede consultarse. Me interesaba ese aspecto que está ya en Foucault planteado en relación a despersonalizar un poco el agente de un discurso, a no pensar que un discurso es de *uno*... Tema también presente en Freud, por ejemplo en su *Conferencia 24*, donde él ubica ya el problema de la relación entre el discurso, entre la obra, el material, el texto y el autor. Él dice que ni siquiera en un ordenamiento simple del material a presentar... la cosa es tan simple, él dice que hay algo que manda, algo que del material mismo no logra “plegarse al

capricho del autor”, así lo dice él. Sólo con posterioridad podemos entrever por qué tomamos un aspecto y no otro. Es decir que el autor no tiene pleno dominio sobre su texto. En fin, creo que está bien en línea con la idea del sujeto que es efecto del discurso (estamos más bien determinados por el discurso). Así como esta noción de Foucault de *función autor* es el modo con que logra despersonalizar el autor de una obra, de un libro, apuntando más bien a complejizar la relación entre el sujeto y el discurso en el que se inscribe. Una línea a explorar entonces sería la relación entre la noción de *función autor* de Foucault con la del *agente* del discurso en Lacan.

Finalmente, agregaría a nivel del contexto las referencias a Marx, que están muy presentes a lo largo del Seminario. Habría que explorar las nociones de plusvalía de Marx y la de plus-de-gozar de Lacan. Ese terreno económico de base donde se asientan una cantidad de nociones presentes en Lacan y que encuentran eco en las propuestas de Marx: los “modos de producción”, el modo en que Marx piensa el funcionamiento más o menos estable del sistema (más allá de los individuos), la relación entre lo que se pierde y lo que se recupera en términos económicos a nivel del funcionamiento mismo, a nivel del proceso productivo. Habría que explorar los ecos entre los *medios de producción* y los *medios de goce*. Simplemente menciono también, no pude revisarlo, un breve texto de Althusser que se llama *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, del '66. Tal vez pueda servir como otra línea más a explorar entonces estos cruces

Marx, Althusser, Lacan, muy presentes en el tiempo de cuatro los discursos.

Ahora bien, subrayo lo que entiendo fue el otro paso que dio Gabriel. De todo este movimiento de referencias de distintas zonas discursivas (la lingüística, la filosofía –recuerden que trajo la *Política* de Aristóteles–, la economía, incluso la sociología, etc.) me parece que el paso que él propuso, y a mí me interesó especialmente porque creo que es una buena perspectiva para encarar el Seminario 17 es en definitiva que Lacan se va a ir sirviendo de todas estas referencias, pero para entrar a la cuestión del discurso desde una perspectiva estrictamente analítica. Me parece que es importante captar o producir ese salto. Si hay un tema, un núcleo, una cantidad de conceptos que por ahí se nos pueden escurrir rápido a otras zonas del saber, son estas cuestiones alrededor de los discursos.

Entonces me parece una buena propuesta no perder de vista el punto de peso en Lacan, que es ceñir una vez más la experiencia propiamente analítica. Es decir, en todo caso se irá sirviendo de estas referencias, pero va a ser un uso estrictamente analítico del discurso, y allí radica su originalidad.

Entonces yo quisiera hoy avanzar en esa dirección; apoyarnos especialmente en la pendiente que nos lleva hacia la experiencia analítica en particular. Lacan lo explicita en la segunda clase. Lo dice así, que se va a referir esencialmente al *acto analítico*. Es decir que si recurre a los discursos –más allá del contexto histórico y del uso de la noción de “*discurso*” en la cultura del momento– va a ser esencialmente para situar de otro

modo, de un modo novedoso, el acto analítico. Incluso aclara que no lo va a tomar como en el Seminario 15 (que trabajamos aquí mismo en el 2013) donde aparece la institución del acto analítico hacia el final del análisis, sino más bien lo irá tomando por el lado de las intervenciones del analista. Esto lo trabaja en la segunda clase y ya permite orientar el asunto que se recorrerá a lo largo del seminario.

En ese sentido me gustaba percibir el vaivén entre todas las zonas desde donde se intenta usar la noción de discurso, pero para volver, en definitiva, a lo más elemental de la experiencia analítica, de nuestro acto analítico y de nuestra intervención. *No irnos demasiado de esa cotidianeidad de nuestra práctica*, esa es un poco la propuesta de hoy.

En ese sentido, encontré como punto de partida en *El saber del psicoanalista*, otro de los textos que comentamos, una frase interesante que indica el modo en que ha planteado las cosas a la altura del Seminario 17. Dice así:

“Si hace unos dos años llegué, en la vía que intento trazar, a articular lo que concierne a los cuatro discursos, no es a discursos históricos, ni a la mitología, se trata de discursos que constituyen ahí, de manera tangible, algo de real. Esa relación de frontera entre lo simbólico y lo real; ahí vivimos.”

Destaco ese pase de manos que produce Lacan, el asunto no es ni los datos históricos, ni la mitología sino la vía en la cual un discurso puede ceñir un real. Y en particular queda planteado cuál es el

real propiamente analítico. ¿De qué real se trata en el real de la experiencia analítica? En el real que se juega a nivel de nuestro acto, de nuestras intervenciones cotidianas. Esa es la dirección que va a ir tomando el seminario.

Entonces ya en el campo propiamente analítico, nos apoyamos en esas referencias freudianas que son antecedentes de la teoría del lazo social. Gabriel fue delineando algunas, las recuerdo mínimamente. Una era *Análisis terminable e interminable*, donde encontramos por qué Lacan reduce el asunto a cuatro discursos, a partir de los imposibles freudianos: educar, gobernar, psicoanalizar. Después estaba la referencia a *Psicología de las masas, Tótem y tabú, Moisés y la religión monoteísta*. Y agregaría hoy *El chiste y su relación con lo inconsciente*, otro de los textos freudianos que me parece que se pueden aprovechar para encontrar antecedentes jugosos de la teoría del lazo social y en particular del tipo de lazo que nos interesa a nosotros los analistas, el que se produce a nivel del chiste, y de las otras manifestaciones de la psicopatología de la vida cotidiana. Donde se produce un lazo muy especial, una comunicación peculiar. Donde algo se dice sin querer, o sin calcular, *se dice*, es dicho, más allá del capricho del autor, del hablante. Un poco es esa la dirección, el sesgo que me interesa tomar.

Paso entonces a la lectura de las dos primeras clases del Seminario. Lo primero que me llamó la atención es la anécdota con la que arranca Lacan. Vieron que él toma una anécdota en primera persona. Dice que seguramente está ahí presente la persona que unos días antes lo detiene en la calle y lo inquiriere:

-¿Es usted el Dr. Lacan?

-Sí -le responde él-. ¿Por qué?

-¿Va a retomar su seminario?

-Pues sí, pronto.

-¿Dónde?

Y él, se ve un poco harto de las preguntas insistentes, le responde de mal tono:

-Ya se enterará.

El tipo sin decir palabra se va rápido en su moto y lo deja a Lacan con la palabra en la boca y con remordimiento. De allí que le pide disculpas, por si se encuentra en el auditorio.

Entonces inicia el Seminario contando curiosamente esta anécdota. Sorprendente. Pidiendo disculpas porque evidentemente fue objeto de un exabrupto. Y dice en tren de disculparse unas palabras que a mí me resultaron especialmente interesantes como modo de acceso al seminario. Él dice,

“En verdad es una buena ocasión para observar que en ningún caso, si nos mostramos crispados, aunque lo sea en apariencia, nunca es por un exceso cometido por otro. Siempre es porque ese exceso coincide con un exceso en uno mismo.”

Recortaría la palabra *exceso*. Me parece que introduce de lleno el problema y el tema de los discursos con esta anécdota trivial, totalmente lateral pero que resalta esta conexión entre el exceso de uno y el exceso del otro. Cómo el exceso, es decir esencialmente el campo del goce, explorado en este seminario, entra en el discurso.

Es decir que con este cuentito nos trae el tema central del asunto: ¿cómo tratar el exceso? Yo lo plantearía en esos términos ¿Cómo cada discurso trata el problema del goce? El exceso, lo que se va de las manos, lo que si no se derrocha, trae problemas.

Me parece que si hay una orientación, y que está especialmente situada en las primeras clases, es esa idea de cómo los discursos, en definitiva, tratan el exceso. Son modos de tratar el exceso. ¿Qué hacemos con el exceso de goce? ¿Qué destino tiene? ¿Hacia dónde va? Cómo la civilización se las arregla con eso incivilizado, ineducable e indomeñable que es la pulsión, en términos de Freud.

Dice en algún momento de estas clases Lacan: “el exceso hay que derrocharlo rápidamente, si no uno está en problemas”. Entonces se trata de eso. Me parece que es una buena manera de introducir el asunto. No por cualquier lado, si no por una anécdota. Me parece que tampoco es un detalle menor. Es un tipo de saber muy particular la anécdota. Freud nos enseñó a reconocer en lo anecdótico el punto central, nodal. Eso que el analizante deja siempre al costado, que seguramente no es para nada importante, es “totalmente anecdótico”, ahí seguramente está alguna pista de la verdad que se está jugando.

Entonces en ese sentido me gustaba cómo tanto en Lacan como en Freud encontramos este uso de la anécdota como un tipo de saber bastante particular. Me da la impresión de que realmente es lo que se cuece en un análisis, cómo cada uno se las va arreglando con eso que siempre se presenta como un poco de más o un poco de menos, o demasiado o dema-

siado poco. El campo del goce siempre se manifiesta así. En todo caso el análisis es un modo de ir haciendo con eso, de hacer entrar algo de eso en un discurso, el analítico, en determinados lugares, no de cualquier modo. Es un tipo de tratamiento del goce. Se trata entonces de ir siguiendo esta dialéctica que es la que él ensaya en estas dos clases: la dialéctica entre el saber y el goce. Así lo llama: la imbricación entre el saber y el goce. Subrayo esos dos elementos como los que van ordenando el despliegue de las clases, en donde por supuesto va diciendo una cantidad de cosas y de diversas maneras.

Diversas líneas pero que van mostrando declinaciones del saber. Va dando distintas versiones del saber: el saber teórico, el saber articulado, el saber-hacer, el saber animal... Me parece que son todos modos de ir acercándose a cómo el analista entiende la relación entre el saber y el goce. Qué se juega en la posición del analizante y qué se juega en la posición del analista, en ese sentido.

Me da la impresión que esta referencia del discurso es un modo novedoso de tratar esa relación entre saber y goce, entre hacer del exceso, del plus-de-gozar, un modo de interrogarnos la relación de lo que se pierde como goce y cómo eso se recupera. Ya no en función de la micro o macroeconomía de Marx con la plusvalía, sino en relación a la toma de la palabra en el análisis. Por ejemplo qué de lo que se renuncia en términos de goce obtiene su recuperación a partir de un tratamiento por la vía del saber. Me parece que ese es un poco el marco en el que él va abordando los distintos temas, que son muchos, en estas primeras

dos clases. Entonces yo lo iría situando en esa relación, al mismo tiempo distinción, entre el campo del saber y el campo del goce.

Gabriel la vez pasada hizo hincapié en el límite del saber, en la frontera, él usaba la metáfora de la línea entre la arena del saber y el mar del goce. Cómo el asunto eran las posibles, no transgresiones –siguiendo a Lacan– sino movimientos o pases de un lugar a otro, escabulléndose por algún lado, por algún pequeño objetito, entre un campo y el otro.

En este sentido me parece que hay una referencia muy fuerte en la página 13 (primera clase), él dice:

“Pero precisamente aquí el término goce nos permite mostrar el punto de inserción del aparato. Obrando así, nos alejamos de lo que se refiere genuinamente al saber, de lo que puede reconocerse como saber, para remitirnos a sus límites, a su campo, con el que la palabra de Freud osa enfrentarse.”

Ahí condensa muy bien una distinción, que no es tan fácil de pescar, entre el saber y el reconocimiento del saber o, un término más freudiano, el *esclarecimiento* del saber. Es decir que una cosa es una cierta dimensión del saber como trabajo, como una cierta mecánica incluso, una cierta articulación, y otra cosa es el *esclarecimiento* de ese saber, que eso pueda ser reconocible. Me gustó esta expresión: “con el que la palabra de Freud osa enfrentarse”. Es decir que la osadía de Freud es esa, enfrentarse a los límites del saber, a lo que el saber no llega fácilmente, a algo del mar del goce, aunque no sea sin duda de manera directa y bruta. La

osadía de Freud es esa: pese al límite, enfrentarse a esa imbricación entre el saber y el goce, aunque sea difícil de ubicarlo y difícil de hacerlo transmisible.

Hace bastantes referencias en este seminario, por ejemplo, a la *episteme*, es decir, cuando un saber es transmisible. Me gustó cómo hace la referencia etimológica a la *episteme* de encontrar el lugar, el buen lugar, desde dónde producir algo, desde dónde decir algo. Porque va bien con la idea que él viene trabajando: que el asunto no es tanto el saber en términos de conocimiento, de representación, sino desde dónde uno se ubica respecto del saber. Creo que esa es una de las referencias interesantes no sólo para la práctica clínica como analista, sino también para la transmisión del psicoanálisis no tanto de los conceptos en sí sino desde dónde, desde qué lugar.

Efectivamente uno lo lee a Lacan y reconoce muy bien esa posición de Freud, esa osadía de pese a toparse con el límite del saber, él insiste de algún modo para poder esclarecer algo de eso. Subrayo entonces que es la palabra de Freud, no sólo la teoría psicoanalítica, sino que es, yo diría, el decir freudiano lo que se juega ahí, lo que permite que algo de eso siga siendo transmisible para nosotros. Hay un decir que encarna y que es un decir osado, diría yo. Es un decir que se anima a afrontar el límite entre el saber y el goce, esa frontera difícil de cernir. Entonces me parece que esa era un poco la posición de Lacan: no perder de vista ese decir freudiano determinante que se las ve con ese saber tan particular que es el saber inconsciente.

El paso siguiente de Lacan es retomar esta historia del *Trieb*. Es el paso inmediato que da en la clase. Pero

lo que yo noté es una maniobra nueva que hace Lacan, porque Lacan ha señalado infinidad de veces la barbaridad de traducir *Trieb* por *instinto*, los problemas en los que entraron los psicoanalistas que se desviaron por entender mal la cuestión del *Trieb* freudiano, etc. Pero esta vez, miren cómo lo dice, creo que es también un modo en acto de recuperar la pérdida, de hacer un uso de lo que se pierde –por lo menos así lo entiendo yo y por eso se los quería comentar:

“Nótese la ambigüedad que ha adquirido en la estupidéz psicoanalítica la palabra *Trieb*. No valdría precipitarse a traducirla demasiado de prisa por *instinto*, pero después de todo, estos deslizamientos no se producen sin razón y aunque hace mucho tiempo insistimos en el carácter aberrante de esa traducción, aun así estamos en nuestro derecho si sacamos algún provecho de ello.”

Es decir, pese a ser algo aberrante, pese a ser algo tan criticado por él mismo, pese a que esa traducción hizo perder una cantidad de cosas, aun así le sacamos un provecho. Ese es el movimiento que él señala. ¿Cuál es el provecho que le saca? Varios. Voy sacando los que me parecen centrales y los que yo pude asir.

Uno, por ejemplo, es que la noción de instinto rápidamente nos lleva al campo del saber. El instinto supone un saber, un saber que uno no sabe, un saber automático, de la naturaleza. En definitiva, es un saber, en términos del más común de los sentidos. Sólo que es un saber que no se explica, que no entra en una especie de *episteme*, no entra en una *doxa*, y sin

embargo es un saber. Entonces fíjense como ya, en el modo como él va haciendo estas mismas referencias da un uso nuevo. Lo que se pierde en la traducción, él lo aprovecha para marcar lo que quiere indicar, que es, insisto, esta imbricación entre el saber y el goce. Entra por ahí.

Ya no se preocupa tanto por marcar el carácter aberrante de la traducción, sino más bien, usarla a su favor. “La idea de instinto es la idea de un saber”. Y de allí sí incluso distinguir dos tipos de saber, ese supuesto saber que es el instinto (pero sólo desde la perspectiva humana, hablante) y el saber que introduce el primerísimo encuentro del viviente con el significante. Ya allí hay otro tipo de saber.

Por supuesto, al mismo tiempo que dice esto, dice: De ninguna manera el *Trieb* freudiano se reduce a la noción de instinto y naturaleza, todo lo contrario, sino que lo va a ir llevando –con Freud– hacia la noción central de pulsión de muerte. Ese es el deslizamiento que él hace: Del *Trieb* a la pulsión de muerte. Cómo lo introduce, me parece genial: “la pulsión de muerte no se inventa observando el comportamiento de la gente”. La pulsión de muerte es un efecto de la experiencia inaugurada por Freud. La pulsión de muerte ya es un encuentro que se produce a partir del desarrollo de una experiencia, la experiencia analítica. Es decir que la pulsión de muerte es esencialmente un hecho de discurso, no se ve en el comportamiento de la gente. Agregó no es sociología, no es observación de conductas. No vamos a hablar de discurso a nivel sociológico. Lo social es para nosotros la constitución misma del ser hablante. El sujeto se constituye en el

Otro, por lo que se ve lo falso de esa oposición entre lo social y el psicoanálisis. No va por ahí la cosa. En todo caso, se encuentra Freud con la pulsión de muerte una vez que ha podido instaurar el discurso analítico, una vez que ha podido desarrollar, desplegar la experiencia analítica. Recién en camino de ese discurso se topa con el límite de la pulsión de muerte, que al mismo tiempo es efecto del mismo.

Me parece bien interesante ese modo en que él lleva la cuestión de la pulsión de muerte al campo del discurso, y particularmente del discurso analítico. Y redobla la apuesta. Muy provocativo, dice así: “La pulsión de muerte la tenemos aquí. La tenemos cuando se produce algo entre ustedes y nosotros”. De nuevo, fíjense que es el mismo movimiento, entre el discurso analítico y el decir. Lo que se produce en acto, en eso que pasa-entre, en un encuentro, en un diálogo. La pulsión de muerte es entonces un hecho de discurso y se vislumbra en la contingencia de un decir, que al mismo tiempo vincula, liga y muestra el límite de lo que se liga.

¿A qué me refiero con el “decir”? Vieron que hay personas que dicen cosas muy diferentes, muy contradictorias, opuestas y sin embargo hay una comunidad de decir. No es el qué dice uno, sino el desde dónde, lo que se infiere, lo que está implicado en los dichos. A eso me refiero con el decir. No lo que textualmente uno dice, sino lo que se deduce, que se va infiriendo de los actos, de los dichos, de lo que está implicado, en definitiva, en la serie de dichos. Eso es lo que va situando, entiendo yo, la posibilidad de un discurso, el decir ahí fundando un discurso, el decir de Freud

instituye el discurso analítico, al mismo tiempo participa del discurso, pero de ese modo tan particular, que es interior y exterior al mismo tiempo.

Entonces Lacan apunta a cómo esa osadía de la palabra de Freud es enfrentarse al tope del saber. El decir freudiano avanza aún con la dimensión de imposibilidad que supone la pulsión de muerte. Sigo entonces con esta referencia, que la retoma Lacan en el apartado 3, donde ya lo dice directamente: “Esta tendencia a volver a lo inanimado se hace presente en la experiencia analítica que es una experiencia de discurso”. El asunto me parece que es cómo Freud se las fue arreglando con ese encuentro, con eso que hace límite al discurso, con lo que es más bien lo que rompe el lazo, lo que fractura el discurso, cómo él se fue encontrando en la misma experiencia analítica con lo que hacía tope, con lo que hacía trabarse, quedarse ahí, lo que no permitía ya el lazo, sino todo lo contrario.

Me parece que el punto es ese. Cómo la experiencia analítica supone la osadía de introducir o darle un cierto lugar en el discurso justamente a lo que no entra en discurso, a lo que rompe, a lo que fractura, a lo que hace discontinuidad, a lo que perturba el lazo. Entonces así como al comienzo ubicaba el nombre de *exceso* para situar eso, ahora ubicaría este otro nombre en el que repara Lacan, *pulsión de muerte*. Es otro modo de pensar la ruptura del lazo, lo que no hace lazo, lo que más bien nos lleva a lo inanimado, al punto de Nirvana, siguiéndolo a Freud, al punto cero. Sin embargo el discurso analítico, osadamente, no retrocede ante eso. Intenta, a sabiendas de esos

puntos de límite, de esos puntos con la clave freudiana de la castración. Esencialmente, me parece que es lo que Gabriel subrayaba la vez pasada como “la mediación de lo imposible” que está implicada en todo discurso. Es decir que el discurso está sostenido en un imposible, y el analista acoge justamente las manifestaciones de esos los puntos de obstáculo, de límite, lo que de cada sujeto no se acomoda al discurso, lo que no entra en el lazo y que sin embargo es en definitiva lo que asegura la posibilidad de un discurso. Me parece que un análisis se apoya en la dimensión de imposibilidad para producir un lazo posible, siempre un poco contingente, siempre un poco amenazado de romperse, de obstaculizarse, pero como una apuesta a hacer un lazo aún a sabiendas de eso imposible.

Por eso me la impresión que tanto esta anécdota inicial que pone en el centro el exceso, el exceso de goce, como las referencias a lo mortífero de la pulsión, van indicando esa osadía de Freud, de aun así reintroducir un discurso posible, un lazo posible.

La otra referencia que aparece a renglón siguiente (la estuvimos trabajando bastante) es la del saber ancestral. Una vez planteada esta imbricación entre saber y goce, aparece esta otra indicación hacia Freud. Diría lo mismo que con la cuestión de los conceptos. Me parece que es bien interesante especialmente cómo ese saber ancestral se va transmitiendo, cómo se va transfiriendo algo de este saber ancestral. No es que empezamos de cero, como veníamos diciendo. Pero una vez más me parece que no es para nada lo mismo cómo nos llega ese saber ancestral a cada uno. Eso también depende del decir, del decir de otro que

liga ese saber ancestral para cada sujeto, un decir que permita ligar algo de ese saber ancestral a cada uno, que empieza –digamos– desde cero. También ahí me parecía importante articularlo con esa referencia al decir que liga.

Finalmente, el recorrido por todas estas primeras reflexiones sobre las primeras dos clases permite entender mejor la idea que plantea Lacan y pondrá a prueba: que hay una relación primaria del saber con el goce.

El otro acceso a captar esa relación primaria entre el saber y el goce está apenas sugerido en esa suerte de digresión de Lacan que es el apartado 2. Me refiero a la cuestión del chiste. Lacan recuerda como al pasar el Seminario 5. También me parece un buen lugar en Freud para tratar de situar esta relación entre el saber y el goce de un modo particular, de un modo que nos interesa a nosotros como analistas. El modo en que Freud se las tiene que ver con esa parcialidad del saber, con ese saber siempre huidizo, fragmentado, difícil de asir, de captar. Por supuesto, se puede pensar en las distintas formaciones del inconsciente. En todas, diría, yo. Pero en el chiste, especialmente en su texto *El chiste y su relación con el inconsciente*, se puede ver un Freud que distingue al chiste como la más social de las formaciones del inconsciente. Especialmente me refiero al capítulo 5, donde él ubica directamente el chiste como proceso social. Así lo nombra.

También hay una cantidad de referencias económicas, ese es el terreno en el que trabaja Freud en este texto, la economía (a diferencia de otros donde lo que prima es la termodinámica por ejemplo: la

homeostasis etcétera). Aquí el campo de fondo es la economía (lo que lo vuelve especialmente afín al Seminario 17 entiendo). Habla del *trabajo* del chiste, de la *producción*, del *gasto* y el *ahorro*... Es decir, ubica los modos tan particulares en que el chiste logra, justamente, hacer un uso del saber que incluye esencialmente goce.

Veamos algunos puntos del texto que sitúan la cuestión. Tomo una referencia en la página 171 donde hace una distinción entre el sueño y el chiste. Dice que el chiste es eminentemente social, a diferencia del sueño, que es completamente asocial. Dice:

“El chiste, en cambio, es la más social de todas las operaciones anímicas que tienen por meta una ganancia de placer. Con frecuencia necesita de terceros y demanda la participación de otro. El sueño es siempre un deseo, aunque vuelto irreconocible. El chiste, en cambio, es un juego desarrollado.”

En ese sentido, me parecía que se podía distinguir eso asocial del sueño, de este otro modo de trabajo del chiste, en términos siempre de la relación entre el saber y el goce, como un tratamiento distinto del goce que hay en el chiste y que necesita, en principio, hacer lazo, necesita de un otro, de un tercero. Todas las referencias de Freud ahí se podrían tomar en relación al oyente, al lugar de la tercera persona. Es un modo en donde se establece esa relación entre el goce, entre esas fuentes, incluso infantiles, de las que se vale el chiste, este “juego desarrollado”; y que entra en conexión con otros, entra en un vínculo.

Es decir, se obtiene cierta ganancia a partir de una renuncia. Vuelvo a la lógica del inicio, entre la pérdida, el exceso y el plus. Es decir, aquella renuncia al goce infantil se recupera de algún modo a partir del chiste. Esa es un poco la tesis que Freud pone a trabajar en este texto, que me parece especialmente interesante para la relación para pensar el tratamiento del goce a partir de los discursos.

Otra referencia que me parecía bastante clara en este sentido, está en la página 90. Dice Freud:

“La meta inequívoca del chiste es producir placer en el oyente. Dudo mucho de que seamos capaces de emprender nada que no lleve un propósito. Cuando no necesitamos de nuestro aparato anímico para el cumplimiento de una de las satisfacciones lo dejamos que trabaje él mismo por placer. Buscamos extraer placer de su propia actividad.”

Así como Lacan va introduciendo el campo del goce en el trabajo mismo del aparato, en el trabajo mismo de ese saber que trabaja. De ese saber que, insisto, no es estrictamente homologable al esclarecimiento del saber. No es estrictamente reconocible. No es que el sujeto sabe de ese saber necesariamente. Más bien no sabe de ese saber y sin embargo, hay algo de ese funcionamiento, de ese trabajo, de ese aparato discursivo que produce placer, en términos de Freud. Extrae placer de su propia actividad.

Otra referencia interesante, que encontré de manera un poco casual, es esta idea bastante análoga a lo que vengo subrayando, en la página 92 (estoy

en la sexta Conferencia de Freud de Introducción al Psicoanálisis), donde Freud se pregunta el mismo problema, este lugar tan extraño del saber, que sitúa, por ejemplo, a partir del sueño y dice:

“El soñante dice siempre que nada sabe. En cuanto a rechazar nuestra interpretación no puede hacerlo, pues no tenemos ninguna para presentarle. Puesto que él nada sabe y nosotros nada sabemos y un tercero menos todavía, no existe perspectiva. Y bien si ustedes quieren, abandonen el intento.”

Acá viene la osadía que yo les decía. Lacan insiste en que Freud osa enfrentarse con ese problema. Dice:

“Si ustedes quieren abandonen el intento, pero si lo quieren de otro modo pueden proseguir conmigo. Yo les digo en efecto que es muy posible que el soñante a pesar de todo sepa lo que su sueño significa. Solo que no sabe que lo sabe y por eso cree que no lo sabe.”

Ahí me parece que se sitúa bien este problema de que ese saber no esté en el soñante, sólo que eso no es fácil de reconocer, no es fácil de esclarecer. Agregaría que justamente no es sin el deseo del analista que algo de eso se puede empezar a esclarecer. No es sin una intervención, no es simplemente la relación entre los discursos y el goce, entre lo que el saber produce solo, sino que la pretensión del análisis es hacer responsable al sujeto de ese saber, lo que sólo es posible en el encuentro con otro deseo bastante peculiar que es el deseo del analista. Entiendo que esto nos separa ya

de toda versión sociológica, filosófica, de los discursos y nos mete de lleno en el terreno de la experiencia analítica más elemental.

Es decir que no sólo es captar la relación entre ese saber, que no es un puro saber simbólico, sino que al mismo tiempo produce y trabaja para el goce y por el goce (“nada es sin propósitos”, lo dice Freud). Pero que al mismo tiempo, el sujeto algo de eso sabe, aun aunque no lo pueda siquiera reconocer. Entonces, en ese sentido, entiendo que el decir del analista o el decir interpretativo es un modo de introducir un esclarecimiento posible. Simplemente, si uno lo sigue a Freud a partir de la asociación libre, a partir del invitar a que alguien hable, a que se diga, a introducir la palabra en acto.

Bueno, simplemente esta referencia y termino. Lo nombro, no es que me voy a meter con esto, pero me parece interesante también como hay algo de esta modalidad propia del chiste como elemento discursivo, que Freud también la liga no sólo al juego, sino a todo representar estético. Cómo esta referencia al chiste nos permitiría abrirnos hacia cierto campo de lo sublimatorio, de la estética en términos generales. Donde evidentemente hay un tratamiento del goce, afín no a lo directo, a lo bruto, sino más bien a algo de ese *medio decir*, que introduce Lacan ya en la segunda clase de manera más clara. Donde ya él directamente explicita, no me voy a detener en esto, pero sí nombrarlo al menos, estas dos versiones del *medio decir* que son el enigma y la cita como intervenciones analíticas posibles. Simplemente como dos registros, él lo dice así, dos registros donde prevalece, donde vibra la distinción entre *dicho* y *decir*.

Para terminar, tomo uno de los ejemplos del chiste, para en definitiva ilustrar un poco los pasos que fui dando, de las clases de Lacan, por eso lo elegí. Hay muchísimos y la verdad que cada uno de los chistes que va a analizando Freud tiene su jugo para sacarle, pero yo tomo el de (seguramente lo conocen) el del salmón con mayonesa, que en realidad es una “anécdota chistosa”, no es un chiste estrictamente. Por eso me intereso más, porque es un poco como la anécdota con la que arranca Lacan, lo que una anécdota puede enseñar o puede transmitir. En la página 48, lo leo, dice así Freud:

“Un pobre se granjea veinticinco florines de un conocido suyo de buen pasar, tras protestarle largo tiempo su miseria. Ese mismo día el benefactor lo encuentra en el restaurante ante una fuente de salmón con mayonesa.”

Le saca plata y él se va a comer salmón con mayonesa. Entonces el benefactor le reprocha: “¿Cómo? ¿Usted consigue mi dinero y luego pide salmón con mayonesa? ¿Para eso ha usado mi dinero?” le pregunta el benefactor, y el inculpado le responde:

“No lo comprendo a usted. Cuando no tengo dinero, no puedo comer salmón con mayonesa. Cuando tengo dinero, ¿no me está permitido comer salmón con mayonesa? Entonces, ¿cuándo comería yo salmón con mayonesa?”

Esta es la anécdota. Así la ubica Freud, como una anécdota de carácter chistoso. Hay varias referencias a esta anécdota. Freud lo toma desde distintos puntos de vista. Analiza la técnica en tanto tal de este chiste, cómo hace un uso particular de lo lógico, como que desvía el sentido del reproche el inculpado y hace pasar la cosa como una especie de malentendido lógico, cuando en definitiva más allá de esa técnica lo que se produce es otra cosa. En la página 103, Freud dice que en esa pequeña anécdota chistosa lo que se ahorra el tipo es, por ejemplo, decir: “No hay nada superior al goce y no importa mucho el modo en que uno se lo procure”. Es como una enorme verdad, ¿no? Una tremenda verdad. Sólo que el chiste lo dice de otra manera, no es que lo explicita así. La expresión que el usa es que “el chiste *murmura* algo de este texto”. Es como si, justamente, hay una especie de ahorro, incluso, en términos económicos. Es, si se quiere, algo del orden del *medio decir*. No es un decir directo, es un decir de costado, es un decir alusivo, es algo que en definitiva plantea algo de esta *voz que no ahogamos*, dice Freud. Esa es la palabra que usa. La voz que la moral pretende ahogar. Es decir, que el chiste logra hacer escuchar algo de esa voz que la moral pretendería ahogar. Es un modo al mismo tiempo de establecer un lazo, de un producir un efecto en el Otro. Al mismo tiempo hace pasar algo de ese goce, que siempre, como venimos diciendo desde el inicio, entra en, hace ruido, en este caso con la moral. No es sencillo encontrar el punto, el modo en que algo del goce conecte con el Otro, con las exigencias del Otro. Otra expresión de Freud que me encantó, es

que dice, después de estas referencias de lo que el chiste murmura y la voz que la moral intenta ahogar, dice: 'Todo hombre honrado debería terminar por hacerse esa confesión'. Es decir, que lo más importante es el goce y en todo caso es un poco secundario cómo uno se lo procura. Me parece que en ese sentido sigue apostando a esa idea de introducir algo del goce en el campo del Otro, de producir ese pasaje. Esa puja entre el goce y las exigencias del Otro que todo hombre honrado deberá encarar (subrayo el "honrado" ya que es el mismo término que Lacan retoma en el Seminario 8 para ubicar la relación con el deseo, tan compleja e irreductible a cualquier visión moralista. Me parece genial esa connotación ética y no moral de la "honradez" que tanto Freud como Lacan proponen).

Bueno, tomo hasta acá así podemos abrir un poco a la conversación. No sé si querían comentar algo, preguntar...

Conversación

Intervención: Eso te pasa por darlo tan armado. Te entendimos perfectamente, le seguimos la lógica, ¿qué te vamos a preguntar?

Bueno, algo se puede preguntar, ¿cómo que no?, o comentar, o sugerir...

Intervención: Se me ocurrió algo en esto de que el concepto de goce a veces tiene cierta ambigüedad, que por un lado está en relación a la pulsión de muerte, y la

idea que en varios lugares Lacan plantea que el límite al goce sería el deseo. En otros, como en el ejemplo de la anécdota, donde Freud dice que habría que reconocer un goce (una persona honesta tendría que reconocer el goce), ahí el goce se parece más al deseo. A veces a mí me pasa esto en algunos conceptos, donde el goce está bien marcado en relación a la pulsión de muerte y a veces hay algo del goce en algunas definiciones que esta como cerca del deseo o por lo menos me pasa algo de esto. ¿Qué se te ocurre?

Sí, bueno. Me parece que sí, que el campo del goce y el campo del deseo son zonas bastantes aleaños y que así como uno puede ir complejizando la noción de saber, con su ambigüedad y con sus distintas aristas, me parece que con el goce lo mismo. No es que hay una especie de homogeneidad del goce, sino que se pueden destacar diversos aspectos del goce. El aspecto de la pulsión de muerte y lo que de eso puede tratarse con el deseo, ¿limitarse? Puede ser. Por supuesto que la noción de objeto *a* tiene esa capacidad, de acuerdo a cómo uno lo use o desde dónde uno lo use puede pensarse en relación al fantasma, pero también causando el deseo, puede pensarse como este resto que al mismo tiempo causa y permite el trabajo. Es sin duda bien amplio el campo, el uso, el modo en que uno se para respecto del goce. Para nada son excéntricos, como en algún momento estaba planteado para el mismo Lacan en el Seminario 5, el deseo excéntrico a la satisfacción... La idea es ir conectando estos dos campos. El mismo objeto, ese que es el resto, ese desecho, ese residuo también causa el deseo, es decir

que está en plena conexión. Eso diría. Pero bueno, es un tema que abarca muchísimas cosas. Tal vez el asunto sea como venimos haciendo, tomar cada uno de esos temas tan enormes desde algún punto de vista, no encararlo de manera global y completa. Por hoy nos mantenemos en ese trípode: decir, discurso y lazo social, para pensar la relación entre el goce y el deseo, porque si no se nos vuelve inabarcable. Esa es mi impresión habitualmente con esos temas tan grandes, que conviene pararse desde algún lugar para tomarlos.

Intervención: Una pregunta amplia es ¿qué quiere decir social? Porque Freud dice efectivamente que el chiste es la más social de la formación del inconsciente y yo no sé si, por ejemplo, nos serviría el chiste para pensar una modalidad de lazo social. Muchas veces el chiste es algo que puntualmente produce un efecto de enlace social momentáneo. Entonces una pregunta sería ¿con qué modalidad de lazo social, a qué modalidad de lazo social responde el chiste? Por otro lado, recordaba que cuando Lacan considera la teoría del chiste de Freud, rescata de allí el término, no goce, sino *Lustgewinn*, que es algo así como ganancia de goce, donde me parece que él deduce, por lo menos es una de las fuentes de donde él deduce el plus-de-gozar, junto con la plusvalía, es ese *Lustgewinn* freudiano que permite introducir el plus-de-gozar, que da como una especie de ya esbozo de lo que será la producción de goce en el discurso. Pero decir plus-de-gozar es justamente ya una operación sobre lo que sería el campo del goce, que puede ser mortífero, ligado a la pulsión de

muerte, en algunos casos. Es ya algo que implica una suerte de socialización, de atenuación, de mediación de alguna cosa, es una especie de recorte de lo que es el plus de gozar, de recorte dentro de lo que podría ser del orden del goce e incluso de lo que se elabora del goce mediante los medios de goce del saber, implica una suerte de recorte que le va a permitir a él conectarlo con la causa del deseo. Entonces hay allí para mí una pregunta, ¿qué es social?, ¿qué es lo que hace lazo social? y ¿a qué modalidad de lazo social respondería el chiste?, a lo mejor a más de una... ¿Es el discurso del inconsciente?, ¿es una variación de eso?, ¿una variante del discurso del amo? Y por otro lado me parece una buena manera de empezar a interrogar el campo del goce como algo que no lo elaboramos necesariamente con el 'ah el goce mortífero entonces hay que huir de eso' sino como cierta elaboración discursiva de la cosa.

Está bien, me parece que se puede abrir esa pregunta. Yo igual, tal vez no lo tomaría directamente en relación a un discurso. Me parece que es un texto muy rico para pensar varias cuestiones que Lacan, creo yo, retoma en el Seminario 17. Tal vez de nuestro trípode lo asociaría más a la cuestión del decir, de lo que el chiste tiene de contingente, de efímero. También está la cuestión de lo temporal. Por lo menos yo lo asociaría más o lo ligaría más a esa noción, lo que hace lazo del decir, lo que permite establecer un lazo en términos del decir. No lo traduciría rápidamente a la noción de discurso ni lo encajaría en un discurso mucho menos; puede participar de diversos discursos.

Intervención: Se me ocurre a partir de la pregunta de Gabriel, que Freud no deja de señalar el tema de que el chiste es para la parroquia. O sea, que en ese sentido, pone un límite. No podría ser un lazo social generalizado porque se dirige a quien pertenece a ese código. Entonces, no podríamos decir que el chiste es una forma de lazo social. Ahora si nosotros queremos decir el chiste en qué discurso se inscribiría, si es una forma de lazo social, no hay otra que en el discurso del amo, porque es el discurso del inconsciente, en el sentido de que es siempre algo que representa a un sujeto, un significante por el cual el sujeto se deja representar. Entonces en ese sentido, cualquier formación del inconsciente estaría dentro del discurso del inconsciente. ¿Se entiende? Medio estructuradito, cerradito. Y respecto de lo del goce, lo que preguntabas vos del goce, hay un texto de Colette Soler, que tuvo ocasión de presentarlo cuando ella vino, que se llama *El fin y las finalidades en el análisis*, en donde está presentado de manera bastante linda, fácil, accesible, el tema del goce, cuando se hace una pregunta sobre el final de análisis, y dice, vaciamiento del goce hacia el fin de análisis pero para permitir que advengan otros goces, que no son los goces mortíferos, que hay un campo del goce que tiene que ver con el goce vinculado al deseo, porque no hay otro motor del deseo que no sea la satisfacción misma, esa búsqueda de satisfacción.

Igual pienso que si uno va leyendo como Freud va trabajando estas cuestiones, a mí me parece que a él le interesa también la dimensión más subjetiva de quien profiere un chiste, de ese, él lo dice como

el que tiene la gracia, el *Witz*; lo va tomando desde distintos puntos. No lo tomaría estrictamente como un fenómeno, una formación del inconsciente dentro del discurso del amo, sino más bien me parece que lo que a él le va interesando es lo que un decir chistoso, lo nombraría así ahora, produce y lo que eso permite transmitir, hacer pasar, enseñar. No más que eso. No le pediría más al asunto. Seguro que no es un discurso. Creo que no entraría como tan claramente ni siquiera en el discurso del amo, me atrevería a decir. Pero bueno, a pensar...

Intervención: Algo chiquito. Me parece que el decir del analista, o por lo menos en la intervención, muchas veces tiene una estructura, una forma muy parecida a la del chiste, digo, si lo pensamos en función al discurso, un rasgo de lo que vos lo asociabas a un medio decir, o a una cosa. Creo que en ese sentido, a veces la intervención del analista o el decir del analista podría tener estructura, me parece, también para pensarlo así.

Intervención: Sí, mi comentario era también, me parece, en la misma dirección. Primero, decir algo que a mí me gusto mucho en toda la primera parte en donde fuiste haciendo un trabajo de aproximación al problema de la relación del saber con el goce. Entonces, tomando goce ahí tal vez en un sentido amplio, que después el correr del seminario va precisando y distinguiendo: el plus-de-gozar, el goce fálico, el Otro goce... Crea todo un trabajo, en ese sentido. Pero me gustó mucho cómo fuiste siguiendo ese problema como lo

va presentando Lacan, con lo que tiene de novedad también presentar las cosas así, la relación del saber con el goce. Y con respecto al chiste, yo pensaba algo parecido porque en realidad, sí, habría que decir cómo que se funda en las condiciones, digo yo, del discurso del inconsciente, pero al mismo tiempo muestra un poco su otra cara, su reverso. Por eso yo creo que sí se le puede pedir al chiste un poquito más, en este sentido, y me parece que el hecho de que Lacan haya construido el dispositivo del pase, por ejemplo, a partir de esa estructura que él reconoce y encuentra en el chiste... Además Lacan me parece que ya en el Seminario 5, en algún sentido...

Intervención: ¡Que no respondería al discurso del amo además, porque estamos fritos si el pase...!

Intervención: No, justamente. Me parece que es algo más cercano; que tampoco son cosas tan separadas el discurso del inconsciente o el discurso del amo y el discurso del analista. Uno es el reverso del otro, digamos. Pero me parece que Lacan ya en el Seminario V incluye el chiste dentro de las formaciones del inconsciente como discurso y en otro sentido es lo que se excluye un poco de eso. De hecho, si no recuerdo mal, Lacan define al chiste como un lapsus calculado que le gana de mano al inconsciente. Y entonces me parece que en ese sentido hay algo del recurso, del discurso de inconsciente pero también hay algo, yo coincido con lo que vos insistís en señalar, que si hay algo de acto, hay algo de un decir que hace acto, entonces hay algo del chiste que ataca, está en la

parroquia pero al mismo tiempo no está. Porque familiar o un ser familiar no existía antes de que se hiciera ese chiste. Entonces tiene algo compartido, por los que comparten un código, la parroquia en ese sentido, pero al mismo tiempo tiene la potencia esa de crear algún significante nuevo, dice Lacan, y en ese punto se acerca más, me parece, al decir de la interpretación, al medio decir, que a la configuración del inconsciente trabajando para el goce.

Intervención: El lapsus que se adelanta, porque también ahí hay que pescar que Freud trabaja mucho el tema del chiste y familiar lo trabaja en la técnica del chiste y *Familionär* es un lapsus.

Intervención: Es un lapsus calculado, dice Lacan. Tiene algo de lapsus que comparte con los otros lapsus, el olvido, el del fallido y tiene algo de acto, no del todo calculable, pero es de la formaciones del inconsciente lo que da un cierto modelo, me parece, de un decir que no trabaja solamente para el goce, para ese goce del saber, ese que Lacan a veces dice: “no hace falta que se sepa que se sabe para gozar de un saber”. Entonces, yo coincido con que hay algo ahí que en el chiste es un goce pero ya tratado y llevado hacia el deseo y hacia el decir. En ese sentido yo me inclinaría más hacia el discurso del analista.

Intervención: Me quedé pensando algo de lo que tocabas al inicio, cómo inicia Lacan el Seminario, lo inaugura con la anécdota, el chiste del salmón que es casi una anécdota también, y se puede hacer

un esfuerzo entre separar un poquito el chiste de la anécdota para ver de qué lado queda el saber también, esto es lo que viene en las clases siguientes en relación a los discursos, que va a empezar a formalizar los discursos establecidos. Porque habla del trabajo analizante, que a fin de cuentas el historizar es hacer un poco un anecdotario y el saber queda más del lado ahí de lo que se va revelando en el transcurso del análisis. El espectador del chiste me parece que queda un poco a la espera de que el que cuenta el chiste, que el contador, saque a luz algo del saber que te haga sorprender, pero la anécdota tiene otro estilo. Hay tipos que cuentan muy bien anécdotas y uno queda un poco tomado por eso.

Cuando Maradona estaba gordo e iba a los programas de Fantino a las dos de la mañana, uno quedaba un poco fascinado y no eran chistes. Hablaba, hablaba y uno decía: “No sé si lo está inventando... ¿Qué corno está contando?”. Entonces empezar a ubicar eso como de qué lugar del saber, porque del lado del goce parece que ahí Freud dice algo cuando resuelve esta cuestión de que se come el salmón con mayonesa. Pero el saber, ¿de qué lado queda ahí? O ¿qué va ahí? ¿Qué ubicación tiene en relación a la moral? En relación, pienso, cuando avancemos con el discurso capitalista, también: ¿De qué lado, donde se puede ubicar eso?

Intervención: Pienso que se hace referencia al chiste como una forma de lazo social porque es precisamente el chiste el que entra en el discurso al estar dirigido a otro. El chiste incluso cuando aparece y estamos solos,

lo primero que se nos ocurre es contárselo a alguien. El chiste siempre me parece que está dirigido a otro y, a diferencia, de las otras formaciones del inconsciente... (Me estoy arriesgando) Del lapsus no sabría mucho que decir ahorita, pero, por ejemplo, Freud mismo menciona al sueño como una formación del inconsciente que es el modelo, en palabras de Freud, del egoísmo narcisista, porque el sueño esta producido en nosotros y está dirigido a nosotros. El lapsus, no sé. Me parece que ahí es un poco más delicado porque no sé si el lapsus no está dirigido al Otro. De todas maneras, el lapsus y el sueño están por fuera del discurso y eso para mí hace que no sea directamente una forma de lazo social.

Intervención: Me parece que realmente se va armando algo muy interesante y muy rico con la conclusión. Retomaría a partir del concepto de parroquia. Efectivamente hay algo de que el chiste es en la parroquia, pero también el chiste tiene, o la formación del inconsciente tiene, la capacidad de reorganizar la parroquia. Porque, por ejemplo, hay una formación del inconsciente tomada por Freud, leída muchísimas veces por Lacan, que es el sueño histérico, el sueño que participa del discurso histérico, donde ya no es salmón con mayonesa sino salmón ahumado y no es alguien que se satisface sino que se insatisface, se priva. Jugando con la *in-satisfacción*, que a lo mejor implica una modalidad de satisfacción. Así me parece que Lacan postula en esa época, con lo que es la dirección de la cura, un poquito después del seminario de las formaciones del inconsciente, postula la

idea de que la histérica hasta con sus sueños, hasta con el más mínimo de sus síntomas, hasta con sus sueños comunica históricamente. Hace lazo social por ese lado, y que las demás la entienden, o los demás, los que participamos de un modo u otro del discurso histórico.

Por otro lado, me parece que habría que entonces empezar a pensar a qué le llamamos social. Vuelvo sobre la cuestión porque cuando Freud se toma el trabajo de analizar el chiste, muestra que es algo altamente estructurado. Dedicó capítulos enteros a mostrar que hay el Otro, el tercero, la distribución de funciones. Entonces, si está dirigido para la parroquia hay que ver también cómo es esa parroquia.

Por ejemplo, los chistes de judíos. Es notable que los chistes de judíos que tienen que ver con cierta cosa de la conservación, de la madre que le regala dos corbatas al hijo, el hijo que usa una sola y le dice: “¿Qué? ¿No te gusta la otra?”, algo del orden de la no pérdida, de la recuperación capitalista podemos decir, natural y eso es algo que a los judíos les gusta y los judíos, yo no soy por ahora me anticipo judío, pero tengo muchos amigos, y noto que a ellos les encantan los chistes de judíos y que se divierten con eso, es una parroquia donde se pueden hacer chistes donde se habla aparentemente de ellos. Es distinto, por ejemplo, en relación a los gallegos. Yo he hecho la experiencia de estar en Galicia y de hacer un chiste de gallegos y allá ellos de ninguna manera hacen chistes de gallegos sino que más bien te cuentan de los de Lepe, que es una localidad donde son gallegos, más gallegos que los gallegos.

Me parece que en ese sentido, efectivamente está en juego el decir, está en juego la estructura, pero estructura que hay que aprender a reconocer. Me parece que en la *Psicopatología de la vida cotidiana* hay toda una teoría freudiana del lazo social también, contrariamente a lo que decía *ahorita* el colega, que efectivamente el sueño podría no ser tan social, sin embargo se sueña para el analista, se sueña para comunicarse con el marido. Hay algo del horizonte social, o del crear un Otro que escucha una cosa que no se puede decir directamente.

Particularmente la *Psicopatología de la vida cotidiana* es, me parece, una especie de estudio de las distintas formas que tenemos de decir sin decir y a veces en los contextos más adversos. El ejemplo que hemos tomado muchas veces en el foro es el de “vayan al jardín, vayan afuera *judíos*”, en vez de *jóvenes*, que le dice el padre a los hijos para que no escuchen ese discurso anti-semita en un contexto donde no se pueden decir las cosas directamente, pero sí se puede decir a través de un lapsus, una especie de fidelidad o infidelidad que se puede propiciar en relación a las propias ideas. Un ejemplo de Tausk retomado por Freud. De manera que me parece que eso: explorar lo social, lo no social...

Sí, yo agregué directamente a los textos como *Psicología de las masas*, etc., los de *Psicopatología de la vida cotidiana* como antecedentes realmente de lo que de eso que estudio Freud tan temprano, en algún sentido, le permitió producir lazo, escuchar ahí algo que se está diciendo, que se murmura. En ese sentido sí, podríamos pensar en todas las formaciones del

inconsciente. Después hay otra expresión en el texto del humor, que ya no es el chiste, que él dice algo así como que el humor se da por mediación del superyó, como que también logra algo en relación al superyó, cuando si no, es un amo severo. También ahí habría que abrir las distintas versiones, no sólo del chiste, sino del humor en otros sentidos. Entre el decir y el discurso, lo podemos dejar ahí.

CRISTINA TORO

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 5: 15 de junio de 2015

Discurso, saber y verdad

Ética y Política del Campo Lacaniano

Discurso, saber y verdad

CRISTINA TORO

Para comenzar les diré que estuve leyendo la presentación de Carolina, y me di cuenta que tengo que volver un poco en rizo para poder avanzar, ordenarme yo, para poder ordenar lo que hoy intentaré transmitirles de la lectura de esta primera parte del seminario.

En primer lugar quiero situar algo que ya dijimos, que con la noción de discurso Lacan rompe el binario inaugurado en “Función y campo de la palabra”, el binario lenguaje-palabra. En ese entonces, la noción de estructura se refería a la estructura del lenguaje y a sus leyes. Entonces, podemos decir que ahora se aleja de la referencia estructural del lenguaje para decir que el discurso es la estructura, llegando a afirmar que lo mejor sería pensar un discurso sin palabras. O sea: pasa de la palabra al lugar desde el que ésta se profiere. La palabra sola no puede separar su efecto del discurso desde el cual se pronuncia. Se establece por así decirlo, una nueva posición del sujeto, la que es resultado de las determinaciones del discurso, aunque el deseo

necesite de la palabra dicha para esta ubicación. O sea, tomando su dimensión propia, el decir, deseo, acto, que sostiene la posición determinada en el discurso.

También el objetivo de nuestro trabajo en el espacio, recordemos que se dirige a articular las consecuencias de la introducción de la noción de discurso en relación a su incidencia en la clínica, y también de la operación analítica en tanto tal, de sus actos, de sus intervenciones. ¿Estarán siempre ubicadas en el discurso analítico las intervenciones del analista? Lo que va a ser central en relación al tema del acto, ya no como se trabajó en el Seminario XV, sino que se trata de cómo opera un analista cuando este discurso, el discurso analítico, ya está instaurado.

Por otra parte, también como ya lo comentamos, al situar sus significantes en un casillero y determinar sus relaciones con otros significantes, los discursos terminan siendo una teoría del lazo social en Lacan, ya que inscribe al sujeto en una relación. Que nos quede claro, eso sí, los discursos son un invento de Lacan. Los deduce de la experiencia del psicoanálisis. No tiene nada que ver con lo que escuchamos muchas veces, que se habla del discurso de la cultura actual, del posmodernismo, del feminismo, no. Los discursos que Lacan inventa fundan una estructura discursiva pensada desde el psicoanálisis, desde los conceptos freudianos tal como él los lee. En los discursos esta entonces, reintroducida la noción de padre, de posición femenina, de la asimetría. Entonces no nos dejemos engañar por el uso de los significantes, como por ejemplo de Hegel, ni siquiera por los de Marx, ya que Lacan los instrumentaliza para lo que él quiere

transmitir. Recuerden, aunque nombre muchos filósofos, Lacan siempre es antifilosófico. Entonces, en este seminario Lacan dice desde el vamos:

“Atención con los discursos. El discurso no es lo mismo que las palabras. Hay ciertas reglas de profunda determinación para el sujeto según su armado del vínculo social, que por otra parte para él no son tanto. Son solo cuatro. O sea, que lo que se diga, lo que se produzca y su efecto de verdad va a depender desde el discurso desde el que se enuncia.”

Destaca también que al ser una estructura formalizada, se presenta una combinatoria de significantes, letras combinadas en una determinada secuencia, pero señalando un punto en el que tocan con lo real. Esto es fundamental. Se empieza a construir la estructura desde lo que él llama el discurso fundamental. El llama ‘el discurso fundamental’ al discurso del amo.

Entonces, es importante aunque no esté graficado en el Seminario XVII, marcar este punto: que hay un punto en que esta secuencia, si bien es significativa, introduce, articula, lo real. Esta combinatoria de significantes tiene un punto imposible, que está señalado con una doble barra. ¿Por qué? Porque si todo es posible, la estructura se vuelve trivial, lo que quiere decir queda en lo simbólico puro, articulado a lo imaginario, pero no atrapa a lo real. La propuesta de Lacan es que están en juego los tres registros. O sea, no se puede quedar afuera la articulación con lo real. Esto se logra en las cuatro combinatorias que él propone y que se producen no de cualquier modo.

No volveré sobre la importancia que tiene que arranque por el discurso en el amo, cuya lógica había planteado ya en el Seminario XVI, porque la construcción de este discurso se deduce de la lógica del significante y porque creo que ya de eso hablamos lo suficiente. No del discurso del amo, sino del hecho de por qué comienza la construcción de su cuadrípodo por ahí. Solo recordemos rápidamente los lugares que se establecen:

El lugar del agente, que es el lugar que comanda el discurso, llamado después también semblante; el del Otro, definido también como el lugar del saber, la alteridad como un enjambre de significantes que es saber no sabido por nadie, saber inventado por el psicoanálisis, que tiene la característica de introducir lo pulsional, por eso también cuando hable de ese lugar va a hablar del goce del Otro. No es un saber acumulado, sino inscripto en el cuerpo. No es un saber absoluto, sino descompletado. Es un saber que en psicoanálisis se revela como lo esencial que tiene, que es un saber sobre medios de goce. Ya hablaremos después.

Después, el lugar de la verdad, que en el caso del discurso del amo es el sujeto. Fíjense que en el lugar de la verdad queda el sujeto, que está barrado y que necesita dejarse representar por el significante para poder articular la más mínima demanda y obtener así, una relación con el goce. Si lo miran en el discurso, el sujeto solo representado por un significante, puede relacionarse con el otro significante, lo que lo vemos en la experiencia clínica a partir de la demanda misma. Si alguien no se deja representar por un significante, que no puede llamar a partir de ese significante

al otro y por lo tanto no podría conseguir nada, no se enlaza a nada y que además se enlaza a una satisfacción, si lo pensamos, por ejemplo, con la primera experiencia de satisfacción, con el llanto y con la teta de la madre, etc.

El lugar del producto, o la producción, que en este caso, si vemos el discurso del amo arriba, nos da la fórmula misma del fantasma abajo. La fórmula que queda en la parte inferior, relaciona dos lugares tan distintos como son el sujeto del significante, al objeto pulsional, o para decirlo más simple, articula el sujeto al goce, que es un objeto que no está, sino que tiene que ser producido en el lugar de la producción. Porque esta relación supone un vínculo, supone lazo social, supone tener un significante que lo represente, que se dedica a un Otro, que le supone saber, y ya nos vamos acercando a la noción que él va a trabajar después particularmente, al saber como medio de goce. Se dan cuenta que estamos absolutamente en el campo psicoanalítico, es decir, porque estamos hablando de un saber no sabido, saber de medio de goce, eso en otro discurso no corre.

Tiene que ser un significante porque no se trata de un saber puntual, hay un saber en el instinto. Trabajamos la vez pasada cómo Lacan recoge ahora en sus primeras clases, para articular y argumentar con el tema del saber, de lo que ya habló un poco de ello Carolina la vez pasada, cuando situó muy bien que de lo que se va a tratar en primer lugar es de poner la noción de saber en el banquillo.

Lacan está hablando del saber inconsciente, el saber que inventa el psicoanálisis, que no habrá que

confundir con el discurso universitario, cuyo anclaje no es de superación del discurso del amo, sino de articularse plenamente en la nueva forma del discurso del amo. En este caso, como discurso universitario. No se necesita para el semblante el discurso universitario, que se haya constituido un saber total. Es que cuando comanda el S_2 no se necesita que se haya constituido un saber total, sino que el tema crucial para entender bien lo que es el discurso universitario, es que se trata de *todo*; *todo* se trata del saber. Lacan dice que se trata del 'hueso de la nueva tiranía', cuando está el saber en ese lugar de agente. Los términos de Lacan son fuertes, en la manera en que lo enuncia no deja lugar a ninguna ilusión. Se ve bien en lo decisivo de estos párrafos: "ninguna ilusión de que se trate de un progreso, sino que se trata de una nueva tiranía, la tiranía del saber". Más bien, en el discurso universitario, el esclavo antiguo queda instituido ahora por este tipo de nuevo esclavo, que ha sido indicado en toda la modernidad y que está en la producción como un objeto, su posición es de objeto, porque fíjense, la relación que tiene el discurso universitario es que en ese lugar de *a* esta ubicado justamente el Otro, el Otro es un objeto. Pero cuando dice estos comentarios respecto del lugar de los estudiantes, eso lo tenemos después, cuando en las conversaciones de las escaleras del panteón, etc., cuando les dice que están buscando un nuevo amo, los estudiantes son objeto *a* en este tipo de producción. Dice textualmente: 'El signo de la verdad, que ahora va a estar en otra parte, lo tienen que producir estos nuevos esclavos. En el discurso del amo la terminología hegeliana lo hace claro al lugar.

Aquí en el discurso universitario se hace más opaco'. Porque en la primera es muy claro; amo esclavo, es medio unívoco. En el discurso universitario se hace más opaco, pero es lo que Lacan sitúa y que queda ejemplificado en esto que les decía, cuando se dirige los estudiantes.

En el discurso universitario como resultado del giro, fue a parar algo que hay producir, y que lo que tiene que producir éste, que es el que trabaja acá, el nuevo esclavo con su saber, produce objeto *a*. Ahora este esclavo, que *es* objeto *a*, tiene que producir (en el lugar de la producción en el discurso universitario, como ustedes verán, está el sujeto barrado) la división subjetiva, es el signo de la verdad, que haga signo de sus síntomas. Entonces, podríamos decir que ahí, en ese lugar de lo que va a producir, en el lugar de la producción en el discurso universitario, lo que podemos ubicar es que aparecen todos los síntomas. Esta división subjetiva muy nueva, porque no es la de que "el significante representa para otro significante...", que es la clásica del discurso del amo. Acá el que está en el lugar del otrora esclavo, no tiene significante que lo represente como sujeto en este nuevo discurso, pero no hay más sujeto que tenga un significante que lo represente como sujeto cuando se está en el lugar del amo. Entonces menciona Lacan que no le va a venir de un significante, sino que le va a venir de un lugar de objeto y entonces él mismo lo que tiene que hacer es producir la división subjetiva. El discurso histórico tiene de agente mismo a la división subjetiva. Es un discurso en el que se entra por la división subjetiva, es la posición necesaria para analizarse.

Nadie puede analizarse ni como amo, ni como universitario, ni como analista. Esto es lo decisivo, porque ¿cuál es el Otro para el psicoanalista en el dispositivo analítico? El único Otro que hay para el analista es este sujeto colocado en el discurso histérico. Entonces, el *partenaire* digamos, el analizante como *partenaire* del analista. Esto que yo lo leí en alguna parte, no sé si en Lacan o en Gabriel, que nadie va a analizarse como padre; todos vamos desde otro lugar. En el mismo párrafo Lacan caracteriza el lado psicoanalizante y el lado psicoanalista, y viene a decir: “Caracterizamos un discurso si nos centramos en lo que es su dominante”. Porque “comanda” es una palabra mía, él habla de dominante, la dominante es el agente. Es como si dijéramos: “Vamos a estudiar este discurso pero desde el punto de vista de la casilla dominante, o sea, la posición del analista”. Dice: “Está el discurso del analista y esto no se confunde con el discurso analizante, con el discurso que efectivamente se tiene en la experiencia analítica. El problema es que en esa modalidad errática que tiene Lacan, que también ya nombró Caro la vez pasada, como lo señaló, porque él va diciendo: “y me parece, y entonces, y ahora, y me parece” y uno ve que tiene como cierto movimiento; se lo ve a Lacan ahí construyendo.

No terminó de decir mucho sobre el discurso analítico, cuando entonces vuelve a hablar sobre el discurso histérico. El analista que está en la posición del discurso del analista, su dominante, que define la posición, es el objeto a. El discurso del analista le da una vuelta a la posición histérica, porque la pone a trabajar a ella o al analizante, al que está en el lugar de

agente en el discurso histérico. El analista no produce ningún saber, este saber es el que produce el analizante y se produce solamente a partir, justamente, de que el agente es la división, ya que no hay entrada en análisis si no es por la división subjetiva. Desde la posición dominante del analista, el partenaire es la división subjetiva. Eso es histerificación del discurso desde el discurso analítico. O sea, que la posición del analista es promover como agente la histerificación del discurso. Eso ya todos lo tienen claro, que no se trata de histeria como entidad clínica, sino una histerificación del discurso. Podríamos decir que en el discurso histérico, el estatuto del saber esta comandado por el síntoma mismo.

El discurso histérico no es una creación del psicoanálisis como tal. Como discurso, esto es lo que hablo Gabriel en algún momento, tiene fecha histórica, tanto el discurso del amo, el discurso histérico también, porque lo que se va deduciendo de la lectura del Seminario de Lacan, es que desde que hubo amo hubo discurso histérico. A veces Lacan piensa que el síntoma histérico fue previo y que la histeria fabricó al amo. En otras dice que es porque se armó el discurso del amo, es que las mujeres empezaron a ponerse histéricas. Recuerden que tenemos siempre la referencia de Lacan de que esto está situado como históricamente, es decir que detrás de esto no sabemos, hay que suponerlo, no se puede decir tampoco que las mujeres fueron siempre histéricas. Eso es dentro de una cultura occidental judeocristiana, no sabemos en otras culturas, o griegas, etc. El privilegio de este discurso (que por un lado podemos decir que no

sirve para nada, porque el discurso del amo define una producción, el trabajo, la producción de todos los bienes, el objeto *a*) es que el vínculo social acá no está en relación a los fines de la producción, del trabajo (del discurso histérico estoy hablando) sino de la pura sexualidad, es decir vinculado al tema de las relaciones sexuales y sus malos entendidos. Como dice Lacan, eso arma un discurso, porque la histérica fue a Freud a quejarse de esto.

Estos párrafos ilustran respecto a cómo Lacan refiere el discurso histérico a la cuestión de la relación sexual. Está dicho ahí todo el tiempo en esto que comenta Lacan, es el malentendido mismo. En ese mal entendido que él destaca, es que el significante no está hecho para ningún uso que le diese posibilidad de armar la relación sexual. Así que eso no lo podemos decir de los otros discursos. Sólo del histérico decimos esto entonces, que tiene este privilegio, es el único discurso que alude, se engancha, refiere, a lo imposible de la relación sexual. Hasta acá se arma más o menos un orden completo: el saber en el discurso del amo; cuando el efecto de la cultura empieza a rodear al amo, el discurso universitario; la histérica haciéndose agente del saber no sabido y como efecto del cierre del discurso histérico que va a revelar lo que viene trabajado también en detalle más adelante, la castración del amo. Por eso ahí un poco ironiza, se burla, se ríe Lacan, cuando se refiere a que sería prometedor hacer una investigación sobre el efecto de la histeria en los amos y el papel de la filosofía en ello, que lo puso a trabajar, a estudiar, etc. Porque ella dice: “así no, así no es,

así no quería, no se...” y se divide, y su división la dirige al amo. Y lo interesante es que con eso hace un vínculo social y el amo entonces, frente a esto no puede sino ahora interesarse en el saber y ahora a partir de eso, con su impotencia, surgen los tres mil ochocientos cincuenta mil saberes con los que cree que va a dar una respuesta a la pregunta que le dirige la histeria. El enganche con el discurso histérico él lo piensa a nivel del sujeto primero. Es esto el lugar del objeto oculto y del lado de la posición histérica, lo que comenta como el supremo valor que es la histérica misma y que todo este saber le interesa en tanto fuese un saber sobre ella, en lo que siempre va a quedar por lo demás incompletado cualquier saber. Justamente la histérica pregunta por lo que no tiene respuesta. No que le interesa un hombre para que produzca matemáticas, filosofía, arquitectura. Le interesa un hombre que produzca un saber que la tenga a ella como causa. Y acá tengo una cita textual de la parte de debajo de la página 35 y dice “de qué manera será preciso que reserve esto para las próximas charlas”, dice. “Porque el analista va ahí abajo bajo la forma de objeto a”. No nos dice más, porque él empieza a abrir estas cuestiones. Y pasa a comentar qué es lo que pasa con el saber en el análisis. Así es que ahí nos recuerda: ojo que esta el saber como función del discurso del amo, el saber del lado del esclavo. Después esta este cambio último que es el paso del saber al poder del discurso universitario. Y hay que ver dónde está el saber en el discurso analítico, porque no se trata del mismo saber. Entonces lo que define la característica del

saber en psicoanálisis es muy simple. No me acuerdo la página, pero dice: “Es el discurso donde el saber está en el lugar de la verdad”.

Debo estar en la página 36... Eso es lo que él fue despejando de a poco. Las letras rotan para dar lugar... si miran el discurso analítico, van a ver que el saber está en el lugar de la verdad. Eso es lo que él fue despejando de a poco. Las letras rotan para dar lugar a los cuatro discursos. Pero los lugares que son cuatro, son fijos: son el agente, el Otro, la verdad, la producción. Ahí, en la página 36, van a ver que él va a citar a Hegel y yo pienso que la referencia a Hegel es porque él hizo de su dialéctica histórica una relación entre el saber y la verdad. Él intento esto, no desde el psicoanálisis, porque los momentos mismos de la transformación histórica en Hegel están pensados como emergencia de la verdad, que no se realiza plenamente y que no se llega a saber definitivamente. Esto engendra una contradicción respecto a un momento ya dado. La contradicción de la antítesis hace surgir la verdad no sabida de la tesis y en la síntesis se logra hacer de esa verdad, saber. Es el movimiento mismo de la dialéctica. Si vuelve a haber otro movimiento es porque vuelve a parecer una verdad no sabida que sólo se logra saber según un avance histórico en una dialéctica histórica. Por eso la referencia que dice: “En el análisis el saber está en el lugar donde Hegel pensó que era un lugar esencial para entender el movimiento histórico’. Pero no sin hacer la crítica inmediatamente sobre Hegel y por eso habla del saber absoluto. En Hegel llega un momento en el cual ya no hay más verdades posibles porque se ha llegado al saber absoluto. En ese

momento, no va a haber más contradicciones, etc. Es un tema que apareció hace un tiempo, que se puso muy de moda, que iba a ser el fin de la historia.

Ahí hay una cosa muy graciosa, por lo menos para mí, porque lo llama 'el más sublime de los históricos', que no es la primera impresión que nos da cuando leemos a Hegel, de que sea el más sublime de los históricos. Dice que leyendo la fenomenológica del espíritu él llega a la conclusión que es el más sublime de los históricos. Entiendo que lo llama así, por la idea misma de la dialéctica. Es el que inventa que el detalle, lo contradictorio, lo que aparece de la antítesis, es lo que empuja constantemente a los amos a producir saber. Un saber que sintetice, un saber que resuelva las contradicciones y que en esto se transforma. Aparte está el tema del saber absoluto final. Toda la lógica de Hegel está hecho de ese modo, con un todo que se cierra y el todo que se exceptúa. Pero es la excepción lo que engendra el movimiento por el cual se vuelve a armar la dialéctica, se vuelve a crear un todo que tiene producción de un nuevo saber, para volver a dar cuenta de eso que se representaba como antitético. Y así lo va planteando Hegel, no sé si ustedes lo saben, en una historia que recorre desde la época griega hasta Napoleón. Aunque como él lo aclara acá, Hegel mostró ese desarrollo siguiendo especialmente el saber, es decir lo que es la transformación histórica de las escuelas filosóficas. La complejidad, una novedad que es bastante compleja, no es que él enfatice tanto el error de que creía que había al final de una serie dialéctica, por fin un saber que agote la verdad como saber absoluto.

Muchas veces Lacan ha criticado eso porque lo que él dice es que siempre habrá una hiancia entre el saber y la verdad. Y acá enfatiza no solo la parte significativa de esta cuestión, de la hiancia entre el saber y la verdad, sino que también está pensando que si llegamos a la conclusión de que hay un saber absoluto, eso también supondría una anulación del goce. Por eso es que va a aparecer respecto del término saber, dos referencias: verdad y goce. No va a ser sólo la relación a todo el saber, sino también qué vínculo tiene el saber con el goce, de la cual la del saber en relación con el goce es completamente nueva. Es decir, la hemos visto aparecer en este Seminario, el saber como medio del goce, el capítulo siguiente inclusive va a tomar ese título: “El saber, medio de goce”. Pero Lacan siempre criticó esa idea, en el sentido estricto de la imposibilidad de hacer de la verdad un saber total, el aspecto de un todo cerrado que tiene esa idea. Pero además, esto no se confirma en Freud y en psicoanálisis. Freud había llegado colocando el saber en el lugar de la verdad a “siempre habrá una cosa nueva, un cordón umbilical, siempre habrá una posibilidad de que aparezca un nuevo material”, es decir, algo inagotable. Ese es el problema de este casillero, el del saber en el lugar de la verdad, porque una vez que se lo pone a funcionar también nos puede llevar a la vía de lo interminable.

Esto en algún punto, en un momento combina el psicoanálisis, lo que se presenta como el mismo saber, puede ser la inscripción en el inconsciente, de por ejemplo, las marcas de un recuerdo infantil. Ese mismo recuerdo infantil puede pasar muchas veces

en un análisis como saber en el lugar de la verdad y cada vez inclusive puede pasar con matices diferentes. Pero ahora toma la otra vertiente, esta nueva que les decía, que añade otro cáliz problemático, que no es solamente la relación del saber con la verdad sino como medio de goce. Observamos la búsqueda de una especie de respuesta a lo interminable, de ubicar el saber en el lugar de la verdad y es de pronto evaluar ese saber como medio de goce.

En el punto siguiente donde prosigue este tema (seguimos en la página 36, en el punto 3 de este capítulo): “¿Qué es el saber en el lugar de la verdad?”. Comienza con unas páginas netamente clínicas, hay que señalarlo, porque son relativas a la interpretación y a la transferencia. Lo primero que dice es que ‘un saber en tanto verdad; textual cito a Lacan, pagina 37; esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación. Recordemos porque la definición incluye las dos variantes de la interpretación, el enigma y la cita. Acá primero estamos en la presentación del enigma. Recuerden que esto va estrictamente como comentario de lo que es el saber en el lugar de la verdad. De ese saber en el lugar de la verdad, él ya ha dicho que está hecho de muchas frases que provienen del analizante, pero también está todo el saber, el saber-hacer, el saber adquirido en su formación, el analista. Pero solo funciona en el discurso analítico en el lugar de la verdad. Si uno de pronto utiliza ese saber que tiene cada uno, ese saber de la formación, ese saber- hacer, etc. de otra manera, ya no está más en el discurso analítico. Todo el tiempo el saber tiene que estar en el lugar de la verdad, con

lo que funciona, diríamos, instantáneamente. Si es así, si el saber está en el lugar de la verdad, es como enigma o como cita. Así que el enigma está definido a partir de esto. ¿Qué es un enigma? Un saber en el lugar de la verdad. Eso no tolera jamás un cierre. Ese campo, el S_2 en el lugar de la verdad, no tolera jamás un efecto de cierre total, de respuesta de cierre, no lo soporta. Si se produce eso, se reprimió el campo de la verdad, se cerró. Por eso dice: ‘Para todo esto basta el mito de la confrontación, del que va a hacer el Edipo con la esfinge’. Ese mito tiene todos los ingredientes para entender como ejemplo el enigma. Por lo tanto, si el saber en psicoanálisis, el saber que está en el lugar de la verdad, aparece la verdad con su carácter medio dicho, la verdad aparece si las cosas se mediodicen. Si se dicen del todo, se fuga, se fue. Si se mantienen estas distintas respuestas como medios-respuesta seguimos en el plano del saber en el lugar de la verdad. Si se cierra, en una queda un saber, pero ya en el lugar de la verdad y la verdad se ha fugado, ha desaparecido. Dice:

“En esta vertiente, lo único que merece el nombre de interpretación es un saber en el lugar de la verdad, es decir un enigma. En cuanto al analizante, por ejemplo, cierre definitivamente un sentido de eso ya no es más una interpretación. La verdad desapareció y ya es un saber que no está en el lugar que debe estar en el discurso analítico.”

Esto lo experimentamos cualquiera cuando estamos en el lugar de analista, porque cuando el

dispositivo funciona, todo el clima del dispositivo, ese clima del que estamos hablando, inunda el espacio. Hay que ver lo que es un discurso, pero por el solo hecho del vínculo social nuevo que se genera en el análisis, todo está en el plano del saber en el lugar de la verdad.

Así que, yendo a la experiencia clínica: “¿Qué me habrá querido decir?” o “¿Que querrá decir con tal cosa u otra cosa?” es constante y excede lo que el mismo analista puede pensar como lo que maneja como interpretación, porque por ejemplo, podemos habernos dejado la puerta abierta o un libro en un lugar que no corresponde, cambiamos un cuadro, etc., todo eso y la persona que está en análisis ya le funciona como un enigma. Y trabaja buscando respuestas a partir de ese enigma y todo el espacio analítico, se ve muy bien desde este punto de vista, termina siendo un enigma.

Por otro lado, hay que señalar que enigma y cita quedan definidas con las nociones de enunciado y enunciación. El enigma es una enunciación sin enunciado. Y la cita es un enunciado sin enunciación, donde el peso de la equivocidad está en la enunciación en la cita, y en el enunciado en el enigma. Es decir, si alguien nos pone un enigma, la intencionalidad del que te lo dice es lo único que tenemos presente, la enunciación, qué me quiso decir; no sé bien cuál es el enunciado. En cambio, en la cita el enunciado uno lo tiene claramente, el enunciado es tal, nos dan, la cita es un enunciado. Y entonces allí, ¿qué es lo que se desencadena a partir de ese enunciado, de eso que se profiere?, ¿quién lo

dijo?, ¿cuál es el lugar de la enunciación que sostiene ese enunciado? Y ahí se genera la zona de la equivocidad. Equivocidad por el que lo dijo.

El ejemplo que él da para que entendamos las cosas, es que el mismo enunciado “cuán importante es tal cosa”, no es lo mismo si decís “lo dice Foucault” que si “lo dice Lacan”. El mismo enunciado, si vos lo usas como cita, se produce todo un campo posible de variación de sentido según el autor. Lo importante es entender que el mecanismo de la cita es un mecanismo que coloca al enunciado en un campo de verdad. Entonces, lo que tenemos que entender es que en la cita uno tiene un enunciado, pero que produce, si hay cita, produce un campo abierto siempre de efectos posibles interpretativos a nivel de lo que sería el autor de la enunciación. El ejemplo que él da es decir “la lucha de clases como dice Marx” o tal cosa, o como vienen los pacientes tal cosa; o “como dijo el portero...”, “a mí el portero me dijo que usted tal cosa”. No importa si lo dice Marx; lo digo yo, pero yo digo lo que dice Marx; se produce una equivocidad en la enunciación. Si se usan fragmentos del discurso del paciente como cita, su valor interpretativo residiría en eso, en que se produce una equivocidad en quién lo dijo. Es atribuido a un autor, pero nunca funciona como diciendo... Mejor dicho, si funciona, es ahí donde uno interviene: “¿Yo que tengo que ver? Eso no lo dije yo, lo dijo el portero, lo dijo Marx”. Porque uno cita y entonces ¿quién es el enunciador de ese enunciado? Y esto queda forzosamente equívoco. Él juega con esto. Es decir, en el caso del enigma no se produce equivocidad respecto del enunciador. Hay uno

y es muy claro cuya intención ha sido introducir un enigma. Lo que no sabes es cuál es el enunciado. En ese caso, el enunciado es equivoco. Y en la cita, en el enunciado, que es perfectamente unívoco, se produce el medio de decir de la verdad en el plano de la enunciación. Es lo que nos pasa en la clínica, “lo habré dicho yo”, “me cita” ..., todo esto que se juega acá.

Después, entonces con esta cosa que es bastante simple, que es el binario de enunciado y enunciación, permite una especie de clasificación de dos grandes vertientes del saber en el lugar de la verdad. Lo que podría decir es que respecto de la interpretación, entonces uno podría clasificar estas dos formas interpretativas de la cita y el enigma.

Después, para terminar, un comentario sobre esta clase, respecto del sujeto supuesto saber, por lo tanto, el tema de la transferencia, que está, si no me equivoco, en la página 38.

Un comentario que hace respecto del sujeto supuesto saber, porque esta es una fórmula también, el saber supuesto. El sujeto supuesto saber surge contemporáneamente con la invitación a la asociación libre, cuando se promete al analizante que de sus ocurrencias advendrá un saber. Por eso, si queremos ubicar el saber en el discurso del analista, está abajo, a la izquierda, señalando el lugar de las asociaciones en el lugar de la verdad. Esta es la operación del sujeto supuesto saber, conducir las asociaciones al lugar de la verdad prometida pero siempre todo medio dicho, como enigma, porque en eso que el analizante se le ocurre seguramente habrá algo de verdad. Este párrafo de Lacan me parece que

alude a la fórmula, retoma acá y se va a referir a la fórmula del sujeto supuesto saber, por lo que él ha observado de sus desvíos. Insiste Lacan en que el analista encarna esa función pero que el desvío es creérsela, identificarse a ese lugar, y dice: “Ustedes no son nada. Acá el único supuesto saber es el otorgado al analizante, porque le saber vendrá de la tarea del propio analizante. El inconsciente es el único que puede hablar como amo”. Recuerden que el discurso del amo es el discurso del inconsciente.

Esta acá en este pedacito, terminado la clase esta. El inconsciente es el único que puede hablar como amo, dice, diciendo pavadas. Es una vuelta más que le da todo a todo el trabajo inmenso que hizo respecto del sujeto supuesto saber en el Seminario XI. Lo leo:

“Lo chocante en efecto, en esta institución del discurso analítico que es el resorte de la transferencia no es, como algunos creen habérmelo escuchado, que sea el analista quien está situado en función del sujeto supuesto saber. Si se da la palabra con tal libertad al analizante, así es precisamente como recibe esta libertad. Es porque se le reconoce que puede hablar como un amo, es decir como un pavo.”

Porque el amo habla como un pavo, entonces dice el discurso del inconsciente es eso: “Hable que usted es el amo, déjese llevar, diga lo que quiera” y el analizante empieza a hablar y ahí en términos de Freud aparecería la sobredeterminación absoluta de todo lo que dice, en la asociación libre: “Hable como un pavo”.

El inconsciente es el único que puede hablar como amo diciendo pavadas pero desde ese lugar y en cambio él resalta que la posición del analista está en el *a*, que es un tema que es muy importante cuando uno trabaja el tema de la transferencia basado en el Seminario XI, cuando está esa problemática de confundir el lugar del analista con el lugar del sujeto supuesto saber, cuando en realidad él dice “pivote de la transferencia” y cuando dice “la transferencia es la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente”, esa es la definición de transferencia. O sea, que lo que importa es estar en el lugar del amo. Y en cambio, resalta que la posición del analista está en el *a*, agente del discurso. Es decir, que su intervención tiene siempre que seguir manteniendo los temas del saber en el lugar de la verdad, haciendo semblante o como agente el objeto *a*. Acá se va alumbrando inclusive por qué el discurso del analista es el envés del discurso del amo. El discurso del amo no tiene en sí ninguna condición de su final. Los S_1 , por supuesto, pueden hacer la revolución entre sí, pero es para sustituirse. Contrariamente a lo que plantearon Hegel o Marx, en Lacan el discurso del amo no tiene en sí ningún tipo de propiedad que lleve a que algún día desaparezca el amo. No es una preocupación, por eso les digo que el inventa, no es el discurso Hegeliano; Hegel lo hace con determinado objetivo. Podríamos decir, el hecho de que digamos que el discurso del inconsciente sea el discurso del amo no quiere decir que apuntemos a que el discurso del inconsciente desaparezca, todo lo contrario. Así que es una máquina que se presenta como *necesaria*,

que es otra palabrita que me faltó cuando hablamos de los discursos.

En cambio, en el revés, el discurso analítico es un discurso que tiene en sí la cláusula de su final y eso se produce cuando efectivamente el analista por fin ha logrado serlo retroactivamente, es decir ser un objeto. Lacan dice, como producto está al final destinado a la pérdida, a la eliminación del proceso. Todo está entre la página 38 y 39.

Cuando se desencadena este movimiento que constituye el sujeto supuesto saber dice:

“Ahí es fácil ver pasar la sombra de una satisfacción para el analista. Satisfacción de ser reconocido. Entonces ahora tiene que decir, pero no es lo esencial, porque lo que hemos situado es que no haya identificación a la función del sujeto supuesto saber del lado del analista.”

Como ven, ahí hay una cosa como de una cierta corrección en esto que marcaba Caro todo el tiempo. Empieza diciendo una cosa para terminar diciendo otra. Se corrige de esa inversión inicial y dice: “Bueno está bien, pero ustedes van a causar ese efecto y cuando ustedes causan ese efecto ojo; porque que causen el efecto como analista no te lleva necesariamente a que vos digas ‘ah yo soy analista’ a identificarse”. Puede aparecer en la sombra. Así lo dice Lacan; se pone poético.

Lo que quiere decir es a lo que nos puede llegar a conducir ese error cuando no reconocemos que lo que está funcionando es la transferencia. El inconsciente.

El supuesto saber del inconsciente. Acá lo nombra. Nada más que él en esa equivocidad, dice: “No, no se crean. Ustedes no son el analizante”. Pero en realidad es el inconsciente y el inconsciente está jugando todo el tiempo para ambos lados.

Lo único esencial es estar como causa del deseo y la insistencia en que el discurso se realiza sobre la base de la producción, justamente del a como desecho, como resto, a dejar y a separarse de lo que había sido, justamente, el agente de este discurso. Así que la posición del objeto a es lo único que tiene que ser enfatizado.

A mí no me parece, pero si a ustedes les parece podemos pasar al capítulo III, pero a mí no me parece, yo se lo dejaría a Marcelo. Yo estoy en la hoja 19 y creo que tengo como 30, así que no. Pero ya me cansé. Lo único que yo querría decir es por qué finalmente prometo que voy a hablar del capítulo III y IV y me vuelvo, porque me doy cuenta que lo que yo quiero hacer es una articulación clínica, volver a la cuestión clínica.

Conversación

Intervención: Me gustaría precisar lo del lugar del objeto a . Tanto me parece que a lo largo de un análisis es el semblante de objeto a como causa y las caídas del a por parte del analizante, las pérdidas de goce y el punto de llegada cuando se constituye como objeto a , como caída, ahí sería ya como objeto resto...

El analista.

Intervención: El analista, claro, pero no es el mismo. Me parece que el *a* durante un análisis es un objeto causa de deseo, porque si estas caído desde que empezás... Pero me parece que se construye ese objeto caído al final del análisis, que no es el mismo *a* lo largo de la experiencia que al final del análisis.

Acordate que hay distintas definiciones del objeto *a*, como plus de gozar, el objeto perdido freudiano, la causa misma del deseo. En el caso de los discursos, uno podría decir que en esa vuelta uno logra llegar a esa posición, de analizante a analista, pasando a poder ocupar ese lugar.

Intervención: Igual me parece que esos movimientos del *a* se producen a partir, creo, de lo que Cris señalaba entre el saber en el lugar de la verdad. Eso es lo que permite una especie de renuncia a La verdad. Entonces se trabaja con saberes parciales siempre en lugar de verdad, renunciado de base a La verdad.

Ya en el Prefacio, que estamos en el '73, Lacan va a hablar de la verdad diciendo "la verdad mentirosa". Estamos con otra terminología, pero acá con la terminología que tenemos, es el saber en el lugar de la verdad y que la verdad es siempre medio dicha, vía cita, vía enigma, que siempre deja otro lugar a lo... Es decir, la crítica a Hegel, etc., con toda la cuestión de lo absoluto.

Intervención: Y además respecto de la función del *a*, me parece que es interesante que por un lado depende

de qué discurso y en qué lugar eso se ubique tiene un estatuto distinto, cumple una función distinta.

Por eso están definidos los lugares. No es el mismo con el lugar como agente, como...

Intervención: Claro, pero yo haría estas dos distinciones en el sentido de sacar consecuencias clínicas de ambas cosas. Por un lado, me parece que cierta complejidad que introduce Lacan permite pensar, clínicamente hablando, distintos estatutos y funciones de ese objeto *a* en la modalidad que sea. No es lo mismo que esté funcionando como causa de deseo o sea una especie de la ágalma de la verdad que la histérica oculta detrás de su discursito para su división o que tenga toda esa fuerza y esa consistencia de ese plus-de-gozar que no parece gran cosa pero que hace la diferencia en la neurosis. Por otro lado, me parece que lo que vos decías, dentro mismo del discurso analista, está dicho (no me acuerdo cómo, pero...) en definitiva es el único discurso que ya, algo así como diciendo bueno, ya en la firma del contrato está como mínimo en letra chica donde el analizante no lo pueda percibir, ya está, algo así como dicho que eso se va a disolver. Como que ya tiene el germen de su autodestrucción y es ahí donde en todo caso el *a* se revela también, en un estatuto, me parece, más esencial en cuanto a la función que cumple en la experiencia analítica propiamente dicha. Eso ya está en el Seminario XV. Me parece que la novedad, la complejidad y al mismo tiempo la posibilidad que da de pensar la clínica es que ese objeto *a* que tiene

relación tanto con el deseo como con el goce, depende del lugar que ocupe en un discurso, los efectos que produce. El estatuto mismo que tiene.

Y pero como dice Cris, me parece que Lacan prefiere tampoco dar las cosas así, tan cerradas y va avanzando, no sé si erráticamente, yo no diría erráticamente, pero sí va a avanzando con idas y vueltas, con retrocesos, buscando distintas maneras que no sean solamente estructura como decía Caro, alguna anécdota, recurrir a algún concepto de Freud para volver a hacerle decir una cosa más todavía, para ver si le puede sacar más jugo a eso. Además creo que ya hay que considerar que lo vienen haciendo desde el Seminario XVI, porque ya introduce los discursos ahí. Entonces, me parece que hay que tener también esa paciencia y ese *timing* de ir siguiendo a Lacan en las vueltas que va dando, con ese norte, que me parece que dijo Caro la vez pasada y que lo retoma Cris, que es no olvidarse que toda esa cuestión surge de la experiencia analítica misma. Aunque después pueda tener alguna consecuencia en varios campos.

Porque la consecuencia está en el discurso del psicoanálisis y no en otros campos. En el discurso de la política, que va teniendo distintas...

Intervención: Que de hecho los tiene, pero a nosotros nos interesa... (Se detiene ante un corte de luz). ¡Bueno, me parece que dejamos acá! (Risas).

MARCELO MAZZUCA

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 6: 29 de junio de 2015

Uso de los discursos

Ética y Política del Campo Lacaniano

Uso de los discursos

MARCELO MAZZUCA

A partir de esta clase creo que ya podemos empezar a hacer un uso de los discursos, de las fórmulas escritas de los cuatro discursos. Creo que, en algún sentido, Cristina Toro la vez pasada también lo sugirió, era hora, después de una secuencia de tres reuniones que estuvieron a cargo de Gabriel y una cuarta a cargo de Carolina, que con prudencia fueron reuniones en principio dedicadas a introducirnos al tema sin ir desesperadamente a escribir las fórmulas. Me parece que es una buena prudencia porque también es la prudencia que tuvo Lacan al respecto, no sólo porque él se toma una o dos clases del Seminario XVII (depende de si uno cuenta esa segunda clase interrumpida, que está incluida como una suerte de complemento de la primera) para escribir los discursos (lo hace recién en la segunda clase), sino porque además, en cierto sentido, creo que se tomó un año entero de seminario, es decir, el Seminario XVI, para dedicarle a esa suerte de trabajo más artesanal, que termina precipitándose en una fórmula escrita. Creo que con cada uno de los esquemas, grafos o recursos

de formalización de la experiencia que encontramos en Lacan sucede lo mismo. Hay un largo trabajo previo que termina precipitando en una formalización de la clínica y que es la manera de evitar hacer un uso, iba a decir incorrecto, pero en definitiva, inútil más que incorrecto de las fórmulas. Uno podría quedarse simplemente en el plano del dibujito, de la imagen o de la representación de la fórmula y no captar que eso surge de un trabajo bastante arduo de elaboración y que tiene como referente constante la experiencia analítica.

Ya Cristina empezó la vez pasada a hacer mención de cada uno de los cuatro discursos. Entonces si yo tuviera que ponerle hoy un título a mi presentación, le pondría algo así como el uso o, me gusta más, la manipulación de las fórmulas de los cuatro discursos. Cambié de idea, porque iba a sugerir otro título o en algún sentido quedó sugerido otro título en el *abstract*, ese resumen que sirve como difusión, y que retomaba una expresión que ya había subrayado Caro en su momento, que es “el saber en el banquillo”, en el banquillo de los acusados, de los interpelados, etc. Pero preferiría en el punto en que estamos sugerir ese título: La manipulación de las fórmulas de los cuatro discursos.

De todas maneras, lo voy a hacer siguiendo también otra apreciación que hizo Cristina la vez pasada y que estuvo presente de alguna manera en todos nuestros encuentros, que es que Lacan va avanzando, no tanto de una manera errática, como dijo Cristina la vez pasada (si recuerdo bien, porque no pude releer esa clase), sino de una especie de manera circular. Creo que Lacan procede igual que los discursos.

En algún sentido creo que siempre lo hace así, pero en este Seminario está más acentuado, a diferencia de otros seminarios, donde se puede captar mejor una cierta progresión en el trabajo del seminario en Lacan, un avance, un progreso en cuanto a la secuencia de lo que va planteando. Mientras que acá la impresión que yo tengo cada vez más es que va dando vueltas, no sé si en círculos; tal vez la forma más adecuada sea la banda de Moebius, que es además la figura topológica con la que el propio Lacan aclara comentando el título del seminario: El reverso del psicoanálisis, reverso en ese sentido topológico de un reverso que no supone necesariamente un anverso distinto. Por lo tanto digamos que en algún sentido voy a referirme, como puedo, al conjunto de las primeras cinco clases, lo mismo que tomó Cristina, siguiendo tres lineamientos de lectura que nos fuimos dando o que fuimos encontrando o construyendo, que estuvieron marcados tanto por Gabriel como por Carolina y Cristina, tal vez en tres niveles distintos.

Primero, la pregunta que me parece que no podíamos saltar y a la cual Gabriel le dedicó bastante tiempo, respecto de la noción de discurso. Más concretamente, qué sería un discurso tomado o entendido como una forma de lazo social. Por qué Lacan, así creo que lo formulaba Gabriel, piensa que el lazo, el enlace, se produce en el nivel del discurso y no en algún otro nivel de lo que consideramos en sentido amplio como el lenguaje.

Esa es una primera reflexión que conviene no abandonar aun cuando vayamos progresando un poco en la lectura del seminario. Ahora voy a decir

algo de eso. Primero nombro lo que creo que son para mí esos tres lineamientos que venimos construyendo juntos.

El segundo es mantenerse siempre cerca de lo que Lacan llama en sentido amplio “la experiencia analítica” más de una vez en esas primeras clases del seminario, entender, como decía Cristina, que si bien los cuatro discursos sirven e implican una formalización del lazo social que pueda ser útil para otras disciplinas, lo que nos interesa a nosotros no es la historia, la sociología, la antropología, etc., sino el modo en que podemos ubicar, reconocer y manipular esos discursos en nuestra experiencia, que es la experiencia analítica, en un sentido amplio. También en la clínica que proviene o deriva de esa experiencia, que ya es cierto grado de organización del saber y de elaboración del saber, o sea las nociones clínicas, los conceptos, las pequeñas formulaciones teóricas, y más concretamente (lo subrayó Caro en su presentación), es una forma de retomar el acto analítico, que creo que es algo más preciso que la experiencia analítica, algo más preciso, más acotado. Lacan lo dice expresamente, se trata en el trabajo de este seminario de retomar eso que dejó interrumpido en el año en que dedicó en El Seminario XV su trabajo a examinar la noción de acto analítico, sólo que en vez de hacerlo desde la perspectiva de ese pasaje, pase, paso de analizando a analista, lo va a hacer desde la perspectiva de las intervenciones efectivas de un analista en el marco de una experiencia ya instalada, ya instaurada, dice Lacan, en sus límites precisos. Pienso también decir algo en esa dirección.

Un tercer lineamiento de lectura, también subrayado por todos, especialmente por Caro, es que efectivamente Lacan propone poner al saber en el banquillo en este seminario. En realidad el saber está en el banquillo o en el banquito desde el seminario anterior, desde el seminario XVI, entonces hago también un comentario preliminar sobre eso. A mí esa expresión, cuando la leí hace ya un tiempo, me evocó y me llevó directamente a la otra expresión que Lacan usa en el escrito de *La dirección de la cura...*, que es poner al *analista* en el banquillo. Lacan dice en ese momento “en la medida en que yo también lo estoy, para interrogarlo hasta el punto en que pueda dar sus razones”. Aunque no lo diga estrictamente hablando con esos términos, con esa expresión, es lo que creo que hace una vez más en el Seminario XV. Ya en vez de hablar de acción del analista, dice directamente *acto*, y además lo interpela en un punto bastante más preciso y más álgido, que es si puede decir su ser, su ser de deseo, si puede decir cómo se califica y sobre todo cómo se autoriza como analista, es decir, lo interpela en el punto más candente y más difícil de obtener una respuesta. Entonces me parece que en algún sentido hay que tomar o conviene tomar como referencia preliminar este tema del discurso tomado como una forma de lazo social, que creo que es un tema que se desarrolla desde el comienzo del Seminario XVI hasta el final del Seminario XIX, al menos eso es lo que yo estoy revisando. No vamos nosotros a hacer la lectura de todo eso, pero de alguna manera Gabriel ya lo sugirió, tomando esa referencia de la última clase del Seminario XIX, esa clase que se llama

Los cuerpos atrapados por el discurso, creo, en donde Lacan dice algo así como “El decir es el discurso” y termina de escribir esa otra fórmula o aforismo, que es “que se diga queda olvidado en lo que se dice tras lo que se escucha”. Lo digo así porque tanto en el Seminario XVI, XVII, XVIII y XIX Lacan procede siempre de la misma manera; escribe algo en el pizarrón y se dedica a comentar.

Creo que eso también merece algún pequeño comentario, porque lo primero que escribe en El Seminario XVI, después de un largo parate (porque El Seminario XV se interrumpe, en parte porque se viene el *bolonqui* de mayo del “68. Ya las últimas dos reuniones no son exactamente clases sino seminarios cerrados, en abril, creo, y no lo retoma hasta fin de año. Y dice que no lo va a retomar en el punto en que lo estaba examinando, porque eso era algo que evidentemente era difícil de escuchar o de abordar, de frente al menos), ahí escribe: “La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras.”. Lo escribe así, pero en definitiva me parece que lo que hay que entender de eso es que eso es la esencia de la teoría, ni siquiera de la teoría en sí misma, en todo caso la esencia de la teoría en esa aspiración sostenida en Lacan de una especie de teoría psicoanalítica que se asemeje o se acerque a una fórmula matemática o algebraica. Es decir, un discurso científico en ese sentido, donde una fórmula, una sucesión de significantes o de letras que pueden “hacer las veces de”, es decir, un saber articulado pueda ser transmisible integralmente. Pero al mismo tiempo él aclara, ya sea cuando dice: “Prefiero un discurso sin palabras”,

porque lo vuelve a repetir en el comienzo del seminario que estamos leyendo, o cuando dice un seminario después: “Aspiro a un discurso que no sea del semblante”. Es una aspiración que no se cumple del todo, ¿no? La prueba está en que Lacan escribe eso en el pizarrón pero después se pone hablar, es decir, él tiene que sostener con su palabra eso que escribe y ya da una enseñanza, es decir, un saber y una transmisión distinta.

Entonces, dos cosas más respecto de esta introducción del primer punto. Me parece que entender el discurso como un modo de lazo social, como un modo de lazo, que no está en el plano del lenguaje ni en el de la palabra (Cristina lo subrayó la vez pasada, si mal no recuerdo) y yo buscando en el final del Seminario XV encontré que Lacan, un poco al pasar, respondiéndole a uno de los participantes, interlocutores, asistentes, respecto de una pregunta que tenía que ver con el inconsciente, el lenguaje y el sueño, Lacan dice: en el nivel del lenguaje no hay acto, no podría haber acto. Esa es una estructura que Lacan evidentemente machacó lo suficiente, creo. Existe y preexiste bastante más allá de las enunciaciones, de los actos de palabra. En todo caso, dice Lacan en la última clase del Seminario XV, “en todo caso el discurso puede ser un acto”, ya lo anticipa, en la medida en que pone en relación dos lugares y dos variables heterogéneas. Así que no es el discurso ni la palabra en sí misma lo que hace relación.

Lo otro que me parece que conviene volver a dejar planteado, Lacan lo hace en los seminarios siguientes cada vez con más claridad y precisión, es que el

hecho de que no haya posibilidad de establecer con el lenguaje una relación entre los sexos, al menos en lo que respecta a la relación con el goce del hombre y la mujer o que no haya relación sexual, no impide que no haya lazo. Lacan dice, incluso, prácticamente todo lo contrario. Es lo que le da la condición de posibilidad y determina los tipos de lazos, que entonces nosotros no lo pensamos como un lazo que hace de esos dos participantes iguales. En todo caso son hermanos, dice Lacan en el Seminario XIX, por ejemplo analista y analizante, son hermanos, lo dice así, pero porque son hijos del discurso, ambos. Pero esos hermanos pueden tener posiciones totalmente distintas y en todo caso no es entonces un lazo en el sentido de una unión, como podría ser una unión matrimonial, que prescribe derechos y obligaciones iguales, se supone, para los dos participantes de ese lazo o enlace matrimonial. Más bien lo que está en el principio de la reflexión de Lacan es que ahí hay una desigualdad, una disparidad, una imposibilidad que tiene como referente no sólo la experiencia analítica en sentido amplio, sino lo que esa experiencia demuestra que es la dificultad de proponer o de formular una relación entre los sexos en el nivel del goce, por lo menos. Ese es, dicho de otra manera, el real o el imposible. Me parece, último comentario al respecto, que para eso Lacan tuvo que llegar a formular o a reformular, porque él nunca admite que eso es exactamente un cambio de perspectiva, que no hay intersubjetividad. Es decir que ese es el marco; haber llegado Lacan sobre el final sobre su seminario sobre *La lógica del fantasma* a esa *Proposición de octubre de 1967*, que es no sola-

mente proponer el dispositivo del pase a la escuela, sino que la proposición, si tomamos la proposición en un sentido lógico, la proposición a la cual Lacan llega es “el analista se autoriza de sí mismo o solo de sí mismo”, ¿por qué? Porque no hay acto sexual o acto sexual pleno o logrado que permita identificar a cada uno de los sexos en su relación con el goce.

El discurso es un modo de lazo social pero el decir, aunque esto no esté tan presente todavía, el decir es lo que enlaza. Lo subrayó también bastante Caro el decir como acto, como acontecimiento inscripto en esa doctrina que no es la lógica de proposiciones, sino esa lógica modal o existencial que es “el decir existe o no existe en tanto tal”, no es verdadero o falso. Me parece que entonces esa perspectiva, para seguir la pista de lo que Lacan va elaborando con respecto a la experiencia analítica, del discurso como lazo social o el decir como lo que enlaza al Otro, lo que produce lazo, tiene como condición haber llegado Lacan a plantear que la relación analítica no es entre dos sujetos. Hasta que no pudo decir eso, siempre con el agregado de Lacan del estilo “ustedes ya se tendrían que haber dado cuenta; es lo que planteé desde siempre; cuando hablaba de intersubjetividad no estaba hablando de intersubjetividad; estaba hablando (por ejemplo en el Seminario XVIII/XIX lo dice), yo estaba hablando de *intersignificancia*, no de intersubjetividad, no son dos sujetos lo que están ahí, sino dos significantes, dos significaciones, pero en ningún caso dos sujetos.”

Pero realmente me parece que ahí hay un cierto cambio de perspectiva porque ya no es un determi-

nismo que viene del Otro, que es como definía el discurso Lacan en ese momento, o el inconsciente como discurso del Otro. Era un sujeto de la palabra y del lenguaje pero determinado en su relación, en su vínculo, por otro sujeto o por el Otro sujeto, al cual había que reconocer y simbolizar primero, y si no, la psicosis, como decía en el seminario.

Por otro lado, me parece que también conviene conservar la pista de que Lacan en el dictado del seminario no elude la pregunta, aunque no se la formule él explícitamente, de cuál es el lazo que él está promoviendo con sus alumnos, decimos a veces. Aunque no lo explicita, Lacan no deja de hacer cada tanto o de soltar pequeños bocaditos de comentarios que dan a entender que él también reflexiona respecto de cuál es el lazo que él está promoviendo con el decir que va sosteniendo. Por eso, por ejemplo, arranca ese seminario XVII subrayando al menos el doble sentido de la palabra asistencia. Es decir, quienes asisten ahí (puede ser sinónimo de presencia o de quienes están presentes) pero también quienes lo asisten a él, incluso en el sentido prácticamente terapéutico. Sí, ¿por qué no? Terapéutico. Lacan en algún momento dijo que él se puso a enseñar no porque quería, porque su deseo se lo indicó, sino por obligación, por la obligación de su superyó, lo cual es un poco tortuoso.

Después, traigo alguna mención (ya no recuerdo si es en El Seminario XVIII o XIX) hace algo parecido con el término *presencia*, justamente, pero equivoca el término para llevarlo a *presión*, a lo que presiona o a lo que lo presiona a él, que es su asistencia, esos que están ahí y que lo hacen apretar un poco. Juega con

el equívoco para indicar que hay demasiada gente ya y que no es lo mismo el efecto de discurso para unos pocos. No es lo mismo porque unos pocos abren la boca más fácil que muchos. Eso suele suceder así y a Lacan le iba sucediendo así. Como no le devolvían prácticamente nada, eso le impedía controlar su posición, tener algún *feedback* de lo que discurso, su decir, promovía o no promovía. Cada tanto cuando alguien hacía alguna pregunta o le devolvía algún comentario se ponía contento. En ese caso directamente él sugiere que esos que al mismo tiempo lo asisten y lo presionan están en ese lugar del objeto, del objeto en el lugar del agente de un discurso. Si Lacan sostiene la palabra en su seminario, no lo hace desde el lugar del agente, de quien domina plenamente aquello que se dice y mucho menos lo que se quiere decir, sino que hay algo que funciona como una cierta dominante, también como una cierta apariencia o un semblante de alguna otra cosa, y sobre todo como agente, como promotor de un discurso del cual él, si es sujeto, es una especie de efecto de ese discurso.

Es decir, trata de buscar también la manera, en su seminario, de producir en acto, de poner en acto, en ejercicio, la estructura de ese lazo al cual le llama discurso del analista. Sólo que, agrega Lacan, les dice a sus asistentes/presionantes les dice “ustedes están en ese lugar, en el del objeto, del objeto que aprieta, del objeto que presiona. En ese sentido están en el lugar del analista en el discurso analítico, sólo que a ustedes, a diferencia del analista, les falta el saber”. Entonces hay algún comentario respecto de la diferencia entre lo que sería poner en acto el discurso

propiamente analítico en un análisis, en una cura, y el modo en que Lacan como enseñante, parecido al lugar del analizante, se ubica para tratar de avanzar en su seminario.

Entonces les decía que me tomé un poco en serio y me puse a hacer un ejercicio de representación para mí mismo (con algunos otros con los que estamos leyendo también el seminario) y reemplazar al analista, sacarlo del banquillo, y poner al saber. Por eso les decía que también podía titular esta presentación: “En el banquillo (de los acusados)” porque imagino fundamentalmente un juicio oral, además. Tiene que ser oral ese juicio, no puede ser por escrito. Un juicio oral. No viene mal el discurso jurídico para interrogar no sólo al saber en distintos planos (ahora les voy a proponer ese ejercicio de psicodrama o *role playing* para que lo hagan en sus casas, no es necesario que lo hagamos acá). Pero cómo de lo que se trata fundamentalmente es interpelar al saber para ver qué relación tiene o mantiene con el goce o los goces. Podría ser también en el banquillo de los acusados. Me parece más correcto decir “de los interpelados” pero “acusados” no está mal para referirse a la relación con el goce.

El analista o el saber en el banquillo. Entonces lo personificaba un poco al saber. Lacan dice en la página 31 al comienzo, que “el saber no sólo está en el centro de la experiencia analítica [así traduzco esos renglones]; la experiencia analítica pone en el centro al saber.”. Eso es bastante evidente. Lacan lo dice de distintas maneras: “La mínima experiencia analítica”, la que sea, ni siquiera en el marco ya estructurado y

organizado de la relación analizante-analista en el consultorio, la mínima experiencia analítica que se puede hacer reflexionando sobre un sueño, como hizo Freud, pone en el centro de la cuestión la idea de que hay ahí un saber no sabido. El inconsciente es eso, un saber no sabido. Está en el centro de nuestra experiencia. Pero la experiencia psicoanalítica, además de ponerlo en el centro al saber, lo pone no sólo en el centro, sino arriba del banquito de los acusados y lo entra a interrogar.

Entonces yo me imaginaba eso, como si el saber fuera una persona que pudiera o intentara responder. Lo primero que Lacan le pregunta es: “Usted, saber, ¿se sabe?”. Es la primera pregunta mínima, con una respuesta rápida, en definitiva, porque como dice Lacan, eso es lo primero que surge de la mínima experiencia analítica respecto del saber. Pero también se le podría preguntar: “¿Usted tiene relación con el conocimiento? ¿Conoce al conocimiento?”. También: “Usted, saber, ¿es uno sólo o tiene más de una cara?”, “¿Acaso no tiene hermanos, todos hijos del discurso, hermanos gemelos (por qué no)?”.

Lo que en todo caso Lacan sugiere no preguntar es cuál es su origen, de dónde proviene. Tomen todo esto como una metáfora de lo que sucede en la experiencia analítica, sea a través del analista explícitamente en sus intervenciones o simplemente a través de la posición que determina una cierta manera de hacer las cosas. En ese sentido, me parece que Lacan insiste en que la pregunta por el origen del saber es una pregunta al menos problemática. Después digo algo más de eso.

También uno le podría preguntar: “¿Alguien lo ha deseado alguna vez?” No la pregunta por el origen, pero sí por el deseo. “¿Tiene usted relación con el deseo? ¿Qué hace usted? ¿Trabaja? ¿Para quién y para qué?” Son las preguntas que se van acercando más al asunto crucial.

Por otro lado, una primera división mínima en la que Lacan insiste, es entre lo que llama la cara articulada del saber vs. esa otra cara que nombra como un saber-hacer, que no sabemos muy bien si es un saber o un hacer y que se emparenta con el saber animal, a veces lo dice así. Ya hemos comentado ese provecho que Lacan saca de la traducción del término *Trieb*. El saber de los animales o el instinto animal parece un saber pero en realidad nosotros lo imaginamos como un saber, mientras que el saber-hacer, por más parecido al saber animal que sea, el saber del esclavo, el saber-hacer con su mano, manipular lo que hay que manipular sin poder decir muy bien cómo es que hace eso que hace. Aunque parezca un saber animal, ya está totalmente determinado por el lenguaje, por el discurso, por la red del lenguaje. Como mínimo, esas dos caras del saber, la cara articulada y la cara del saber-hacer. En realidad tiene más caras el saber. Tal vez se puedan reconocer por lo menos cuatro, porque después está el saber del amo... y el saber del esclavo es el del esclavo. En cambio, el discurso universitario insiste Lacan en que se trata de una suerte de sustracción del saber del esclavo por obra del A. Lacan insiste mucho. Me parece que eso se verifica social y clínicamente hablando. Lo que al amo, ya sea una persona, una institución o simple-

mente un significante fundamental del discurso de un paciente, no le interesa saber nada. Le interesa que las cosas marchen, que eso produzca, que eso incite a un hacer que produzca. Le interesa la producción, en todo caso; recuperar algo de esa producción. Pero el saber en sí mismo no le interesa. Cuando le empezó a interesar, no se sabe muy bien por qué, dice Lacan, porque como deseo de saber no hay, no existe... En eso también insiste Lacan, en la relación del deseo con el saber. El saber y el deseo de saber no tienen ninguna relación. Lo que conduce al saber es el deseo de la histérica, que no es deseo de saber, sino deseo de que el otro desee, deseo de hacer desear, vocación o profesión de hacer desear.

Lacan se toma mucho trabajo, me parece, para indicar que una distinción mínima es entre la cara articulada del saber y la cara más bien animal del hacer, pero después está el saber sustraído por el amo al esclavo, que es un saber que se puede organizar y acumular y poseer y desde el cual tomar una posición de dominio, es decir, el saber universitario, la tiranía del saber, dice Lacan, que es también algo que puede participar de la experiencia analítica. Supongo, yo lo pienso así, por eso pongo una línea punteada, que más bien la experiencia del análisis transcurre en esa secuencia que va del discurso del amo o del inconsciente, hacia el discurso del analista, pasando por el discurso histérico o la histerización del discurso, como dice Lacan, excluyendo en principio, creo yo, esa especie de regresión, así lo explica también Lacan, que lleva el discurso universitario, el saber en el lugar del amo, del dominio. Cristina insistió bastante con

eso, que se trata de todo saber, no de un saber-todo, un saber completo, sino que de todo de lo que se trata en el discurso universitario es de saber, de ninguna otra cosa que de saber, mientras que la ciencia en el sentido más duro del término o el discurso científico Lacan lo piensa como una especie de reinicio del asunto en donde el saber más bien es nuevamente articulación de significantes pero en el lugar de la producción. Por eso más de una vez insiste en que el discurso científico y el discurso histórico tienen una estructura similar. No exactamente la misma; casi la misma.

Avanzo para no demorarme tanto en eso. Decía que interpelarlo al saber para decirle “¿usted qué hace?, ¿trabaja?, ¿para qué y para quién?”, me parece que son preguntas que obviamente Lacan acompaña y vino acompañando con una lectura novedosa y analítica de Marx o del discurso marxista, marxiano, como se le llame. Pero la pregunta fundamental es qué relación mantiene con el goce. Les agrego algunas preguntas más, simplemente para darles un poco la lista de las preguntas que yo imaginé: “¿Qué relación mantiene, usted saber, con la verdad?”.

También, en realidad son de las primeras preguntas más fáciles de responder, me parece por la experiencia analítica. “¿Usted saber es sujeto, o es objeto?”, no tan fácil de responder como la pregunta: “¿usted saber, se sabe?”. Esa es más fácil de responder, se responde más rápido. Pero “¿usted saber, es objeto?” no es tan fácil, porque engaña un poco más. El saber tiene aires de sujeto, dice Lacan en algún lugar, no me acuerdo donde. Pero en definitiva, la insistencia de Lacan va a ser en proponer un estatuto del saber, una función

del saber, que se aprecia en la experiencia analítica en sus semejanzas con el saber científico, pero también en sus diferencias, porque el discurso científico se lleva puesto todo, digamos, no sólo forcluye al sujeto, sino también forcluye la verdad como lugar, como sitio de enunciación. Y tal vez, va, tal vez no, Lacan dice: “forcluye el decir la ciencia”, el discurso propiamente científico, ese discurso, esa especie de comunicación por formulitas, que viene uno y hace sus formulitas, después viene otro y hace sus formulitas...

Si hay un cierto acercamiento, una cierta aspiración de Lacan cuando interpela al saber para que se acerque al discurso científico, es por suponer que hay una manera de apreciar que el saber que interesa en la experiencia analítica en la medida en que es el que trabaja para el goce, el que es un medio de goce, una especie de medio de transporte de goce (puede ser, así me lo imagino yo a veces, dependiendo de que trato de imaginar de la experiencia analítica) o un medio de producción, más claramente Lacan lleva las cosas hacia ahí. Es un saber sin sujeto.

La otra pregunta que ahí está dando vueltas todo el tiempo es: “¿Usted saber, se siente completo?, ¿Cree poder completarse?”. Y depende lo que responda vamos para un lado o para otro lado. Siempre pensando en esos cuartos de vuelta, como les llama Lacan. Hay varios pasajes en donde uno se podría detener para hacer ese ejercicio de cómo Lacan va tratando de dar herramientas para situar esas preguntas, que son, insisto, clínicas, de la experiencia, por ejemplo, volviendo a recurrir al *Menón* de Platón, en el diálogo con Sócrates, llamando a ese

esclavo para ver si puede decir, si sabe lo que hace, si sabe lo que sabe hacer.

Digo algunas cosas más y ya me voy a tener que detener; no voy a llegar hasta el final de lo que había pensado. Me parece que Lacan va acompañando estas reflexiones con referencias a la clínica y a la práctica del análisis, por ejemplo para insistir en que lo que él llama discurso, aun cuando sea más bien un punto imposible suponer que hay un discurso sin palabras, que se pueda sostener un discurso sin palabras, sin forcluir la dimensión de la verdad que está en la palabra. Pero insiste mucho, me parece que es una indicación clínica, en que hay enunciados primordiales, en donde la palabra o las palabras casi no cuentan como enunciaciones efectivas. Y da como ejemplo, no me parece una cuestión menor, el superyó. Dice: “el superyó es una de esas estructuras que ya participa del efecto del discurso”, es decir, de promover un determinado lazo social, en calidad de discurso, aun cuando prácticamente pueda prescindir de las palabras. O incluso pueda prescindir totalmente de las palabras. Porque un ratito después, eso quiere decir uno o dos seminarios después, Lacan directamente dice que lo que el superyó enuncia es algo así como: “¡Gozá!”, “¡Gozá!”, que es una orden, un imperativo, que en realidad eso puede funcionar sin decir una palabra, me parece. Eso imaginábamos cuando leíamos algo de esto en el grupo de lectura. Puede ser un pequeño gesto, una miradita de un padre a un hijo, que es además una orden, me parece también interesante como Lacan piensa eso, es además principio de institución del discurso del amo, del discurso del

inconsciente. Es una orden imposible de cumplir, dice de ese “¡Gozá!”. Y sin embargo, aun cuando prescinda prácticamente de las palabras efectivamente enunciadas y sea una orden que en tanto tal no se pueda cumplir (no sólo que sea difícil, sino que sea imposible de cumplir), de todos modos insta, instala, un determinado lazo, un enlace.

Yo pensaba eso porque hace poco, hace un par de semanas estábamos conversando sobre el tema de la dificultad de las mujeres para quedar embarazadas. En cuanto, hasta donde influye la cabeza, por decirlo mal y pronto. Entonces, se verifica como hecho, y a veces también en los análisis, uno recoge esas experiencias, que en cuanto se relajan un poquito, esa especie de orden auto, (nunca-del-todo-auto-)impuesta, eso sucede. Pero que es imposible que alguien desde afuera le dé la indicación, algo así como: “¡Relajate, relajate que te vas a embarazar!”. Eso estrictamente hablando es una orden imposible de cumplir.

Bueno, eso es lo que me parece que Lacan intenta empezar a introducir. Digo dos cosas más y me quedo en ese nivel, que es por donde creo que él propone que empieza, lógicamente hablando, toda experiencia propiamente analítica o la practica analítica que es por el discurso del amo, o el discurso del inconsciente no revelado, dice Lacan, en donde el saber efectivamente está en el lugar del Otro, en el lugar del trabajo, de lo que trabaja, que también es el lugar del goce, y sin embargo, efectivamente es un saber no sabido.

Me parece que una ilustración sencilla de eso es, siguiendo con la indicación de que el superyó es un enunciado primordial que hace lazo y que

promueve ese lazo que es el del amo y el del esclavo, es la neurosis en sí misma y la neurosis obsesiva en particular, el Hombre de las ratas para traer un ejemplo primero. Sea cual sea la enunciación super-yoica que se enuncie o que se capte en el delirio o en esos trabajos de pensamiento. Me parece que es una buena ilustración de cómo un saber no sabido trabaja por el goce, por un goce que puede parecer poquita cosa, que es el objetito ese que se obtiene, es decir, es un goce que hace pasar al cuerpo o a lo viviente por la red organizada de significantes y que lo que escupe como producto es supongamos, una miradita, unos pedacitos de miradita, pero que para el Hombre de las ratas puede ser curiosidad ardiente y atormentadora.

Me parece que es un ejemplo sencillo porque además uno puede plantear, nosotros ya conocemos toda la historia del Hombre de las ratas, pero uno podría plantearse si ese hombre, en ese estado en el que estaba al ir a verlo a Freud, estaba dentro del lazo social o no. Al menos tenía una gran dificultad, uno podría decir. O se lo puede llamar, en términos un poquitos más clínicos, una inhibición profunda en lo relativo al vínculo, al lazo, con la sociedad, con lo social, llámese con sus estudios, con su trabajo, con sus relaciones amorosas, familiares, etc. y sin embargo, basta alguna vuelteja para probar que en definitiva el lazo social no tiene que ver estrictamente hablando, con si uno tiene muchos amigos o un millón de amigos, como Roberto Carlos, sino dónde se produce y dónde se puede captar algún efecto del decir en el discurso.

Entonces a mí me resulta muy ilustrativo, incluso para pensar cómo el discurso del inconsciente es el reverso del discurso de analista, del discurso analítico, también en un ejercicio de cierta representación tal vez teatral, cómo el certificado de enfermedad que el Hombre de las ratas pretendía pedirle a Freud, como si fuera un papelito eso, pero piensen un papelito con un reverso del otro lado, del otro lado está la Psicopatología de la vida cotidiana, pero piensen como si fuera un papelito en Moebius.

Supongamos que el Hombre de las ratas tiene un papelito, o que en realidad él fue con el papelito del amo, del recurso al amo. “Decime que soy un enfermo mental”, sería algo así, “decime que soy alguien que está loco”, es decir que “no puedo hacer lazo con el Otro, confirmame eso para que el Otro, teniente A me acepte las tres con ochenta coronas que nunca me presto”, pero igual, no importa. Cómo pasar del discurso del amo, inconsciente, no revelado, al discurso del analista, que es algo así como el inconsciente revelado, al menos por un acto.

Lo que me resulta bastante ilustrativo de eso para comentar la segunda clase, lo que creo es el corazón de la segunda clase del Seminario XVII, que es lo que Lacan propone como la histerización del discurso, en este sentido de una cierta manipulación de lo que sucede u ocurre con el saber en los discursos, para ir generando esos cuartos de vuelta necesarios que hay entre la demanda del certificado de enfermedad y eso que se revela gracias a Freud, que es que el tipo había leído el texto de Psicopatología de la vida cotidiana y se había reconocido ya, se había revelado un

poquitito ese saber que trabaja, que siempre trabaja para el goce. No es que va a dejar de trabajar para el goce tan rápido, pero al menos en un instante deja de trabajar para el goce y dice una pequeña verdad que es que en los jueguitos de palabras, no sabemos exactamente en cuáles, porque Freud no avanzó interrogándolo al Hombre de las ratas o al saber. No avanzó en interrogar al saber en el lugar de la verdad, pero lo hizo, aunque sea sin querer queriendo preguntándole: “¿y usted por qué carajo habla tanto sobre la sexualidad?” – “Ah, porque usted escribió sobre eso, sobre los jueguitos de pensamiento y la relación con la sexualidad”.

Eso me parece una buena ilustración de ese reverso moebiano, que es la relación entre el discurso del amo o el discurso de un inconsciente no revelado que trabaja por el goce y el discurso del analista. Sólo que me parece que la lógica que plantea Lacan es que para llegar de uno a otro necesariamente, aunque eso sea un movimiento invisible o no del todo visible, se requirió haber pasado por el discurso de la histérica o el discurso histérico, por haber histerezado el discurso.

Me parece que justamente Freud revela que la lectura de la Psicopatología de la vida cotidiana, lo que produjo es una histerización del discurso neurótico, obsesivo, delirante; en cualquier caso, amo. Incluso amo en el sentido de que el Hombre de las ratas aun así de loco como estaba, es decir, en algún sentido fuera del lazo, de la relación con lo social, con la sociedad, igual se seguía afianzando a él mismo, en su yo, como amo de su propio discurso.

Por eso Lacan dice sobre el final del Seminario XVI que el discurso de la histérica o el discurso histérico, ya es un discurso analizante porque produce una primera investidura, lo dice así, del sujeto supuesto al saber, porque produce un cierto movimiento del saber, porque lleva el saber a otro lugar, que no es al lugar del trabajo invisible para producir ese goce neurótico. Si no, lo lleva al lugar de producción, y en eso, eso lo dice en algún Seminario posterior, pero quiere decir, me parece más o menos siempre lo mismo, en eso el discurso histérico ya es un esbozo del discurso psicoanalítico. Lo dice así, con esos términos. Por supuesto no alcanza, pero es un esbozo.

Podría decir más cosas de eso, pero solo voy a hacer una última mención a la otra referencia que me parece que conviene tomar en cuenta para finalmente entrar en ese escenario que les propongo, que sería el de llevar a un juicio oral al saber, para que sobre todo trate de testimoniar las relaciones que mantiene con el goce. La insistencia de Lacan es que hay una relación primaria entre el saber y el goce. Ya no voy a poder avanzar, pero la tercer clase se dedica a girar un poquito en círculos respecto de esa cuestión, hasta poder subrayar que el saber es medio de goce. Yo insisto en que me parece también interesante no solo la figura de medio de producción, que está bien desarrollada en Lacan tomando a Marx, sino también medio de transporte, porque en definitiva el goce proviene del significante uno o del significante amo, en realidad en esa tercer clase dice del rasgo unario o de la insignia o de lo que hace signo, lo digo así porque progresivamente eso

va a parar al semblante o al significante como signo, desde donde se inyecta.

Me parece que el superyó sigue siendo la versión clínica más clara, aunque el supero yo no sea en sí mismo una articulación significativa es la inyección de Irma o ese latiguillo, porque Lacan después usa esa otra referencia, esa perversión de la flagelación, el latiguillo. Es un medio de transporte del goce, y por eso también abundan las referencias a la perversión, ya sea en el Seminario XVI, en el anterior, como en el XVII.

En las primeras clases esta al pasar, habla del masoquismo, no habla, lo menciona. Después va avanzando cada vez más, incluso hasta mostrar que en definitiva está el Sade teórico, que es el Sade sádico, el que se dedica a ser instrumento del goce divino, del goce del Otro, pero dice que ese es el teórico, que lleva mucho trabajo. Entonces el práctico, el Sade práctico, en la práctica, es un masoquista.

En cualquier caso, me parece que es la mejor ilustración, no tanto del reverso en el sentido de la relación del inconsciente neurótico, no revelado, con el inconsciente del análisis, que es el inconsciente llevado al lugar de la verdad, sino ese negativo, como dice Freud, que es que lo que se percibe mejor en la perversión es que ese saber que trabaja para el goce parece una especie de saber animal, instintivo, es por eso que el perverso, (supongamos que el juicio, pongámosle algún rostro, algún nombre al juicio oral que lleva al saber al banquillo; Mangeri está ahora en primer plano, pero sea el que sea) es la mejor ilustración que el perverso parece una especie de animal, es decir que su goce no tiene límites, que no reconoce

leyes, límites, limitaciones, estructuras, organizaciones y sin embargo la perversión es un discurso. Es la mejor ilustración de que el saber es el goce del Otro, en la formula rara, un poco paradójica, medio disonante, que Lacan presenta desde el comienzo.

Bueno, me detengo acá y propongo simplemente para la continuación tratar de retomar y llegar a lo que es la clave del discurso del analista, que es llevar el saber al lugar de la verdad. Lacan lo introduce al principio con algunos comentarios. Los comentarios son bastante claros, Cristina los tomó, Caro también, trae los ejemplos del enigma y la cita para mostrar la estructura de lo que es llevar un saber al lugar de la verdad, lo cual siempre implica un decir a medias. Pero la cuestión no es simplemente el enigma o la cita, porque además uno se podría poner a pronunciar enigmas o a citar a su paciente y eso solo en sí mismo no funda un discurso analítico como modo específico de lazo, que depende de la interpretación, sino que lo que me parece que Lacan sigue interrogando en las clases tres, cuatro y cinco, que es las que podemos continuar, es como el acto analítico o la interpretación analítica, llevar el saber al lugar de la verdad, tiene que tomar en consideración las relaciones de la verdad con el goce, hermana del goce, el goce prohibido, el goce posible y también las relaciones de la verdad o de la interpretación con el semblante o con el lugar del agente. Eso es lo que yo propongo como preguntas para continuar con nuestro examen del tema. Bueno, me detengo acá porque quedan sólo unos minutos, por si queremos conversar un poquito.

Conversación

Intervención: Es muy interesante... Esas preguntas, esos disparadores, llegando a las distintas respuestas... Pero dijiste tantas cosas que la verdad que....

Intervención: Tal vez sería una especie de personificación del saber más que del sujeto supuesto saber. Me parece que tal vez sirve para pensar esa ficción del análisis que es adjudicarle al saber un sujeto, una manera para pensar la transferencia o bueno, también otra referencia más conocida o más clínica para nosotros también me parece que se puede establecer entre el deseo y el decir, como que el deseo también conmueve o cuestiona la intersubjetividad. Y ahora, me parece que lo retomaba desde el decir; es decir el deseo y el decir me parece que también pueden pensarse en continuidad. Bueno, como esas líneas me gustaron, del sujeto supuesto en relación a este lugar del saber más equivoco, más cuestionante, que en definitiva es la transferencia misma, porque digo, para pensar también una dimensión del saber más adelante, cuando Lacan plantea por ejemplo el saber real, un saber en lo real, son definiciones difíciles de ir articulando.

Sí, está bien.

Intervención: Vos sabes que yo pensaba en el Proyecto de Freud, cómo la lectura del Proyecto de Freud, eso de saber recorrer los caminos, como que es ese saber inicial en lo real. Él lo toma a ciencia de

su época, entonces habla de la metodología, de las neuronas, pero nosotras veíamos que si pensáramos los significantes, que hacen estos recorridos, estas cadenas y que saben tomar los caminos, que los llevan a la producción de goce.

Intervención: Claro. Tal vez es más fácil entender la caída del saber animal, instintivo. Pero tal vez es más difícil de ir de esa dimensión de saber real, que es una especie de repetición. Bueno, es difícil de ir abordando, creo que los aparatitos de discursos tal vez sirvan como para ir en esa dirección.

Sí, estoy de acuerdo porque me parece que de alguna manera ya está dicho acá o está introducido. Sugerido, en términos de un saber sin sujeto. Tal vez no con esa expresión de un saber real.

Intervención: Por eso me gusto la propuesta inversa, como sobrepersonificar al saber. Eso es lo raro de la propuesta. Quedo buenísimo. Me gustó esto del *role playing*, casi inverso. Bueno eso me pareció.

Intervención: Después cuando vos dijiste que el discurso ya no le viene del Otro, que era todo lo que hemos estado trabajando en los primeros seminarios de Lacan, lo pensaba por el lado de la responsabilidad. Que sí, la palabra viene del Otro, porque “vos vas a ser no sé qué”, pero después lo que vos tomas, ahí está la responsabilidad subjetiva. De que esos mandatos el que vos tomas, el que el sujeto elige para hacer su recorrido, digamos. Porque

viene del Otro, pero ¿qué toma el sujeto? Y ahí es su responsabilidad.

Sí, está bien. Me parece que Lacan nunca eludió esa dimensión de todos modos, pero es cierto que queda más acentuado el hecho de que por más que el lenguaje o *lalengua* provenga del Otro, de lo Otro, en definitiva el acto del decir o el decir como acto que requiere no sólo de la palabra o de la dimensión del habla, sino de una toma de posición en el discurso.

Intervención: Pero si no sería ese hablar común, el habla de la información, el habla que habla todo el mundo, que agarra de la lengua, del código, de las palabras. Y acá es otra cosa.

Sí. En ese sentido, tal vez para agregar algo de lo que decía Caro, agregué, lo digo ya que esta porque lo escribí y no sé si esta en este seminario, que Lacan distribuye las cosas en la estructura del discurso ubicando el deseo o el campo del deseo del lado izquierdo y el campo del goce del lado derecho. Y distinguiendo, me parece a mí, por lo menos dos planos del deseo. Por eso el deseo y el decir creo que están cerca, efectivamente, son dos nombres o expresiones que llevan a esa cuestión, de lo que hace lazo, y sin embargo no son equivalentes, me parece. Y sobre todo ahí, una cosa es el deseo en relación con la causa, o con lo que causa el deseo, en el lugar del agente, del semblante, del dominante, como lo quieran llamar; y otra cosa es el deseo en el lugar de la verdad o la verdad del deseo, que siempre es el sentido del deseo o algún

sentido posible para el deseo. Pero en cualquier caso, efectivamente me parece que es lo que está del lado de lo que promueve el lazo siempre y lo que se dirige hacia el Otro, el cuerpo, el goce, todos términos que no son equivalentes pero que más o menos Lacan reúne de ese otro lado.

Intervención: En el Seminario X decía el deseo como límite del goce, ¿no? Lo ponía como límite. Me parece que hablaba del deseo como limite al goce.

Intervención: Cuando hablabas intentaba imaginarme al saber sentado. Y lo pensaba como que si lo vamos a significar, en primera instancia, suponemos puede dar una respuesta, si lo vamos a interrogar como una persona. Y además, me imaginaba que si es una persona, por más de que tenga máscaras o máscaras una persona tiene una cara. Y me preguntaba si el reverso de esa cara no sería la nuca, como algo que se puede susurrar por detrás a alguien que no puede dar respuesta porque no lo puede oír. Me trataba de imaginar qué sucedería si sentamos al goce.

No, me parece que no podría dar ninguna respuesta. Y en definitiva, me parece y creo que está en línea con lo que decía Caro en relación a lo que es la continuación de la enseñanza de Lacan. Me parece que Lacan se pone a interrogar las relaciones del saber con el goce insistiendo en que hay una relación y yo insisto en que a mí me parece que eso es novedoso. Hasta el Seminario XV Lacan más bien sostenía todo el tiempo un discurso en donde goce y saber estaban prácticamente excluidos.

Si se esfuerza por mostrar que hay una relación entre el saber y el goce no es porque lo que ultima instancia interese es eso, si no que interesa porque si uno va interpelando al saber en esos cuartos de vuelta, ya en el discurso de la histérica, dice Lacan, lo que está en juego, de lo que se habla, lo que un discurso elabora con respecto al goce, es relativo al goce sexual y eso ya interesa, ya es un esbozo de la experiencia analítica porque lo que nos interesa en última instancia es ese real o ese imposible, no es el goce en tanto tal. Solo que en función de lo que vos decís, interrogar al goce para que diga algo me parece que es inútil, en todo caso hay que interrogar al saber en sus distintas facetas, dimensiones, etc. pero sobre todo para que trate de decir algo sobre el goce. En un análisis, para terminar haciendo aparecer que en un punto no puede decirlo a eso. Sus relaciones con el goce sexual las va a poder decir, no sé, las puede decir el hombre amo, padre, interpelado por algún brazo paralizado de la histérica, lo digo así porque hay algún ejemplo en el Seminario XIX, o podría decir la pierna de Elizabeth.

Intervención: Pero me parece que igualmente, lo que se termina interpelando más bien, como lo voy entendiendo yo, es al sujeto en definitiva, es a la división que el sujeto experimenta entre el saber y el goce. El saber en tanto tal no sé si termina hablando. Es algo de la división misma lo que se termina presentando en análisis.

Sí, estoy de acuerdo. En todo caso, ya sería más bien al ser hablante, siguiendo con tu propuesta o comen-

tario sobre adónde va a parar eso en Lacan. Ya está un poco dicho que en definitiva el objeto es parte del ser también del sujeto y que la manera de situar esas coordenadas no es interpelando a alguien en tanto sujeto de un saber. Entonces sí, es un ejercicio, que además sigue, me parece, una indicación de Lacan, que Lacan dice: “Bueno, para poder manipular esos discursos tratemos de situarnos en alguna referencia más o menos segura”, dice él. Por ejemplo, en el caso del discurso de la histérica, es bien seguro que la histérica hace lazo con su síntoma, en realidad con algún signo de su división subjetiva. Ahí tenemos algo seguro y después podemos seguir interrogando lo demás. La propuesta, que es una posibilidad entre otras me parece, era tratar de ir usando los discursos, manipulándolos, en lo que respecta a la clínica, tratando de ubicar esas distintas caras, estatutos, funciones del saber, interpelándolo como si pudiera responder como persona, más que como sujeto. Está bien lo que vos decías, me parece que es más como persona que como sujeto. Pero digo, siguiendo tu comentario, que sería una interpelación un poco histérica pedirle al saber que diga sobre el goce. En última instancia, si eso interesa es para terminar de dar ese cuarto de vuelta que implica intentar demostrar el imposible de la relación del saber con el goce, sería algo así. Con el goce sexual.

Intervención: Más universitario es el saber cuándo se dirige al goce. Y pensaba también en algo que me queda de lo que escuche que decías, que me pareció muy bueno, cierta advertencia, como... evitemos los

accesos directos! Para acceder al discurso del analista, desde el discurso del amo hay una mediación. Yo creo que la pregunta por el goce es inútil si uno busca desde el acceso de directo. Pero, por las elaboraciones que estuvimos haciendo acá, hay nociones del estilo que van surgiendo que permiten ir elaborando algo en relación a eso. Quizás la inutilidad está en ir derecho al caramelo. Por un lado pensaba eso.

Por otro, me gustaba esto que decías de las órdenes imposibles, sobre todo la que más nos compete: ¡Diga todo lo que se le ocurra! Pero la diferenciaría de las órdenes insensatas, como la del goce, que es del orden de lo insensato más que de lo imposible. Se puede gozar; no se puede llegar a eso que dice Lacan al final, como goce de la vida o la mujer que amas, Como la reformulación actual de eso. Se puede gozar. Ahora, no sé si se puede decir todo lo que a uno se le ocurra. Y digo, las órdenes insensatas, no sé qué efecto tienen. No sé si tienen efecto siquiera o llevan a lo peor. La guerra, por ejemplo, es una orden insensata. Ahora, las órdenes imposibles habilitan un deseo, un lazo.

Sí, coincido. Si imposible quiere decir eso... Cuando Lacan dice que la orden superyoica es imposible de cumplir, me parece a mí que está diciendo por un lado que es una orden insensata, pero además que es imposible de cumplir, no porque sea imposible gozar, porque en realidad más bien es imposible no gozar, sino que esa orden lo que tiene de imposible es la paradoja de que intentando gozar a la orden, no hay más remedio que tener que admitir la renuncia a ese goce. Habría que desarrollar eso porque me parece

que es todo un lineamiento, que arranca en el Seminario XVI y que acá ya está muy presente, yo no me metí mucho con eso. Pero entender me parece, lo que Lacan propone con esa noción del plus-de-gozar implica entender eso, que la orden superyoica es imposible de cumplir en ese sentido.

Intervención: Tal vez justamente la indicación de la regla fundamental sería como el reverso de la orden superyoica. Pensado así me parece como lo planteaste tal vez... No sé, se me está empezando a armar un poco ahora.

La enunciación de la regla fundamental no es tanto “intente hacer la experiencia de ver si se puede decir todo”, sino, por lo menos como lo va presentando Lacan en este seminario, más bien lo pone casi como equivalente a lo que llama histerización del discurso, o casi como equivalente a lo que llama anteriormente la investidura del sujeto supuesto saber, que es algo así como “hable, diga todo lo que se le ocurre”, no es lo mismo decir todo, es “de lo que se le ocurre, todo eso dígalo, no lo omita”. Si no es insensata es porque creo ya de por sí no toma como referencia una aparente, posible totalidad, aunque en su enunciado, eventualmente Freud por momentos, haya pronunciado esa regla como “diga todo...”. Y más bien acá, como lo presenta Lacan, me parece que es casi homólogo a histerizar el discurso. Primero porque uno puede enunciarla o puede no enunciarla, no necesitas si quiera enunciar la regla. Por ejemplo, Freud con el Hombre de las ratas la enunció, pero en realidad

la clave no estuvo en enunciar la regla, sino en esa especie de contingencia que dio lugar a un decir nuevo que fue primero que el tipo lea la Psicopatología de la vida cotidiana. Segundo, que Freud, cuando el Hombre de las ratas quiso restituir un discurso obsesivo, que es algo así como ser el amo del relato histórico de su sexualidad, “yo primer coito tal día, las prostitutas me dan asco, me masturbo tantas veces”... Me parece que el preguntarle de Freud “¿por qué usted pone eso en primer plano?” es una manera de decir “diga todo lo que se le ocurre”, es una manera de decir “diga lo que está omitiendo”, “usted está omitiendo algo”. No es “diga todo”, sino “lo que se le ocurre, que está omitiendo, dígallo”. Freud no sabía que estaba omitiendo decir que si lo había consultado a él era porque había leído un librito, pero en su enunciación sin querer queriendo, Freud le termina diciendo eso. “Ah, usted hay algo que no me está diciendo. Me está diciendo un montón de cosas, me quiere decir todo sobre su sexualidad y hay algo que no me está diciendo”. En definitiva, la regla fundamental no es tanto decir todo, me parece a mí, sino, como dice Lacan, darle esa especie de libertad al sujeto de suspenderse como sujeto cuando toma la palabra. O en algún otro lugar dice: “tomar la palabra en un discurso que si tiene algo de insensato es simplemente la libertad de que cada vez que dice no tiene que agregar yo lo digo”. Pero me parece muy buena esa referencia para tratar de pensar distintos tipos de órdenes. Y también lo del discurso universitario, porque estoy de acuerdo que si uno quiere ir directamente a llevar alguna especie de saber al lugar de la verdad, interpretar, un riesgo

posible es dar marcha atrás. Estoy de acuerdo con ese comentario, es quedar uno en el lugar de un saber que se está tratando de imponer.

MARCELO MAZZUCA

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 7: 10 de agosto de 2015

El rodeo del saber y la ronda de los discursos

Ética y Política del Campo Lacaniano

El rodeo de saber y la ronda de los discursos

MARCELO MAZZUCA

Mi idea es retomar desde el punto en donde dejamos la vez pasada pero dando dos o tres pasos para atrás, porque habiendo pasado más de un mes de nuestro último encuentro me parece que va a ser mejor que recuerde algunas de las cosas que planteé la vez pasada, después avanzar un poquito y después seguirá quien tome la posta.

El primer comentario, que ya lo veníamos haciendo, es que la vez anterior, cuando presentó Cristina, ya habíamos dado ese paso de escribir las fórmulas de los cuatro discursos y tratar de empezar a hacer un trabajo que la vez pasada propuse llamar “la manipulación” de las fórmulas de los discursos, tratar de empezar a hacer algún uso de esas escrituras y del modo en que se relacionan y funcionan, con la aclaración que había hecho la vez pasada de que hacemos eso después de haber dedicado un tiempo, de haber tenido la prudencia de no escribirlas de entrada, y que en eso había un parecido con la prudencia de Lacan, que de hecho no escribe esas cuatro fórmulas de entrada en la primera clase del seminario (aparecen

recién en la segunda clase), pero además también había aclarado que, a mi modo de ver, todo el Seminario XVI, *De un Otro al otro*, en donde por primera vez Lacan plantea esa idea de que el preferiría para referirse al psicoanálisis como discurso un discurso sin palabras. Entonces es a lo largo de todo un año que Lacan va trabajando, empezando a escribir algunas formulitas (todavía no son esas) y recién en este seminario, fruto de un trabajo, se precipitan, como siempre, esas fórmulas para que puedan ser utilizadas. De una manera similar, parecida, nosotros dedicamos unas cuantas reuniones, las primeras tres a cargo de Gabriel Lombardi, después vino Carolina (Zaffore) y después recién fue Cristina (Toro) la que escribió las fórmulas y ahí abrimos el paso a tratar de utilizarlas.

Esa es una primera aclaración. La segunda cuestión era recordarles lo que yo llamé los tres lineamientos de lectura que creo que fuimos construyendo entre todos desde el comienzo. Esos tres lineamientos de lectura son: en primer lugar, que Lacan pone el acento, cuando trata de pensar al discurso como una forma de lazo social, es la pregunta que planteó Gabriel desde el inicio, porque considerar que lo que entendemos por un lazo social, vínculo social, hay que ubicarlo en el nivel del discurso y no en el nivel del lenguaje en términos generales como estructura ni tampoco en el nivel de la palabra, o en el nivel del habla, del hablar, de las palabras efectivamente enunciadas o pronunciadas. En ninguno de esos dos extremos Lacan plantea lo que después en definitiva se desarrolla como una teoría del lazo social, que surge de la experiencia analítica.

Entonces lo que yo había subrayado es que hay todo un movimiento que va desde el final del Seminario XV, *El acto psicoanalítico*, hasta el final del Seminario XIX, *Ou pire...*, *O peor...* Nosotros tomamos de todo ese movimiento algunas referencias, no sólo del Seminario XVII, porque Gabriel ya se había referido a la última clase del Seminario XIX. En todo caso me interesó subrayar que a mí me servía para pensar ese movimiento es que lo que sigue estando en el corazón de la reflexión de Lacan es el acto psicoanalítico.

La vez pasada les contaba que en la última clase del Seminario XV, a propósito de una pregunta que le hacen a Lacan en esos seminarios ya cerrados, con poquitas personas, Lacan responde que efectivamente ni en el nivel del lenguaje ni en el nivel de la palabra, estrictamente hablando, se puede reconocer lo que llamamos *acto*. El acto, en todo caso, podría (lo dice todavía en potencial) ubicarse en el nivel del discurso. Finalmente, sobre el final del Seminario XIX, Lacan termina diciendo una afirmación un poco extrema, que “el decir es el discurso”. Si por decir entendemos eso que se diferencia de lo dicho, de los dichos, de lo que se escucha o se entiende, de lo que se dice, entonces hacemos hincapié en que el decir tiene esa dimensión de un acto, de lo que existe o no existe, hay o no hay, y que para eso (último punto de este primer lineamiento) fue necesario que Lacan llegara a plantear en su seminario sobre el acto psicoanalítico que lo que demuestra el lazo, el vínculo propiamente analítico, lo que el vínculo transferencial muestra es que no hay intersubjetividad, la transferencia es lo que refuta la idea de la intersubjetividad, de que

lo que hace lazo lo hace entre dos sujetos, como de hecho lo había planteado Lacan prácticamente hasta ese seminario. Entonces, en este movimiento lo que se acentúa es esa profunda disparidad que hay entre los dos seres hablantes que se enlazan por medio de alguno de esos discursos, sea el que sea.

En el Seminario XIX dice que se podrían haber dado cuenta que cuando yo hablaba de intersubjetividad en realidad hablaba de *intersignificancia*.

Ese es el primer lineamiento que fuimos construyendo juntos como puerta de entrada a una reflexión sobre la noción lacaniana de discurso entendida como un modo de lazo social determinado por el lenguaje y a esa noción de decir, que entonces también forma parte de la temática de este año.

El segundo lineamiento de lectura, que también había estado subrayado por Carolina, era que en este seminario (y eso también viene del Seminario XVI), la cuestión del saber estaba en primer plano. Entonces bajo esa fórmula de poner al saber no sólo en el centro de nuestra experiencia analítica, que lo está, sino en el banquillo de los interpelados y los acusados, Lacan hacía un movimiento análogo al que hacía en *La dirección de la cura...*, donde decía “poner al analista en el banquillo tal como lo estoy yo” para que dé razones, razones del acto, de su acción simbólica. Ese segundo lineamiento de lectura, que pone el foco en el saber, en los saberes. Dimos bastantes vueltas sobre los distintos tipos y estatutos del saber, en donde interesaban muchas preguntas. Yo había hecho una pequeña puesta en escena tipo parodia como si se pudiera personificar al saber en el banquillo de los interpe-

lados y entrar a preguntarle: “usted, saber, ¿se sabe?, ¿qué relación tiene con el conocimiento?, ¿fue alguna vez o es deseado?”, etc.; No sólo como parodia sino como alguna metáfora de parte de lo que hacemos en la experiencia de un análisis.

Respecto de esas preguntas que se le pueden hacer al saber, hay una que interesa en particular, que se inicia en el Seminario XVI, que es ¿qué relación tiene con el goce? Está también en el centro de las reflexiones de Lacan en este seminario. De hecho, la tercera clase, a la cual no llegamos o por la cual dimos alguna vuelta pequeña, está titulada así: *El saber, medio de goce*.

El tercer lineamiento de lectura, que es desde donde voy a retomar hoy, que es el apartado 2 de la segunda clase, para poder intentar avanzar desde ahí, es que Lacan explícitamente dice que de lo que se trata para él ese año es de retomar la cuestión del acto psicoanalítico pero que ya no lo va a hacer como lo hizo en el Seminario XV, es decir, interrogarlo en esa puerta de salida, en ese pase donde el analizante se transforma en analista, sino (es entonces lo que yo quisiera volver a subrayar para con este conjunto de tres referencias fundamentales ir a las fórmulas de los discursos) que Lacan dice que ahora lo va a retomar desde las intervenciones del analista, desde las intervenciones concretas del analista una vez que la experiencia ya se inauguró, abrió sus puertas, una vez que la experiencia está instaurada en sus límites precisos. Exactamente lo dice en la página 33.

Entonces aun a riesgo de esquematizar demasiado, de sistematizar en exceso esas intervenciones

del analista, quería retomar desde ahí e intentar hacer una especie de lista, de secuencia que uno va reconociendo en estas clases del seminario, de lo que Lacan llama el acto analítico manifestándose en las intervenciones que hacemos como analistas en el marco de nuestra experiencia. Entonces retomo desde ahí porque son unas páginas que tienen mucha riqueza. El punto de partida para pensar en cualquier intervención del analista es que nosotros partimos, en la mínima experiencia analítica que podamos hacer, de la referencia al saber. Más concretamente, a un saber no sabido, un saber que no se sabe, lo cual en términos de la escritura de las fórmulas de los discursos es una manera de decir que lógicamente partimos siempre de alguna manifestación del discurso del amo. Está escrito ahí (no en primer lugar porque Lacan escribe primero el discurso universitario). Le puse unos puntitos verdes justamente para hacer esa distinción y para subrayar lo que me parece que ya hemos comentado bastante, que es que el discurso del amo, que tiene una escritura similar, homóloga al discurso del inconsciente, es siempre, lógicamente hablando, el punto de partida para nosotros.

Si lo que intentamos es ahí localizar el estatuto del saber... Es en el discurso del amo o del inconsciente donde encontramos alguna manifestación de un saber no sabido formulado en términos de la articulación de los significantes, que es además el lugar del saber en el trabajo, el saber trabajando, y que es la novedad que Lacan propone, que es llamar saber al goce del Otro. Lo va a retomar en términos del saber como medio de goce. Cuando pienso en esa fórmula del saber como

medio de goce, se me arman sentidos posibles. Por un lado, el medio ambiente, el sitio, el lugar del goce es el saber, la articulación de significantes en el inconsciente. Puedo retomar, para seguir la secuencia de la vez pasada, el ejemplo del hombre de las ratas, pero bastaría con imaginar cualquier caso freudiano o cualquier caso de nuestra experiencia, de nuestra clínica, para tratar de figurar lo que Lacan llama el discurso del inconsciente como un inconsciente no revelado, un saber no sabido pero que además trabaja para el goce, es el medio ambiente del goce, entonces los trabajos de pensamiento del hombre de las ratas, lo que deviene en sus acciones impulsivas, compulsivas, en el conjunto de su comportamiento, da una figuración bastante clara y nítida de lo que Lacan llama un inconsciente no revelado, pero que un analista, casi de buenas a primeras, con escuchar un poco a un paciente como el hombre de las ratas, que es lo que sucede con Freud en una primera entrevista no muy extensa, ya puede posicionarse respecto de lo que se va manifestando como ese saber que trabaja para el goce. Entonces es un saber que es medio de goce, en el sentido de medio ambiente del goce. En el caso de la obsesión está en los pensamientos, en el cuerpo del pensamiento, me parece que es una manera muy figurativa de ubicar cómo en ese caso el saber es cuerpo de saber. También me parece que se puede pensar que es medio de transporte del goce. Es otra fórmula que a mí me sirva para anticipar la clase siguiente. Como no sé muy bien hasta donde voy a llegar, doy la fórmula. Lacan ahí indica que todo lo que a nosotros como psicoanalistas nos interesa respecto del saber

se origina en el rasgo unario, en la primera marca, en la marca primera, que en el caso de la escritura del discurso del amo o del inconsciente es ese S_1 .

Entonces, además de que el saber es medio ambiente del goce, también es una suerte de medio de transporte del goce, que proviene, estrictamente hablando, de otro lado, o al menos parte de eso se origina en la repetición de alguna marca, que finalmente, en la medida que se conecta con otra cosa, da lugar al trabajo del saber como medio de producción de goce. Propondría esas tres fórmulas: medio ambiente, medio de transporte y medio de producción. Es decir que al mismo tiempo el saber, el cuerpo del saber o de los significantes constituyen, si no el capital, los medios de producción del goce.

De todos modos, si seguimos con el ejemplo del hombre de las ratas, es difícil de buenas a primeras ubicar algo de ese rasgo unario o de esa marca primera que es la que pone en marcha, la que permite advertir que el saber no es sólo el medio ambiente del goce, de la neurosis obsesiva, sino también medio de transporte de un goce que proviene de algún lado que es difícil de advertir de buenas a primeras. Aun cuando eso esté en los datos primeros de la experiencia de un análisis, como en el hombre de las ratas, porque el *rat*, *Ratten*, etc. está desde el comienzo una vez que se lo capta más adelante. En cualquier caso me parece que es un buen ejemplo como para figurarse la incidencia de esa primera forma de lazo que es el discurso del amo o del inconsciente. De ahí surge también la producción del goce y por eso yo la vez pasada les había aclarado que lo que dibujé arriba, que sería la

estructura de lo que Lacan propone que es un discurso, cualquiera de los cuatro, en algún momento que creo que no es en este seminario, divide las cosas en dos. Pone del lado izquierdo el lugar del deseo, tanto del lado de la verdad como del lado del agente, y del otro lado pone el goce. Es decir que el goce se ubica tanto en el lugar del Otro, que es el lugar del trabajo, como en el lugar del producto o de la producción, en donde la vez pasada escribí *plus-de-gozar*.

Intervención: ¿La fórmula del saber como goce del Otro él lo remite solamente al discurso del amo o lo plantea en términos generales?

Creo que lo plantea en términos generales pero porque el recorrido que hace Lacan es tratar de dar cuenta que el discurso fundante del sujeto, de cualquier noción de sujeto que podamos pensar en análisis, es el discurso del amo. Esa me parece también una aclaración importante. En realidad todos los otros discursos, cualquiera de los otros tres, tienen algo de discurso del amo. Por eso puede decir, por ejemplo, que el analista, en el discurso analítico, pone en el lugar del amo al objeto *a*. Entonces no creo que se restrinja al discurso del amo esa consideración central que es que el saber es medio de goce o que podemos llamar saber al goce del Otro, pero donde eso se muestra o se demuestra con más claridad, creo yo, es en el discurso del amo. Parece que más bien lo que conserva siempre algo de la estructura del discurso del amo son los lugares en los otros discursos. Entonces, en el discurso del analista, aun cuando lo que esté en el lugar del producto o de la producción sea el S_1 o Significante amo, también hay alguna función de *plus-de-gozar* en

ese significante. Lo mismo se podría decir con cualquiera de los cuatro lugares.

Lo que yo quería subrayar es sobre todo cómo se va transformando el estatuto del saber y cómo va cumpliendo funciones distintas de acuerdo al lugar que ocupe en esos cuatro discursos. Al mismo tiempo, yo había dicho la vez pasada que la idea que el discurso del amo es el reverso del discurso psicoanalítico, también fuerza a pensar que no son discursos que haya que tomarlos totalmente por separado, y que el reverso y el anverso Lacan los piensa más bien como si fueran una banda de Moebius. La vez pasada había ilustrado eso sugiriendo que uno podía imaginar en una hoja de papel de un lado el certificado que el hombre de las ratas pretendía pedirle, demandarle, a Freud, y del otro lado alguna hojita de la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Ahora retomo ese ejemplo, pero termino con eso porque me parece que ese ejemplo del hombre de las ratas ilustra bastante bien ese lazo social que en el caso del hombre de las ratas había quedado como bastante empobrecido. Incluso uno podría decir que un paciente que llega en el estado en que llegó el hombre de las ratas es un paciente que a la vista tiene su lazo social bastante dificultado. Es alguien que estaba profundamente inhibido, casi recluso, sin poder ejercer el lazo social que venía ejerciendo en la universidad con sus estudios, en la academia militar, mucho menos el lazo amoroso, en el lazo familiar también le quedaba una relación con la madre bastante cerrada... Sin embargo bastaría con captar algo de esa neurosis que se manifiesta como un inconsciente no revelado, al menos para el propio

paciente. Lo que ahí ilustra que hay un lazo social, en definitiva, es esa idea que tiene del Otro, que lo obliga, en definitiva, a hacer algo que es pedirle un certificado de enfermedad, que vendría a algo así como a tratar de cerrarlo al hombre de las ratas en ese discurso del amo como un discurso del inconsciente no revelado. Lo que Lacan dice respecto de esa primera referencia es que ese saber que no se sabe y que entonces él indica que se instituye en ese S_2 y que está en el lugar el Otro y que ese es un conjunto de significantes (él dice que el Otro está lleno de significantes y entonces da el ejemplo del caballo de Troya). Dice: “Sin embargo está claro que su función implica que algo venga a llamar desde afuera”. Es decir, no basta con esa relación al Otro que es la del neurótico, en este caso el hombre de las ratas, para que se modifique algo de ese funcionamiento, que es hacer trabajar al saber para producir goce, plus-de-gozar. La vez pasada había llegado a proponer que en el caso del hombre de las ratas ese plus-de-gozar o pequeño goce no es gran cosa o no parece gran cosa porque es una miradita que espía o una curiosidad pero que al paciente en su estructura neurótica se le convierte en una curiosidad ardiente y atormentadora y que en definitiva lo que produce ese inconsciente neurótico se puede situar, por ejemplo, en ese caso, en esos términos, con ese objeto y con ese plus de una satisfacción pulsional.

Entonces, con el discurso del amo o del inconsciente como primera referencia, Lacan, insistiendo en que algo tiene que venir a llamar desde afuera, pasa a referirse a una segunda modalidad de intervención del analista, que es la que llama la histerización del

discurso: “Lo que el analista instituye como experiencia analítica es la histerización del discurso, la introducción estructural, mediante condiciones artificiales, del discurso de la histérica”.

Vuelvo a hacer un pequeño rodeo ahí. Lacan aclara que ese discurso existió, existe y existiría mucho más allá del análisis. Entonces me parece que sugiere una diferencia, un matiz, entre discurso histérico e histerización del discurso. No son exactamente lo mismo. Por lo pronto, porque histerizar el discurso, decirlo así, ya implica situarse primero por referencia al discurso del amo. Lo que se histeriza es el discurso del amo o del inconsciente, en cualquier caso. Lacan dedica toda una vuelta, que voy a ahorrarme en este caso, a mostrar cómo la histérica ya mantenía un determinado tipo de lazo social a partir de la maniobra de ubicar su síntoma como signo de la división subjetiva, para interpelar al Otro o más bien para interpelar al amo en el lugar del Otro, en el lugar del trabajo. Se podría hacer un recorrido para tratar de mostrar con la escritura del discurso histérico el tipo clínico de la neurosis histérica.

Eso por un lado, pero lo que me interesa a mí en esta secuencia de intentar ir ubicando el acto analítico en el nivel de las intervenciones concretas del analista. Entonces es la histerización del discurso que yo la vez pasada la había intentado ubicar, siguiendo el ejemplo del hombre de las ratas, en el efecto que produce para el paciente la lectura de la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Era un buen ejemplo para ir distinguiendo las intervenciones que Lacan va proponiendo ubicar o reubicar, porque en ese sentido no es algo del todo

novedoso. Es una nueva manera de plantear una secuencia que es mucho más lógica que cronológica que va del discurso del amo al discurso del analista pero pasando lógicamente hablando, obligatoriamente, por el discurso histérico, por la histerización del discurso.

En ese sentido yo les proponía una primera ilustración de cómo yo pienso que entra en juego esa secuencia de esos tres discursos, excluyendo el primero que escribe Lacan en el pizarrón, el discurso universitario, tomando la primera entrevista del hombre de las ratas y dándole esa especie de figuración: de un lado, el pedido de certificado de enfermedad, del otro, la *Psicopatología de la vida cotidiana*. La intervención analítica sería un aspecto, una forma, que adquiere el acto propiamente analítico, no estrictamente hablando una interpretación, sino simplemente una posición en la escucha, que es no conformarse con ese discurso, con las palabras efectivamente pronunciadas por el paciente, quien después de dar algunas pequeñas claves de lo que es su inconsciente manifestándose en acción y decir por ejemplo: “vengo porque estoy un poco desesperado porque cada tanto me agarra el impulso de cortarme el cuello con una navaja”, habría que ver cómo lo enunciaba, pero supongo que se podía notar en las marcas de su enunciación algo de la afectación, mientras que, acto seguido, pasa a hablar de su sexualidad como si fuese una especie de informe médico, de crónica: “me masturbo desde tal edad, las prostitutas me gustan pero me dan un poco de asco, etc.”. Freud lo único que hace es preguntarle por qué pone en primer plano en los enunciados concretos

de su discurso la sexualidad, la información sobre su sexualidad. Es así como en definitiva se revela lo que el discurso del paciente omite, un pequeño secreto que me parece que ya tiene las características de un discurso que se histerizó por la simple lectura de la *Psicopatología de la vida cotidiana* y por encontrarse el paciente, reconocerse en parte, parcialmente, aunque no del todo, en alguno de los juguetos de pensamiento de los que Freud da testimonio ahí y que, según Freud afirma en ese texto, tiene alguna relación con la sexualidad, con la satisfacción sexual.

Yo suelo tomar ese ejemplo porque además me parece que sirve para demostrar cómo no es exactamente lo mismo el discurso histérico, si por eso entendemos una determinada estructura, un tipo de síntoma, un tipo clínico, que la histerización del discurso, y que hay muchas histéricas, como Dora, que vienen con un discurso que no está histerizado. Me parece que eso es claro en el caso Dora. Y hay algunos obsesivos, tal vez no los más, tal vez no es lo más frecuente, que ya vienen histerizados.

El ejemplo del hombre de las ratas es uno de ellos. Hay algo ya histérico, en definitiva eso es lo que querría subrayar, hay algo ya histérico en provocar al amo que se lo pone en el lugar del Otro para que trabaje y logre producir algún saber sobre la causa enigmática o la verdad del deseo, de lo que está en juego para el hombre de las ratas, lo que él es como objeto en el deseo del Otro. En ese caso creo que es una histerización que toma más bien la forma de seducir a Freud para quedar ubicado en el lugar del buen paciente, del paciente que le puede traer datos sobre la sexualidad,

que es lo que supuestamente Freud querría. Mientras que la intervención de Freud, si bien no es estrictamente hablando la de la interpretación, ya creo que tiene la estructura de lo que uno podría reconocer en la estructura del discurso del analista. Por eso creo que la pregunta de Freud, la forma en que escucha y desde donde interroga al paciente, lo que hace es terminar de revelar una verdad, voy hacia ahí, que en el caso del discurso del inconsciente esa verdad es la de la división del sujeto, que Lacan indica, lo encontré varias veces subrayado en el Seminario XVI pero no voy a tomar las referencias, que Lacan indica que en el discurso del amo o del inconsciente, el neurótico *encarna* esa verdad, *es* esa verdad. Es tanto esa verdad que no puede terminar de reconocerla. La encarna, quiero decir, en sus comportamientos, en sus acciones. El discurso del analista en definitiva es poner patas para arriba eso y revelar algo de esa verdad que se produce en definitiva por efecto del funcionamiento del discurso del inconsciente.

Es decir que, así como en la estructura del discurso del amo, Lacan la presenta como homóloga al discurso del inconsciente no revelado, un inconsciente que trabaja para el goce, que ubica el saber, como decía, como medio ambiente del goce, medio de transporte del goce y medio de producción del goce; el discurso analítico vendría a ser algo así como el discurso del inconsciente revelado. Lo digo así porque a mí me sirve pensarlo, seguirlo, en esos términos para no separar tanto un discurso del otro, para tratar de ir haciéndose una idea de lo que Lacan plantea como el reverso y el anverso con una topología moebiana de un discurso

y del otro, el del inconsciente y el del analista. Pero también, la necesidad en el sentido lógico, estructural, de que aunque eso sea un golpe de magia, un golpe de manos, de todos modos, lógicamente hablando, no hay manera de pasar de un discurso al otro en la experiencia del análisis, en la secuencia lógica del análisis, si no es por algún, aunque sea mínimo efecto de histerización de ese discurso. Solo que ahí, me parece que lo que Lacan propone, aunque no lo diga estrictamente hablando en esos términos, y estoy ahora en la página 35, es hacer una distinción para indicar, creo yo, un riesgo del discurso histérico. Les leo en ese sentido un párrafo.

Primero les recuerdo rápido que Lacan decía que el discurso histérico es casi el discurso del analizante o un poquito más adelante, ya no me acuerdo en qué seminario, dice “el discurso histérico ya es el esbozo del discurso analítico”. Alguien que está posicionado en ese discurso tratando de hacer desear al Otro, que es como Lacan nombra la profesión de la histérica, hacer desear; esa cuarta profesión imposible, hacer desear al Otro, ella al principio del trabajo analizante, justamente por la referencia al saber. Porque ubica ya al saber o lo ubica, lo supone, sino se lo adjudica necesariamente al Otro, al amo, si no lo tiene el amo, por lo menos la idea, la ilusión, la expectativa es que trabajando lo va a poder producir, y que en eso ya hay un esbozo del discurso analítico, o un esbozo de la posición analizante.

Sin embargo, hay un párrafo que me parece bien interesante, en donde Lacan dice: “Lo que la histérica quiere”, y en ese sentido Lacan subraya el valor que

tiene esa forma de lazo social para nosotros en este sentido, en donde el discurso psicoanalítico ya se esboza como un discurso sobre el deseo, que busca el sentido de la verdad el deseo y que además busca esa verdad en las relaciones que tiene con el goce y más concretamente con el goce sexual. “Lo que la histérica quiere en el límite que se sepa [yo subrayaría el que ‘se sepa’, la referencia al saber] es que el lenguaje no alcanza para dar la amplitud de lo que ella, como mujer, puede desplegar con respecto al goce.”

En ese sentido a nosotros, como analistas, creo, nos conviene el discurso histérico, o dicho de otra manera, necesitamos promover la histerización del discurso porque nos brinda esa posibilidad. Yo subrayaría sobre todo, *en el límite*, que lo que el discurso histérico dice, en el sentido de que lo revela como verdad, donde va a parar el objeto *a*, es que hay un límite a lo que se puede decir, al sentido que se puede elaborar, con respecto al goce femenino, para ir más rápido.

Entonces, que haya una forma de lazo por la que logremos histerizar, me parece, un inconsciente que está trabajando por el goce sin que se revele de eso más que una verdad que se encarna, más que poder decirse, tiene como interés que se esboza ya el discurso analítico, porque al discurso analítico le interesa eso, que se pueda demostrar que hay un límite de lo que se puede saber con respecto al goce, sexual especialmente. Pero Lacan agrega: “Pero lo que le importa a la histérica no es eso. Lo que le importa es que el Otro, que se llama hombre, sepa en qué objeto precioso se convierte ella en ese contexto de discurso.”

Es un poco difícil ir siguiéndolo paso a paso, pero

sí se llega a percibir esa diferencia. En el límite quiere decir, bueno, en definitiva, sería lo que interesaría, que se sepa. Quizás, si uno avanza un poco más con los términos de Lacan, que se diga, que el decir del análisis pueda recorrer las versiones de la elaboración de un saber, producir un cierto saber con respecto al goce sexual o a la relación sexual, o a la diferencia, pero para ir demarcando a veces Lacan usa ese término, para ir demarcando un límite de estructura, es decir un hecho de imposibilidad. Solo que la trampita, quiero decir, lo que hace necesario un cuarto de vuelta más, lo que hace necesario esa ronda de los discursos, lo que hace necesario pasar al discurso del analista, es que lo que la histérica quiere no es exactamente lo mismo que lo que a ella le importa. Por lo menos acá está planteado en esos términos; dos términos que sugieren una relación al deseo pero son términos distintos.

Lo que le importa es que el Otro, que se llama hombre, al que se lo hace desear en esos términos sepa, ahí ya no es que *se sepa*, es que ese Otro sepa, logre trabajar para producir ese saber, que sepa en qué objeto precioso, que es el que está oculto en el lugar de la verdad, se convierte ella, histérica, como mujer, en ese contexto de discurso. En definitiva se convierte en un objeto agalmático, interesante, atractivo, pero justamente por el hecho de que el saber que se produce, por efecto del trabajo del amo, es impotente (tampoco es un término que me parece que me parece Lacan todavía describa acá) que ese saber como producto es impotente para terminar de decir la verdad de lo que ella como mujer es respecto al goce o lo que puede desplegar con respecto a eso, que el hombre sepa eso.

Entonces, ahí, y supongo que me voy a detener en este último paso, Lacan introduce, bueno, ya no sé muy bien la cuenta, pero fuerza un poquito las cosas, las mete en casilleros. Me parece que la primera indicación que da Lacan para tratar de pensar el acto analítico a partir de las intervenciones del analista y formalizándolas con el recurso a los discursos, es simplemente una manera de escuchar que nos permita, con nuestros pacientes, encontrar alguna puntita al menos de lo que Lacan llama el saber no sabido que trabaja para el goce.

Nuevamente el ejemplo del hombre de las ratas. Eso me parece, por qué no, se puede pensar en esos términos, como una intervención del analista, aunque por intervención lo único que se pueda situar ahí sea una manera de escuchar el discurso efectivamente pronunciado por los pacientes para reconocer y para encontrar en dónde está alguna puntita, alguna referencia significativa de ese saber, de ese cuerpo de significantes que es el saber trabajando por el goce. Entiendo, por qué no, que se le puede llamar a eso un aspecto de acto psicoanalítico, en este sentido. En segundo lugar, llamar a la puerta del caballo de Troya, como sugiere en este caso Lacan, alguien tiene que llamar desde afuera para que algo de eso se manifieste en otros términos. Pero además, como planteé la vez pasada y lo subrayaba Matías, creo, no se puede ir directamente. Entonces, creo que Lacan también va enseñando eso. Incluso en la manera en que va tratando de hacer algún uso de estas referencias. La intervención no puede ser directa, no podemos ir directamente al hueso.

Es más bien, bueno, Cristina decía que Lacan era un poco errático, es la segunda vez que lo menciono porque se ve que me quedó algo de eso en la cabeza, de la manera en que Lacan iba avanzando en las clases con el seminario era una manera errática. Yo decía que quizás errática no era para mí el mejor termino, pero podría serlo también, si por eso entendemos lo que Lacan propone en el Seminario XXI, creo, que es errar un poco en los términos y en los recovecos del discurso del paciente o del analizante para finalmente encontrar alguna puerta de entrada, pero que siempre implica alguna forma de intervención que resguarde esa manera indirecta de llegar a nombrar la verdad del asunto.

Por eso me parece que otra manera de decir que para pasar del discurso del amo al discurso analítico es lógicamente necesario hacer ese rodeo por la histerización del discurso. Incluso, acordándome de lo que dijo Cristina Toro, a mí se me ocurría más bien el del rodeo de los toros para darle la estacada, no se le puede clavar así la espada de una, hay que tratar de mostrarle algún...

Intervención: Si el torero va así directamente, sonó el torero.

Que vendría a ser el psicoanalista, en este caso. Bueno, esa es una asociación mía: toro, torero y me hago cargo. No es que esté obligado a decir todo, toro lo que se me ocurre, pero bueno, en este caso puedo decir lo que se me ocurrió.

Por eso en algún momento, siguiendo con la

práctica de ponerle título a cada una de las clases como venimos haciendo, se me ocurría que esta vuelta, en vez de la “Manipulación de las fórmulas de los cuatro discursos”, voy a poner algo así como “El rodeo del saber y la ronda de los discursos”. Entonces, termino con la referencia a la interpretación, a la noción de interpretación, para dejar abierta la puerta para avanzar a las clases siguientes, sobre todo para trabajar, sería mi propuesta, cómo Lacan va tratando de circunscribir las relaciones de la verdad, no sólo con el saber, sino también con el goce, bajo esa fórmula también que tiene algo de aforismo, que es “la verdad, hermana del goce”, lo habíamos también mencionado la vez pasada.

Pero, entonces decía, primero, una intervención del analista que es tratar de situar alguna punta de ese saber que trabaja para el goce. En segundo lugar, promover la histerización del discurso, que en definitiva nunca se sabe muy bien como eso sucede. No necesariamente es alguna intervención concreta y más o menos calculable, por eso el ejemplo del hombre de las ratas me parece que da una idea de cómo se puede producir ese movimiento sin que Freud haya hecho nada más que escribir la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Y que en tercer lugar, podemos sugerir como otro modo, de esa secuencia de las intervenciones del analista, la interpretación que Lacan insiste mucho en proponerla siguiendo la idea de que la estructura de una interpretación es finalmente (lo digo así entonces para que se entienda lo que creo que es la propuesta de Lacan, que eso no se puede hacer de buenas a primeras), finalmente conseguir llevar el saber al

lugar de la verdad, que por lo menos va mutando y se va mudando del lugar del Otro, del trabajo y del goce, al lugar del producto, que también es el lugar del goce. Tanto es así, me parece, que Lacan, avanzando en el trabajo del seminario, va a poder decir lo que le corresponde al deseo insatisfecho, en el caso del discurso histérico o del deseo histérico, es el goce de la privación, no es sencillamente andar privándose de algún pedacito de salmón ahumado, de caviar, o de algún objetito que haga las *veces de*, sino, me parece que es lo que se abre, y se ilumina mucho mejor en este seminario, sino que el goce de la privación tiene una relación estrecha con lo que el Otro, hombre, puesto a trabajar, puede producir como saber. Es un goce del saber como objeto, como producto, consumible.

Que por ejemplo, de lo que finalmente goza Dora, con un poquito de ayuda de Freud, y por eso su posición, me parece, histérica, no sé si se termina de conmover o si no se afianza todavía más, es que la histérica puede terminar gozando del saber que el otro produce, y el otro puede ser el analista, y que goza de ese saber como si fuera un objeto producto del goce. Mientras que en el discurso analítico, donde Lacan trata de situar entonces la interpretación, finalmente y esa era la razón por la cual la vez pasada escribí las cosas así, finalmente el saber termina mudándose para el lado del deseo, para el lado, para el sitio, para el "un huequito", en donde lo que se propone ya no es ni el trabajo del goce, ni el producto del goce, sino algún efecto. Me parece que Lacan subraya mucho la diferencia entre producto, producción y efecto, preservando más bien para hablar del lugar de la verdad y

lo que va al lugar de la verdad, el efecto. Y entonces indicando, lo que ya hemos dicho, y sólo recuerdo algunos detalles que es que entre el enigma y la cita habría que poder tratar de situar lo que es la estructura de una interpretación en la medida en que en ambos casos se trata de llevar un saber al lugar de la verdad.

Yo creo que aclaraba la vez pasada que a mi modo de ver no es que se trate de andar formulando enigmas todo el tiempo ni citando necesariamente, o compulsivamente, los dichos del analizante. Que no es que Lacan, creo, esté proponiendo que vayamos al enigma y a las citas, sino que los está dando como modelos de lo que conviene pensar como estructura de una interpretación. Y lo que siempre insiste en las recomendaciones de Lacan, y lo que hay que preservar, es la idea entonces, ya no del medio de goce, medio ambiente, medio de transporte o medio de trabajo, sino el medio-decir o el decir a medias, pero con la idea, no me acuerdo quién lo subrayó, con la idea de que ese medio decir o ese decir a medias tiene alguna relación con el goce, que es, me parece, lo que se abre a continuación, y que obviamente ya no hay tiempo para que lo siga desarrollando, pero da un ejemplo muy lindo, me parece Lacan de lo que es la interpretación y que es el ejemplo de Edipo o más bien del enigma que la quimera le formula a Edipo, que lo deben conocer, el animal que camina en dos patas, en cuatro y en tres.

Lacan se va tomando ciertas licencias, y entonces después dice bueno la respuesta puede ser el hombre, el ser humano, pero que en definitiva, y eso lo retoma después, pero simplemente digo alguna cosa acá, que la verdad no sólo es ese lugar desde el cual se

enuncia algo que siempre conviene preservar como dicho a medias, sino que para que el saber que va a ese lugar produzca el efecto de una interpretación, es decir el efecto de una cierta revelación de la verdad o del sentido que toma el deseo para cada quién, eso se tiene que completar siempre del lado del analizante. Entonces, en definitiva, Edipo responde de una manera, pero podría haber dado alguna otra respuesta. Entonces si fuera un Edipo un poquito más enterado, tal vez, supongamos, un pequeño Edipo universitario o universitarizado de la Facultad de Psicología, tal vez, que conociera las enseñanzas de Lacan y sus referencias, podría haber dicho, 'ah dos patas, tres patas, cuatro patas, son los esquemas de Lacan', por ejemplo. No está mal como figuración cierto efecto y de un cierto cuidado que creo también que hay que tener cuando la terminología, los términos, los conceptos del psicoanálisis ya están demasiado instalados y entonces uno cree que la interpretación puede ser eficaz en el nivel de los enunciados de la teoría, no estamos exentos de eso me parece, de tratar de utilizar a veces, de manera más o menos calculada, ingeniosa, alguna referencia a la doctrina de Freud, Melanie Klein, Lacan lo que sea para tratar de... y entonces alguien podría decir 'ah son los esquemas de Jaques Lacan'. O la tercera forma que Lacan dice que se podría haber resuelto ese enigma, porque en definitiva no son infinitas, pero lo que sí hay que saber es que puede ser más que una y que eso lo tiene que completar el analizante, podría haber dicho, dice Lacan, 'Es un hombre. Un hombre que es un bebé. Siendo bebé empezó en cuatro patas. Cuando va sobre

dos vuelve a usar una tercera y al instante se mete como una bala en el vientre de su madre'. Esto es, en efecto lo que se llama, y con razón, el complejo de Edipo. Siempre con algún efecto también de chiste, me parece, porque evidentemente esa tercera pata es el falo. Sería algo así como el primer tiempo, me parece, del complejo de Edipo a lo que Lacan está haciendo alusión en este caso, un niño que arranca en cuatro patas, se supone, entonces y que usa una tercera, el falo, pero que a menos que haya alguna intervención en el medio, y que lo haga pasar, se mete de nuevo y ahí no sé si son dos, o una sola pata.

Bueno, en definitiva cómo Lacan lleva finalmente las cosas, creo yo, a proponer que la interpretación, en este sentido, planteando no que la interpretación tiene como formulas, mucho menos que hay una técnica, o como serían una especie de inventario de formas de interpretar el enigma, la cita, etc., sino que si pensamos en que toda interpretación conviene que tenga algo de esa estructura, de llevar el saber al lugar de la verdad, para que el efecto siempre sea un medio decir o un decir a medias, cómo la interpretación en definitiva se convierte en la referencia esencial.

Intervención: Del medio decir.

Sí, pero además a mí me gusta esa fórmula que creo no es de Lacan, pero se la escuché a Ana Laura Prates, que es que la interpretación es el decir específico o lo que funda la especificidad del discurso analítico. Si tomamos por interpretación, si entendemos por interpretación esto, en un sentido amplio. Entonces

podemos situar por un lado que siempre una interpretación tiene que conservar algo de esa estructura que implica que algún enigma, como el de la quimera, se puede interpretar según el contexto y el modo en que resuene para el analizante en ese contexto, esa especie de enunciación oracular. Que para terminar podría decir que en definitiva podrían ser, dos, tres, cuatro patas, como Lacan lo dice acá. Bueno, Gabriel decía 'se arranca siempre en cuatro patas', pero en definitiva estuve el miércoles a la noche en la cancha de River, no puedo dejar de decir alguna cosa de eso.

Conversación

Intervención: Yo tengo una pregunta pero... En algún momento cuando estabas hablando de la histérficacion del discurso, y estabas citando a Dora y dirigirse al amo para que produzca un saber sobre la verdad, sobre ese objeto agalmático que está en el lugar de la verdad, en el discurso histérico, me quedó una duda. Porque vos hablaste del goce femenino, haces un salto del goce al goce femenino, es el goce ¿qué sería?, ¿el goce femenino? Para mí el lugar del objeto, pero no sé si el goce de lo que no puede decirse, del límite... Entonces, el lugar de la verdad, como lugares del discurso y ahí está el objeto. Y yo entendí que en algún momento vos decías que la pregunta por ese objeto agalmático, por eso que el amo no puede dar respuesta, es el goce femenino, dijiste. Por ahí escuche mal. Entonces yo digo: ¿Por qué necesariamente tiene que ser el goce femenino? ¿Por qué no puede ser fálico, el goce? ¿Por qué no puede ser el goce?

Yo creo que justamente de eso se va a tratar en las clases siguientes, y por eso en definitiva estoy de acuerdo con vos Cris, cuando planteabas a tu modo lo que creías reconocer era la manera que tenía Lacan de avanzar. Entonces creo que más que ir, siempre, lo dije así, siempre Lacan en sus seminarios, en su enseñanza va avanzando un poco con este estilo. Pero me parece que este seminario está todavía más marcado, que en algunos otros se puede reconocer más claramente una cierta progresión de lo que Lacan va planteando y va dejando planteado, mientras que acá realmente creo que una vez que él introduce ya todos los términos que él necesita para plantear qué es un discurso, cuál es su estructura, cuáles son sus lugares, sus elementos, la combinatoria y cuantos tipos de discursos existen, a partir de ahí me parece que habla siempre más o menos de lo mismo, no sé si avanza mucho, pero siempre yendo y viniendo.

Entonces esto mismo que está en dos párrafos en la página 35, para situar ahí cual es un poco el modo de funcionamiento del discurso histérico, eso mismo creo que lo va ir diciendo varias veces de distinta manera. Entonces, lo que decía o intentaba decir es lo siguiente: si tuviéramos que reducir a una pregunta o a un interrogante, que es lo que la histérica propone cuando provoca al Otro y lo hace desear al amo, padre, hombre, para que se ponga a trabajar y elaborar algún saber de lo que ella es como mujer, si hay una pregunta histérica es ¿qué es una mujer?, pero fundamentalmente en el nivel del goce femenino, cómo una mujer goza o como se hace un ser con el goce, con su goce (decir “su” ya es un poco...) Pero justamente si eso

tiene alguna virtud y si tiene algún uso que interesa al psicoanálisis en ese sentido, yo subrayaba la primera partecita de ese párrafo, es porque en el límite, lo que se puede saber es justamente que el saber no alcanza, que el saber tiene un límite y uno se encontraría con un límite si lo que intenta saber de la verdad de lo que la histérica es como mujer en su relación con el goce, se va a encontrar con esa impotencia de que no hay saber sobre el goce femenino. Entonces en todo caso, me parece que eso hay que intentar situarlo en la parte de abajo de la fórmula, que es que justamente porque ese movimiento que llevaría al saber al lugar de la verdad, pero que es justamente donde el discurso no se cierra, en donde algo tiene que pasar y en donde me parece que hay que prestar atención como analistas para que en ese punto de imposibilidad en donde el discurso forzado, cualquiera sea, muestra algún agujerito, alguna inconsistencia, es ahí, a partir de algún movimiento donde se puede dar alguna vueltita, algún cuarto del vuelta y pasar a otro discurso. Pero en definitiva, justamente, el goce, en este caso el goce femenino, pero el goce esta fuera del discurso, me parece.

Creo que Lacan a veces pone un triangulito. Y en el intento de decirlo, es decir, en el intento de llevar ese saber que la histérica le hace producir al Otro para que diga la verdad de lo que ella es como mujer, en su relación con el goce, en ese intento más bien lo que se demuestra es un punto o de imposibilidad o de impotencia, dice que el riesgo es ese, de mantenerse o mantener el lazo con el analizante, paciente, en ese discurso, y creo, por eso daba el ejemplo, me parece

que es algo de lo que pasó con Dora, en donde no se puede de ir que no hay algo de revelación del inconsciente como un discurso que trabajaba ya para el goce, hay algún desciframiento de eso, pero no es seguro que se haya conmovido algo de la posición subjetiva, me parece a mí, de la posición de Dora en el deseo.

Entonces digo que justamente, porque el goce femenino queda totalmente por fuera del discurso... Después Lacan lo va a empezar a decir eso. Dice: "el hombre es un producto del discurso". Creo que lo dice así. Lo dice por el hombre en el sentido del varón. Luego dice: "no se puede decir lo mismo de la mujer", que no es estrictamente hablando un producto del discurso, porque el discurso no termina de poder producir una versión más concreta, acabada, manejable de lo que sería una mujer o lo femenino. Pero Lacan dice que de todos modos igual tiene que entrar un poco en el discurso también lo que es lo femenino y quedará un poco atrapada la cosa en ese sentido, y cuando se produce esa limitación, creo que lo que Lacan dice es eso, el efecto es, si uno se mantiene en el discurso histérico, el efecto es que toma más bien una versión un poco fantasmática, imaginaria, ilusoria lo que una histérica es como mujer en el deseo del hombre, en el deseo sexual de un hombre, se crea esa ilusión. Mientras que lo que va a proponer Lacan, creo yo, es hacer algún uso de lo que de todos modos el discurso histérico muestra, que es que la histérica, no como sujeto dividido, sino en ese lugar más profundo de su ser, encarna un objeto que en definitiva es algo así como (creo que Lacan dice) el rechazo del discurso o el efecto de rechazo del

discurso. Si podemos capturar algo de eso, situarnos con respecto a eso, pero más que seguir aportando saber como producto gozable, se logra hacer alguna vueltita, de llevar eso al lugar de la causa del deseo, lo que el discurso no puede terminar de decir o articular en la cadena de significantes, me parece que se logra un efecto distinto, y en eso la verdad tiene alguna hermandad con el goce, con el goce prohibido. La verdad también está un poco adentro y un poco afuera, me parece, del discurso. Creo que es esa la propuesta de Lacan.

Intervención: El término que usa Lacan, por lo menos en la parte que recuerdo del seminario, es que la verdad es la “hermanita menor”, la hermanita menor del goce. Y bueno, yo no sé, ¿no está traducido así? Es la hermanita menor. Es preciso porque, yo no sé, pero algunos hemos tenido la experiencia de tener una hermanita menor y es alguien que es una función estructural bastante precisa, que a lo mejor se puede conectar con el tema de las cuatro patas del bebé y las dos patas de hombre erguido y las tres patas después del falo bastón en realidad, es una figuración del poder del cetro pero más bien para no caerse. Esto es de lo que trata un poco el discurso histórico. Me parece que en ese sentido habría que tomar en cuenta esa cosa que es la hermanita menor.

Dice (lee el original francés). El hermano mayor clásicamente encarna la posición de cierto dominio, de cierta excelencia, el primer lugar, etc., etc. esa historia. Y la hermanita menor es la que dice ‘mmm... este se cree’ y ella puede contar algunas cosas, de

manera muchas veces alusiva, porque es siempre a medias. Y en ese sentido, me parece que es interesante cómo la verdad que tiene todo una historia que se puede leer en Heidegger, en la genealogía de la verdad de los griegos hasta ahora, Lacan puede reducir las a ese lugarcito, a esa función, que tiene a su vez acá también el desarrollo.

Porque acá dice la verdad como fuera de discurso es hermana de este goce, viene hablando de eso, de este goce prohibido. Y está casi llegando al final de la cuarta clase en donde después aplaza...

Intervención: (Lee el francés) Miller puso “verdad, hermana del goce”.

En el texto, en esta parte que yo leí también, no sé si después la traducción al castellano... Después en todo caso aclara un poquitito. Dice “designo como sororal la posición de la verdad”, siendo que se refiere a la hermana, en el sentido sor, monja y entonces como también da unas buenas vueltas por la perversión, la perversión como discurso, me parece que ahí también hay elementos para tratar de entender esta idea, no tan fácil de entender, me parece, de la verdad como hermana del goce, de hermanita menor del goce. El goce prohibido, que sugiere siempre un goce mayúsculo, me parece. El goce de Dios.

Intervención: Yo quería aprovechar para decir simplemente un comentario que me parece que se deduce de tu recorrido, pero subrayar me parece un

planteo bien fuerte, de que el psicoanálisis propone un acceso al saber por la vía de la histerización, de hacer algo del orden de un lazo, de un vínculo, es muy interesante esa propuesta nueva. Que no se accede al saber, o no se esclarece algo del saber por la vía ni directa, ni de forzamiento, ni siquiera tampoco de un enunciado solitario. Que hay algo de ese acceso al saber que es la vía de la histerización que me parece en sí misma una propuesta interesante. Me parecía que podía estar muy en continuidad con la actividad que viene ahora; vamos a trabajar el dialogo entre la filosofía y el psicoanálisis. Viene un invitado filósofo, Lucas Soares, que va a trabajar con Tomás Otero, y que el título que le pusieron es “Fragmento de un banquete amoroso”, jugando con el título de Barthes de ‘Fragmentos de un discurso amoroso’. Por eso me parecía invitar a todos a que se queden porque va estar bien en continuidad la cuestión de la relación entre el acceso al saber que propone el psicoanálisis y cierta perspectiva filosófica y cómo eso se juega en relación a la verdad, que en definitiva, que es lo que estamos conversando ahora. Así que me pareció muy en línea con algo de lo fragmentario, tanto de algunos analistas como de algunos filósofos.

Vamos a ver, pero me parece que esto es una nueva manera de retomar lo que Lacan trabaja en el seminario sobre la transferencia, en otros términos. Lo que llama la metáfora del amor ahí, me parece que está retomada en estos términos tratando de abrir sobre todo la pregunta de qué relación tiene eso con el goce.

CRISTINA TORO

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 8: 24 de agosto de 2015

*El lugar de la verdad en psicoanálisis:
escondida pero no no-ausente*

Ética y Política del Campo Lacaniano

El lugar de la verdad en psicoanálisis:
escondida pero no no-ausente

CRISTINA TORO

Vamos a continuar hoy con el comentario que estamos haciendo del Seminario XVII. Hoy voy a abocarme a comentar, a tomar como eje de trabajo una lectura a partir de la clase cuatro. Voy a escribir en la pizarra lo que es costumbre de Lacan, que es que siempre antes de una clase, ustedes habrán visto que encuentran escritos los discursos de distinta manera, en distinta ubicación, mejor dicho.

Bueno, entonces ven escritos en la pizarra tres discursos, que Lacan escribe al inicio de esta clase. Luego, nos explica por qué los escribió así en ese orden, por qué en el medio escribió el discurso histérico o de la histeria, y nos dice que ya vamos a entender por qué. Entre todos, yo la primera, para entenderlo, porque la relectura de la clase me permitió ubicar el porqué de mi pregunta la vez pasada a Marcelo y también su respuesta. Insisto en que encuentro en la lectura del Seminario de Lacan un desarrollo conceptual que va acompañado de un desarrollo clínico. En esta línea trabajó Marcelo en nuestra reunión pasada, saber

medio de goce, que lo ilustró muy bien, para mi gusto, con el Hombre de las Ratas, donde ubicó el saber no solo como medio de producción de goce sino, algo que me gustó mucho, como *medio de transporte* de goce y a partir de eso la determinación de lazo social.

Vuelvo, antes de entrar en esta clase, antes, un poquito nada más, a cómo Lacan termina la clase tres, ubicando el estatuto del saber en el discurso analítico, haciendo mención al lugar del analizante y del analista, me refiero a la página 56, una antes de comenzar la clase cuatro. Lo que introduce por el tema del amor a la verdad, situando como obstrucción misma, el amor a la verdad, obstrucción misma a los efectos de verdad, ya que los efectos de verdad se logran efectivamente a partir de situar lo que llama el “medio decir de la verdad”. Recurre al tema del malentendido para aclarar una cuestión clínica respecto a la transferencia. Más específicamente, al sujeto supuesto saber, tal como lo había ubicado en el Seminario XI, con el objetivo de sacar al analista justamente de esa posición de amor a la verdad. Porque el sujeto supuesto saber era una noción vinculada a la transferencia y en ese sentido ligada al amor. Aquí corrige, si podemos decir así, que corrija, y dice: “El sujeto supuesto saber lo tiene el analizante”. El saber no sabido se produce del lado del analizante y porque solo si hay trabajo del analizante es que se empieza a investir del lado del analista al objeto *a*, que es el producto de ese trabajo. En análisis, el que trabaja es el analizante, porque si el que trabaja en el sentido de producir un saber es el analista, éste se coloca en el discurso histérico, que no es el que le corresponde. En cambio el analista,

mientras se va produciendo todo ese trabajo, lo único que tiene que hacer es situar siempre el saber como medio decir, es decir en el lugar de la verdad. No solo el que se pudiese poner en juego en él, sino el saber mismo que va produciendo el analizante. Es necesario intervenir para que la verdad permanezca, el analista es necesario que intervenga, para que la verdad permanezca en un medio decir porque el analizante tiende a producir un saber, y a ese saber hacerlo *todo* el saber. El saber en el lugar de la verdad en el dispositivo analítico, quiere decir que el analista venga a estar como objeto *a*, y esto es resultado de un trabajo. Ya lo trabajaron Marcelo y Carolina y lo vamos a seguir viendo, sostener esto.

Bueno, y el último comentario, que está al final de la clase. Lacan hace uso una vez más de fórmula freudiana, esto es lo que está en la página 56, en este caso para aplicárselo al analista. “Allí donde eso estaba, sería, el analista debe advenir a un lugar que no es el del sujeto, sino el de causa.” Lacan, sin dar muchas explicaciones, lo dice claramente. “Adviene por el acto analítico que es el que le posibilita instalarse en el trabajo analítico con un fin de separación, con un fin de causación de la división del sujeto.” Marcelo lo trabajó en nuestro encuentro anterior también esto. Podemos decir que se aprecia bastante bien en esta enunciación por qué el discurso analítico es el envés del discurso del amo, que es lo que Lacan menciona al inicio de la clase siguiente cuando dice “Este reverso va a ser lo que está en asonancia con la verdad” y así nos introduce al tema específico del capítulo. Así que bueno, entonces, lo primero que trata Lacan en

la clase cuatro es la cuestión de la verdad. Desde la verdad más fría, que sería la de la lógica proposicional, a la verdad que “estremece”. Ya lo venimos mencionando en varias presentaciones, cómo Lacan trabaja en este seminario la impotencia de la verdad y cómo va acercándose a lo que trabajará puntualmente Gabriel, que son las relaciones o no relaciones de la verdad con lo real. Lacan va advirtiéndolo que la verdad se ve obligada a mentir, y que sólo la lógica puede trabajar con la verdad de una manera más saludable, que no horrorice, y que es reduciéndola a una letra. Lacan dice que es la manera sana de abordarlo, pero a su vez dice también “desprovista de toda esperanza”, ya estoy en la página 58.

En el otro extremo, la menciona en un clima de excesos. Ejemplifica esta locura: la verdad es la locura de lo que anima a lo femenino. Dice textual: “Esta claro por lo tanto, que no es por azar que la palabra verdad provoca en ella ese particular estremecimiento [la mujer, la histérica]. Entonces repito.” Desde la verdad más fría, la de la lógica, la que se aloja en las premisas que podrán ser mediante justamente recursos lógicos, calificadas como de V o de F. Cuando hablo de la lógica, que hablo de la verdad más fría, es la verdad que es una letra. La verdad que estremece, horroriza, loca, es la que va a ser tomada para articularla con el goce, tal como lo anuncia en el título de la clase. Esa verdad que es apasionada, porque ya en sí misma es ocultamiento. Está hecha de ocultamientos, de velos, es lo que le hace pensar que hay un goce articulado allí.

Con el tema verdad-goce, Lacan se dirige al eje fundamental de la subversión analítica, que es como

llama en la edición a todo este apartado. “Ejes de la subversión analítica”. El hecho de que al tema del estremecimiento de la verdad, Lacan lo ubique del lado femenino, aquí es donde les decía que se me aclaraba a mí lo de la pregunta de la vez pasada, porque lo que circula en los discursos es el goce fálico. Lo del goce femenino no encaja en ninguno de los discursos, ya que por definición es un goce fuera de discurso. Lo que advierto es que es como si en esta lección se produjera un adelanto de lo que luego desarrollará con las formulas de la sexuación, particularmente en el Seminario XX. La referencia al medio pollo, que comentaremos también, podría incluir esta cuestión, lo del “medio locas” de las mujeres.

Lo interesante del asunto, me parece, es que del lado mujer la verdad provoca un estremecimiento. Y les voy a ser sincera, me quedo dudando entonces si va en esa hermandad de verdad y goce, si ese goce es el fálico o apunta más a un plus de goce, como dijo Marcelo la vez pasada. Lo comentaremos mejor quizás al final de la clase. Que inicie la clase por ahí es lo que fundamenta el por qué escribió el discurso histérico en el medio en esta oportunidad. Tenemos que prestar atención también al tema de las hermanas, que ya lo mencionamos la vez pasada. *Soeurs* en francés, mientras que los hermanos son *frères*. O sea que hay dos palabras. De acá, si quieren, y nos ponemos a comentar, nos podríamos ir hasta Levi-Strauss y La antropología estructural para poder aclarar esta diferencia que hay entre hermanas y hermanos y que es importante en otras lenguas, no en la nuestra. Que efectivamente son términos absolutamente distintos,

me parece que ingles también, sister y brother, son distintos. Lacan dice “una relación *sororal*” lo dice ya casi al final del capítulo, porque en francés, y es importante el tema este de hermanas, y hermanas femeninas, hermanas, porque en francés verdad y goce son femeninos. O sea, la hermandad entre hermanas, en principio vayamos con eso, es una hermandad específica. Podríamos decir que *mademoiselle* la verdad tiene una hermana, una bella hermana que es la señorita goce. En francés, digo bella hermana, porque en francés bella hermana se le dice a la cuñada, que es lo que también después hace el al final del capítulo él va a trabajar con el tema de la esposa y la cuñada de Freud. O sea que la *verité* y la *jouissance* son dos hermanas. Lacan las hizo hermanas y va a tratar este tema específicamente hacia el final. Ahora, lo que me parece importante es señalar la referencia de la hermana menor, no la encontré por ningún lado... Bien. Quizás no está traducido así en español, por eso no lo encontramos.

Ahora lo que me parece importante señalar, y como les dije, para eso creo que puse en el centro, en el dibujo que hice en la pizarra, el discurso histérico, porque está hablando de la histérica y no de la mujer, o quizás como le gusta recordar a Marcelo, esto es lo que yo le llamo errático. No porque Lacan esté extraviado, sino porque hay giros en su decir que van de un desarrollo a otro. Me parece que está rescatado o resuelto a esta altura cuando él dice algo así como que les propone a las mujeres, si se anima la mujer, en tanto femenina, se mete en un discurso, el de la histeria y ahí aclara por si se ha malentendido o que

se haya entendido que él diga que las mujeres, todas, son locas y por lo tanto están fuera del discurso. Y además agrega ahí cuando quiere aclarar, que si dan un cuarto de vuelta en el discurso histérico, pueden ubicarse como analistas, las mujeres, lugar en el que como sabemos, Lacan las elogia mucho.

En principio, respecto al tema, me parece osado querer deducir de este párrafo del Seminario algo sobre la feminidad a partir de los cuatro discursos. Pero lo que no podemos dejar de decir es que está situada. Lo femenino de las mujeres, es un fuera de discurso. Eso es lo que dice el psicoanálisis, no hay significante de la feminidad, no está inscrita en el inconsciente. Eso sí, Lacan no se va a privar, por más que diga que en realidad está hablando de la histeria, que es medio loca y medio pollo, no se priva de decir que hay que calmar un poco a las mujeres, a las histéricas, que están siempre denunciando y que incluso, hasta en nombre del psicoanálisis quieren ir por el mundo diciendo las verdades de las cosas. Pero lo que les digo, hay aquí una indicación clínica también, porque lo sitúa desde la práctica del psicoanálisis, es que es el modo de presentación de la histérica. Ella se presenta en ese estado de estremecida, horro-rizada y denunciando la verdad. Como ocurrió con Dora, cuando va a Freud con su catarata de verdades, denunciando las trampas del Otro. Y esa posición ya es muy valiosa en el dispositivo, hacerse un lugar, ser escuchada desde un lugar, que como dice Lacan, fue lo que hizo Freud, tranquilizar, pero no por eso no alojar, hacer valer esa verdad en el lugar del estremecimiento.

Así tenemos que Dora instala en el discurso histérico, se dirige a un S_1 en una denuncia que hace en nombre de la verdad. Lacan resalta este criterio que tomó Freud con Dora: calmarla, haciéndole lugar a la verdad que la agitaba. Acá ya podemos decir que vamos encontrando esta relación de la verdad con el goce en esa agitación. Y sobre todo, también como les decía, que yo encuentro siempre que el Seminario va articulando con lo clínico, porque me parece que hacer esta referencia a Dora, a Freud, etc., a la histérica, a la posición en la que hay que alojar a una histeria en tratamiento, no tiene nada que ver con una posición psicoterapéutica, aconsejadora, a lo que invita engañosamente la histérica cuando pregunta: “¿Qué hago?”. Todos tendrán la experiencia de que las histéricas dicen: “usted sabe; dígame que tengo que hacer”. Porque la histérica despliega a su vez, en su presentación, toda la temática del amor, y no hay consejo ni filosófico, ni racional, ni de autoayuda que valga cuando ella ama. El amor que vuelve loca proviene de un lugar que desgarrar a las mujeres y las hace sentirse no sólo incomprendidas sino locas, porque la locura de amor es una de las formas que tiene de presentarse ese otro goce fuera de discurso.

Entonces, Lacan toma la relación entre verdad y amor pero para dirigirse a otra cosa, a la conexión verdad-goce y del lado del estremecimiento de la verdad. “¿Cómo atrapar a la verdad? ¿Cómo se atrapa a los pájaros? Poniéndole sal en la cola. Parece que es una práctica infantil.” Yo la desconozco, no sé de qué se trata. Acá Lacan la menciona. Pero eso de ponerle sal en la cola. Pero eso del pájaro ave, le sirve

a él para llevarlo al pollo, hace el deslizamiento al pollo, medio pollo en realidad, pollo dividido, sujeto dividido, relaciona división subjetiva y verdad. Mejor dicho, podríamos hacer un juego de palabras, si se quiere, y decir *cómo alcanzar con la verdad la división subjetiva*. Porque del medio pollo, imaginen un medio pollo, estaba en el libro de Lacan, se ve una imagen que hace creer que del lado que no se ve estaría la verdad. El corte hace creer que la verdad está del otro lado, está pero oculta.

Dice Lacan en la página 59, textual: “La verdad está escondida. No está sino ausente, pero tal vez solo ausente”. Yo tengo corregida la traducción del español, porque en el español dice que “La verdad está escondida pero tal vez no esté ausente”, como dice en el original, me parece que es importante, porque así se aprecia más claramente que está escondida, tal vez sólo ausente, pero no no-ausente. O sea, la verdad está oculta, la verdad porque oculta la mitad me hace suponer, mejor dicho, el medio pollo sería, porque oculta en esa mitad que aparece, me hace suponer que en la otra mitad, lo que no se ve, lo que está oculto, debe haber una verdad, cuando simplemente podría no haber nada.

“El medio sujeto, el sujeto dividido, es el que oculta la verdad, pero también podría haber una ausencia completa por detrás.” Justamente, por eso les decía recién, es tarea de la división subjetiva armar el plano de lo velado, de la presencia-ausencia. Algo se oculta y hay una verdad posible de alcanzar, atrapar. Toda una indicación clínica. Lacan a continuación va a mencionar a Frege y también anuncia a alguien al cual

se va a referir también, que es un lógico dice, totalmente extremista, y que va a ser la referencia a Wittgenstein. Este paso lo da no sin hacer antes una referencia a la interpretación, a cómo la interpretación se da en el medio decir, que también ya lo comentó Marcelo la clase pasada en nuestro encuentro anterior.

Mitad del pollo, la división subjetiva como dijimos recién en términos de verdad y que abolir la división subjetiva sería declarar una ausencia pura de verdad. O sea, eliminar el plano de la verdad. Esto fue llevado al extremo por Wittgenstein, de quien no soy una lectora en la que se puedan referenciar, les aviso. Escribió el *Tractatus logico-philosophicus* en 1921. Pero sí les puedo decir que Wittgenstein trata de rechazar dentro de su sistema lógico toda escritura de la verdad, rechazando la idea de valores de verdad, en tanto letras como lo había dicho Frege, sosteniendo que la verdad está en la estructura gramatical y que no necesita ser verificada por vía de las proposiciones lógicas. Él va a tener esa conversación, va a generar esa conversación con Wittgenstein porque lo que es importante aquí es situar la problemática en relación al psicoanálisis en tanto que el psicoanálisis, o en psicoanálisis, se sostiene a la verdad como medio-verdad, pero que podría abrir al interrogante de si al no poder decirse toda, si vale la pena la verdad o si podemos prescindir de ella, puesto que siempre es supuesta e inalcanzable.

Entonces, es necesario precisar: una cosa es que esté escondida y otra es que esté ausente, es que sea ausente. Si está ausente, entonces podríamos desembarazarnos de la verdad y dedicarnos al saber, a afirmarlo. Por eso la posición de Lacan respecto a Witt-

genstein es fuerte, porque dice que éste forcluye el tema de la verdad. Y Lacan toma la referencia a Frege porque le parece adecuado lo que dice Frege respecto a que el encadenamiento significativo, que constituye un saber, para ser verdadero tiene que ser afirmado lógicamente como verdadero. Esa es la utilidad de Frege, que desde la lógica dice: “Si se ubica un saber en relación a la verdad a nivel del significativo, es necesario ponerle un signo”. Lacan va a decir en la página 59: “El significativo no concierne al objeto sino al sentido”. Bueno, eso para nosotros tendría que ser claro, pero en lógica hay que hacer todo un camino para afirmar si la referencia está en conexión con lo verdadero en la frase. Pero la frase es solamente una serie de significantes y no nos da el objeto. Se precipita así el tema del hecho de la adecuación de la palabra a la cosa. Nosotros ya hemos trabajado bastante que el saber no es la verdad, que poner el saber en el lugar de la verdad no es la verdad. Y ahí Lacan dice: “Por eso estoy de acuerdo con Frege”. A la preposición en lógica hay que ponerle un signo. Nos ocupamos de lo verdadero según la estructura lógica de la frase. La relación es entre verdad y significativo. Pero entre significativo sentido y cosa, la cosa no entra en la cuestión de la verdad. Y en la concatenación significativo la verdad va al lugar del sentido, que es el que el sujeto le dé. La suposición del medio pollo es lo que da lugar a que la verdad se despliegue en los múltiples efectos de sentido, pero estos por múltiples que sean no hacen que se encuentre al objeto. En un análisis, el sujeto dividido cuestiona el saber del significativo. Ante cualquier despliegue significativo siempre

aparece la pregunta ¿Qué me habrá querido decir? Ya sea del lado suyo, en el sentido de que sea su sueño, su lapsus, y también del lado de la intervención del analista. Si está presente el sujeto, todo lo que está en juego está en términos de verdadero o falso. Ahora, eso no tiene un soporte fijo en el objeto. Entonces, la verdad entra en el juego siempre interminable del sentido. Pero intuimos cómo lo real no parece resolverse ni tener la misma dimensión que lo que se busca y lo que se busca en términos de verdad. Lo real está en otro registro. En psicoanálisis, se recibe al sujeto dividido, al sujeto de los dichos, en lo que se diga en un análisis, como ya lo repetimos tantas veces, el saber está en el lugar de la verdad.

Bien, era necesario ubicar esto para ir ahora a lo que Lacan se va a referir, porque todo esto le va a dar pie para que comience con el tema del sentido, que también empieza en la página 59 hacia el final. La expresión *pas de sens*, paso de sentido en francés, hace equívoco con no-sentido. Se produce la chispa de sentido, que mencionaba Lacan en la *Instancia la letra*, paso del sentido, que conducirá a otro, de nuevo a un no-sentido, que convoca a la búsqueda de sentido y así hasta el sin-sentido. Porque el sin-sentido siempre moviliza al sentido y todo sentido a su vez llega a un punto de sin-sentido. Esta el ejemplo, que no se si lo leyeron, en donde dice “lo verde es a favor”, que es absolutamente sin-sentido, pero que ahí hace una referencia y dice por ejemplo, si se está en una votación y se pone la bola roja, la bola verde, que se puede decir “si, lo verde es a favor”, ahí se le da un sentido al puro sin sentido... La búsqueda

de sentido es una característica propia del vínculo social como discurso y en la transferencia no hay que perder la brújula de ese valor. Todo significativo que se produzca allí, en el discurso analítico, va en la línea del saber en lugar de la verdad, donde hay que mantener siempre el medio pollo, el sujeto dividido. Lo que se diga en un análisis es inmediatamente atrapado por el dispositivo. Del lado del analizante, todas las suposiciones posibles y del lado del analista, toda maniobra del decir se da en la línea del acto analítico (lo que nombramos, vuelvo a repetir, el saber en el lugar de la verdad). A nivel del saber, será siempre así, porque a la verdad no se la puede agotar. Y eso se advierte, ya no vía el saber, sino vía lo real, que se juega en el dispositivo.

Lo que podríamos situar por el lado de la fijación pulsional del goce, si se quiere. Lacan va a decir: “El sentido conduce al ser, y con esta temática, a la filosofía, a las creaciones de sentido”. Para el psicoanálisis, la verdad tiene estructura de ficción y el sujeto existe. Y el sin-sentido parece que tiene un peso en la existencia. Si la pasión del significativo es significar, esto se pone en consonancia con una pasión por el desciframiento, dirección que se toma en la entrada al dispositivo, sueños, lapsus, síntomas, que la clínica verifica en su articulación con el cuerpo. Porque el sentido arma un enigma que es la relación con el cuerpo, donde no debemos dejar de dar su valor al chiste. Es decir, ¿cómo puede ser que cosas que no tienen sentido produzcan un efecto, como por ejemplo que el cuerpo empiece a reírse? El chiste está acá puesto a propósito, porque es el ejemplo privilegiado para observar la cuestión.

Porque se observa su articulación con algo pulsional. Algo del orden de la satisfacción y que lleva al cuerpo a convulsionar en la risa que se produce justamente en el instante del sin sentido.

Lacan siempre dijo que el chiste es el modelo, en este caso de la relación con la verdad, que ya incluye al goce. Por un lado, algo que no puede decirse sino de forma metafórica, pero lo que es fundamental para situar aquí es lo que Freud ya encuentra. Hay algo libidinal en juego, ganancia de placer del cuerpo, un claro ejemplo de la hermandad que situamos. Hay efecto de verdad en el chiste, pero a su vez esa verdad se siente en el cuerpo, cuando el diafragma se sacude, cuando se retuerce el estómago y a veces en algunos casos se afecta la vejiga.

El efecto de verdad del chiste, la parte pulsional, corporal de ganancia de placer, todas esas ideas de Freud están todas armadas por Lacan con la noción de objeto *a*. El chiste toca, moviliza de algún modo el objeto *a* como tal. Esa verdad del chiste es clarísimo que es hermana del goce. Y agrega Lacan algo muy importante a tener en cuenta, el hecho de que “el chiste sea un destello por vía del sin-sentido de la emergencia de la verdad no quiere decir que se la atrape”. La verdad definitiva de un chiste es imposible. O sea, podríamos decir, no hay modo de ponerle sal en la cola. Es la práctica clínica misma, en el dispositivo empujamos, se pone al sujeto en la persecución de la verdad, de la verdad de sus síntomas, y vemos que permanentemente desliza hacia otros sentidos, porque finalmente lo que esta censurado es la verdad que no se puede decir y que encuentra su manera de ser dicha,

con el ejemplo que dimos, por el lado del chiste, apareciendo como sin sentido y luego abriéndose caminos verdaderos en tanto que velados. Más precisamente, o sea, de vuelta el medio pollo, se supone que estaría la verdad en lo que no se ve, en lo que esta velado. Más precisamente el chiste ilustra bien ese instante en que el sujeto se desprende del deseo de verdad, del desciframiento, pero se constata que en ese mismo instante la verdad desapareció, no que se está deslizando, sino que simplemente desapareció. Dice Lacan en la página 60 textual: “La verdad siempre al galope, ni bien cruza nuestro campo, ya ha salido”. Pero desde *Famillionär*, sabemos que el chiste alude a un objeto, más allá de todas las verdades. Algo se despierta más allá del millonario. Oro que es mierda y que es objeto anal. Aquí se presenta la dirección del chiste que conduce al objeto, es la parte donde el sinsentido tiene un aire de despertar y dura muy poco ese despertar.

Por eso Lacan dice que esa idea de Freud es enigmática. En el sueño, nos dice que estamos acostumbrado los analistas, a acentuar más el tema del deseo inconsciente sexual infantil que se realiza, como el deseo del sueño, y queda más rezagado lo que Freud dice que es que el deseo que se realiza en el sueño es el deseo de dormir. ¿Por qué es un gran enigma? Él lo aclara acá. Porque Freud no dijo necesidad, en el sentido que podríamos pensar el dormir como una necesidad fisiológica. Pero no. Freud dijo claramente “deseo de dormir”. Freud también dijo que en el sueño, hay algo en el deseo que realiza el sueño, pero que también hay algo que despierta. Es insoportable, algo pasa que se produce el despertar. Para realizar el

deseo de seguir durmiendo, va a decir Lacan. Lacan ubica que el deseo de dormir es lo opuesto a lo real. Dirá “duro deseo de durar hasta en el sueño”, referencia que toma del poema de Paul Éluard, donde dice: “incluso cuando dormimos”.

Lacan, en esta vía de trabajar el tema del sentido, toma, les voy a decir las palabras tal como se escriben en castellano, porque son homofónicas, para retomar la cuestión del ser y el sentido.

Si el campo de la verdad, campo de sentido, tiene una potencia, es justamente porque ahí es donde se instala el ser como un ser no todo, incompleto. Se puede pensar que esta es la verdad con su ausencia en potencia, una potencia que indica que no hay ser todavía. El ser esta en potencia hasta que se actualiza, o sea, se produce el acto. Siempre falla la posibilidad de unir ser con acto. Nadie puede decir ‘cuando yo haga tal cosa’ o ‘hice tal cosa’. El sujeto, cuando hace el acto, no puede de ninguna manera equipararlo a su ser. Es más bien ‘no sé que hizo en mí eso’.

Marcelo, y también Caro ya lo habían comentado, y de hecho está en Seminarios anteriores de Lacan como La lógica del fantasma, el Seminario del Acto: donde se es, no se piensa. En el acto, en el actuar, no hay nada del orden del ser. Los actos fallidos son actos plenos psicoanalíticamente hablando. Porque es el acto fallido en que realmente realiza un deseo, pero nadie podría atribuírselo porque se ve la división subjetiva que lo acompaña. La idea de Lacan de cómo preservar esta dimensión que estamos presentando sea la de la verdad. Esa es la idea, de cómo preservar siempre este tema de la

verdad como referente, esa verdad velada pero hay de la verdad, que no la podamos atrapar es otra cosa. Es muy difícil cómo preservarla y no precipitarla a todo-verdad, que sería todo-ser-en-el acto, algo así. Es entonces que recurre al truco retórico que había utilizado para el objeto de la angustia, la lítote que es decir, *no es sin...* ¿Se acuerdan la definición de la angustia? No es sin objeto. No digo qué es ese objeto, porque si digo qué es, ya pretendo decirlo todo y se me escapa. No puedo decir que la angustia tiene un objeto porque si digo la angustia tiene un objeto, doy lugar a que me puedan preguntar cuál es ese objeto, que lo nombre. Fenomenológicamente se presenta como sin objeto, pero sin embargo hay un objeto en juego que no se puede nombrar. Entonces Lacan lo enuncia así, “la angustia no es sin objeto”. Por otro lado, también es una manera de expresar que el psicoanálisis, a diferencia de la ciencia, la lógica, etc., que podrían decir “nosotros nos dedicamos al saber, no tenemos nada que ver con la verdad”, en cambio para el psicoanálisis, todo el saber está en el lugar de la verdad.

Así que podríamos decir nosotros, haciendo ese juego de lítote, lo dice Lacan en la página 61: “*No estamos sin relación con la verdad*”. Es lo que hay que afirmar en el psicoanálisis a modo de la lítote, porque cuando queremos atrapar esa verdad, ponerle sal en la cola, ya nos extraviamos. Y podríamos decir, que también fue el extravío inicial de Freud, que quería toda la verdad, todo el sentido y todo el ser, pero los hechos le fueron probando que la verdad se le escapaba”.

El sujeto trata permanentemente de colmar su falta en ser con verdades, pero el ser que consigue es ficticio. La verdad tiene potencia pero se queda en ese estatuto: potencial. Lacan dice que nos comprometemos en algo que podemos decir que es lo más interior, lo más íntimo, pero nunca en lo íntimo se encuentra uno con algo en lo que pueda reconocerse, porque resulta completamente extraño, como un efecto de verdad fuerte y repentino, que incluso puede causar cierto efecto *unheimlich*. Nuestra verdad es extraña para nosotros mismos. Es como dije, el tema de lo más íntimo como lo más exterior. Recurre para ejemplificar a una expresión en inglés que le parece perfecta, que es el *without*, ¿saben lo que es? *Sin*. Sin en inglés se dice *without*, con-fuera. Ejemplo que le permite cerrar con moñito el argumento, el *sin* no es sin la verdad y los usos del lítote, este sin en inglés es con, lo que parece que es interior, *out*. A *sin* lo dicen con *out*, con-fuera, esto es con-fuera, para decir por ejemplo, “tomo café sin azúcar” dicen “tomo café con azúcar fuera del azúcar”, y entonces introduce este ejemplo y dice finalmente, esto les quería leer: “En efecto, parece que la verdad es para nosotros una extraña, me refiero a nuestra propia verdad”. Al final de la página 61 dice: “*Está con nosotros, no hay duda, pero sin que nos concierna tanto como suelen decir*”. Seguimos en la página siguiente: “Todo lo que se puede decir es lo que decía hace un momento, es que no estamos sin ella. Lítote de lo siguiente, en suma, que de estar a su alcance pasaríamos de ella [Pas de paso]. Pasamos del sin al no sin y de ahí al sin pasado”.

Abajo, pie de página, está en francés porque él hace

el juego de palabras, porque es homofónico, pero lo invierte *pas sans/sans passé*. Lo que entiendo es que esta, nuestra verdad extraña para nosotros, tiene sus efectos y curiosamente o no tanto, porque es con lo que viene machacando, en cuanto uno cree que ya la tiene dice “ya no interesa”. Creo que por eso resume estos pasos del sin, no sin y la alusión al *pas sans* invertido. Sería cuando la verdad no importa nada. Eso es un poco una línea en la que se podría pasar con este tema, se podría referir mejor dicho al trascurso de un análisis. La falta de verdad nos lleva a buscar un análisis, a analizar no sin verdad, y resulta que paradójicamente se sale sin pasado, *sans passé*.

Bien, hasta ahí vamos. Respiro entonces. De allí Lacan nos anuncia que para seguir antes va a dar un salto, rodeo diría yo, para eliminar, no quiero decir lo errático para que no me critique Marcelo, entonces va a pasar por Wittgenstein y por *Pegan a un niño* en este capítulo. De Wittgenstein lo único que puedo agregar es que es su idea que no logramos salir nunca de lo que no sea lenguaje. El lenguaje es el hecho. No hay otro acceso que no sean las proposiciones y todas las proposiciones son enunciados. Desconoce al sujeto de la enunciación. No sé si lo desconoce, mejor digo *no lo ubica*. Porque la operación de Wittgenstein es efectivamente eliminar la distinción enunciado-enunciación. Lo que me parece interesante es cómo a partir del comentario sobre Wittgenstein que Lacan aprovecha la posición de este filósofo para lo que le conviene, que es reforzar su idea de que no hay metalenguaje y así referirse al tema de la canallada filosófica o simplemente la canallada que aquí define como “arrogarse

la posición del gran Otro” aprovechando algo muy fácil de aprovechar, que es que el deseo del hombre es el deseo del Otro y de ahí que el Otro puede situarse, hacer creer que hay el Otro y de ese modo captar el deseo, el deseo del hombre. En otras palabras, aprovecharse al modo de hacer hacer al Otro identificarse a un Ideal. Ni imaginemos éticamente hablando esta posición en la posición del analista. ¿En qué podría y cómo se definiría su caída en la posición canalla? Aprovecharse justamente de que es investido en el lugar del Otro en la transferencia para dirigir de algún modo al paciente, engancharlo en los deseos que a él le parecen, por ideales y nobles que sean.

Continúa “maravillado” por lo que los lógicos llamaron “implicación material”. La material es exclusivamente la implicación en términos lógicos-sintácticos de articulaciones, de proposiciones. Maravillado porque es el aspecto paradójico lo que le interesa de esto. Y acá me parece que se cuele el tema de la elección. Por un lado están las frases que se encadenan en la implicación, y por otro, el tema de la elección, que implica consecuencia. El deseo está articulado en el encadenamiento, en lo que no se dice en la frase. Se desliza en las implicaciones de las frases que nosotros le llamamos cadena asociativa. Lo verdadero puede surgir de lo falso o al revés, o que lo falso comporta también lo verdadero, no quiere decir lo verdadero lo sea, no importa qué asociación disparatada venga, pero sé para ello, en psicoanálisis, es necesario que haya un sujeto, que es el que hace esas asociaciones. Eso lo constatamos en psicoanálisis: que una verdad pueda surgir de una serie de disparates.

Esta es la idea del pasaje del contenido manifiesto al latente, donde se supone están las verdades, es decir de lo falso, de lo que llamamos encubridor. Lo que estoy comentando está a la altura de la página 65. Lo que está articulando Lacan son siempre referencias a la práctica analítica, donde uno podría pedir al paciente que diga la verdad, pero solo le pide que diga, porque como no somos lógicos no nos interesa, por ejemplo, el valor de verdad de las proposiciones. Lo que nos extraviaría y podríamos llegar a conclusiones como que es inútil articular la verdad en relación al saber. Dice Lacan en la página 65: *“La operación analítica se distingue por avanzar en este campo de una manera distinta”*, a la vez que aprovecha y le tira un diagnóstico a Wittgenstein. Podemos repetir lo que ya dijimos. En lógica no hay un despliegue de lo que llamamos los sentidos de la verdad desencadenada que estremece. Se trata solamente de la letra V o la letra F como atributo de la proposición. Dice que a eso se llega en la lógica, V o F, dice “un corte con la navaja de Ockham”, realizado con una “ferocidad psicótica” porque así claramente se elimina todo el tema de las locuras de la verdad.

Intervención: Que no quiere que decir que los lógicos no se puedan volver locos. Eso es otra cosa.

Ah, bueno. Eso es otra cosa. ¿Cómo nos ubicamos nosotros, los psicoanalistas, respecto de la verdad? La discusión debe ser llevada al extremo porque toca al máximo la discusión de uno de los lugares en el dispositivo analítico, que es ubicar, vuelvo a insistir,

el saber en el lugar de la verdad. Y llevada más lejos, esa ferocidad psicótica podríamos decir, si nos dejaríamos conducir por esa posición, es una tontería colocar el saber en el lugar de la verdad porque eso no corresponde, eso no se sostiene. Se pone extremadamente afirmativo, para decir que para el psicoanálisis la dimensión de la verdad es un efecto del lenguaje. Pero aclarando que es un efecto del lenguaje cuando el efecto del lenguaje es el inconsciente.

Seguramente le dice psicótico a Wittgenstein en tanto lo ubica como desabonado del inconsciente, pero si se está abonado, se está en el tema de los efectos de verdad. La verdad hace de marco de referencia, se articula al saber y al decir, y este será uno de los aportes fundamentales del Seminario de los cuatro discursos, que como venimos situando sobre todo Marcelo en la reunión pasada lo dijo, esta idea del reverso, los elementos constituyentes del lazo social, este envés que plantea el discurso analítico al discurso del amo y a su versión más actual, digamos, el universitario. Lacan se pasó casi veinte años hablando pero lo que aquí se plantea es una lectura nueva. Me interesa reforzar que en Lacan, en cualquiera de los discursos, este efecto de lenguaje, que es la dimensión de la verdad, está presente. Los discursos no son fuera de discurso, los cuatro tienen su efecto.

Bien. No sé si parar aquí porque son las nueve menos cuarto. Así nos queda un ratito como para conversar... Puedo seguir hablando pero si quieren... ¿Qué les parece?

Conversación

Intervención: Estoy actualmente tratando de delimitar como tema de tesis el trabajo con la pulsión de muerte. Entonces me había quedado pensando en que la semana pasada, Marcelo expuso que también se puede considerar la dimensión del saber como medio, en el sentido del lugar donde entra el goce, se manifiesta, se moviliza, digamos, como el medio ambiente, decía. Y después, en el Seminario XX haciendo referencia justamente a esta división del saber, Lacan dice que el saber asume una posición de detener el avance automático de la pulsión de muerte, de dejar que simplemente avance. Es precisamente esa dimensión del saber la que la detiene. Entonces, ¿se podría pensar desde ahí, tal vez que esta dimensión del saber está vinculada, en tiempos lógicos, con el atravesamiento del lenguaje hacia el sujeto, y al servicio del principio de placer?, ¿está vinculado el atravesamiento del lenguaje en ese estatuto del saber desde el principio? Porque sin lo cual, tomando en cuenta lo que dice Lacan en el Seminario XX, no habría una detención de la pulsión de muerte en su recorrido, hasta cierto punto automático, y me hace pensar en que no habría sujeto a partir de ahí.

Sí, pero no entiendo tu pregunta en relación a mi desarrollo.

Intervención: La pregunta, como decíamos, del estatuto del saber. El saber con la diferencia que tiene con la verdad, en cuanto al sujeto, en cuanto a que la

verdad siempre queda del lado del sujeto. Digo, este saber, este estatuto del saber como condición para el posterior apareamiento del deseo y todo, ¿estaría vinculada con ese atravesamiento del lenguaje en el sujeto?

El sujeto no queda en el lugar del saber. El sujeto está dividido. El sujeto busca saber, pero está dividido. La operación analítica, la del discurso analítico, que es justamente la que no está acá, no sé por qué Lacan no la escribió, es la de poner el saber en el lugar de la verdad, porque ustedes se acuerdan, ya Marcelo lo puso la vez pasada, cuando escribió los discursos, los escribió sin las letritas y lo escribió nombrando los lugares y en el discurso analítico el saber va en el lugar de la verdad. Esto es siempre la dirección, la indicación acá en esta introducción que hace Lacan en esta clase para mostrar la hermandad entre *verité* y *jouissance* es decir que son hermanas, que hay una hermandad entre la verdad y el goce, y el camino que él va tomando es marcar como el acto analítico, es decir la posición del analista es poner el saber en el lugar de la verdad, pero esto no quiere decir que el sujeto sabe. No sé a qué te referís vos, eso no es poner al sujeto en el lugar del saber.

Intervención: Igual Cris, ¿puedo aportar algo? Respecto de tu intervención, a ver si la podemos ubicar un poco mejor. Me gustó mucho como fuiste articulando verdad y saber. Me da la impresión que el paso siguiente va a ser la perspectiva hacia lo real, que tal vez ahí la cuestión de la pulsión de muerte pueda

pensarse un poco más precisamente. Eso en principio se me ocurría a partir de tu intervención. Porque yo lo que estaba pensando mientras hablabas era cómo esta fórmula de poner el saber en el lugar de la verdad, y yo pensaba que clínicamente tiene sus límites, porque digamos, llegado el caso, la posición de Wittgenstein sería el ideal de eso, de que todo saber podría ocupar el lugar de la verdad.

Efectivamente. Para Wittgenstein lo que se dice es verdad... pero...

Intervención: Bueno, pero con la teoría de Lacan se podría llevar a ese punto. En términos de rigor, el saber podría, digamos, dejar fuera la verdad directamente. Me parece que lo interesante es lo complicado de llevar eso al todo, digamos, donde decir bueno, no todo saber, todo el tiempo, puede ir al lugar de la verdad.

No, justamente. Ahí yo veo una distinción.

Intervención: Bueno, pero vos diste como dos vías para pensar eso, una era lo de la verdad como extrañeza, eso me pareció muy interesante, la extrañeza de la verdad y la otra vía era la del despertar de los sueños, lo que despierta en el sueño, donde ahí ya directamente introduce la cuestión de lo real y la realidad. Digo porque me parece que...

Vamos en ese camino, es la promesa de Gabriel, trabajar esta articulación, la de la verdad con lo real. Por hoy hasta aquí.

CRISTINA TORO

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 9: 7 de septiembre de 2015

El goce enmascarado

Ética y Política del Campo Lacaniano

El goce enmascarado

Cristina Toro

Retomando lo último que situamos la clase pasada... Voy a comentar algunas cosas para entrar más de lleno en la página 69. Habíamos finalizado situando por qué Lacan diagnostica a Wittgenstein como psicótico. Yo lo entiendo porque para Lacan, en cualquiera de los discursos, el efecto de lenguaje que es la dimensión de la verdad está presente, entonces digamos, retomando esto último, que los discursos no son fuera de discurso. Los discursos de Lacan, los cuatro tienen su efecto, tienen su nombre, aparte de las letras.

Lo que ya trabajamos insistentemente la clase pasada es que en el discurso analítico no hay otra cosa que el saber en el lugar de la verdad. Podríamos preguntar: ¿Qué verdad?, pero podríamos decir: “no es *sin* la verdad”. Siempre es útil con las letras tener presentes los lugares, que sé que Marcelo Mazzuca en algún momento los escribió y que es lo que escribí abajo en la pizarra.

Así, nos vamos a encontrar que en el discurso universitario el imperativo puro, sea la orden S1, es garante de la verdad, está en el lugar de la verdad. En

el discurso del amo, el amo es un imperativo puro, pero el amo no pretende nada respecto de la verdad, sino que la reprime por completo. En la universidad se recibe un saber, entonces el que comanda ese discurso se convierte en el garante. Por su posición de S1, abajo, la verdad de lo que se enseña, pero no porque el saber esté en el lugar de la verdad; el saber está en el lugar del que manda. Más allá de todos los intentos que a veces se tratan de hacer y que terminan siendo pequeñas anomalías del discurso universitario, no tienen porvenir. Así, siempre se puede verificar en la historia que si hay crisis, se sale de cada una de ellas con un perfeccionamiento del discurso universitario como tal. Más adelante Lacan lo trabaja en este seminario.

Comprobamos que en sus máximos desarrollos, después de esas crisis en las universidades, y cuando son más prestigiosas, más todavía aún, se puede observar que el estudiante es solamente alguien que debe acumular valor en tanto plusvalía y sobre la base responder adecuadamente a un saber que ha adquirido por esa vía. En ese sentido, como cualquier producto del mercado. Podríamos repetir algún chiste que escuché alguna vez, que es que la universidad no lo sabe, pero gracias a Leclaire y al análisis que hizo Lacan de lo que Leclaire escribió, tergiversando lo que Lacan había dicho, Leclaire diciendo “el lenguaje está estructurado como el inconsciente”, o sea, invirtiendo la fórmula lacaniana, es un desvío por la crítica reduccionista del discurso universitario. En esta línea viene también el comentario del libro de Politzer, que ahora no será muy conocido, pero sí lo era en la época que

yo cursaba en la universidad. Todo marxista vinculado al psicoanálisis debía estudiar ese libro cual manual para entender lo que es una psicología concreta, pero no vamos a hablar de eso. Lo dejamos ahí. Pero lo que sí, no dejemos de comentar que antes de hablar de la cuestión relativa a la universidad, hizo una mención al *Unglauben*, al *Unglauben* freudiano, que es la increencia, como ya había hecho en el Seminario XI, pero acá referida a como no querer saber nada de la verdad, en franca alusión en este caso al discurso universitario y a su máximo exponente, que era Wittgenstein con su rechazo radical.

Entonces como les decía, vamos a lo que interesa trabajar hoy, que me parece que es la última argumentación o casi la última de esta clase, que es en el último apartado del capítulo. En el 4. Se refiere a la frase de *Pegan a un niño*, a partir de ubicar la cuestión de la división por el goce. Podríamos decir, para trabajar este análisis que hace aquí, que se trata de una proposición válida desde el punto de vista lógico y que inclusive según Wittgenstein se trataría de un hecho, por el sólo hecho de ser dicho. Lo digo para plantear la siguiente pregunta: ¿Qué sentido tiene para el psicoanálisis, respecto de esta proposición, discutir si se le pone una V o una F?

Dice Lacan en la página 69: “Podemos afectarla con sea lo que sea que se designa con el término de Verdadero o Falso.” Después hace un juego de palabras, tomando el término en alemán, lo va pasando al francés, etc. Pero tiene un objetivo, que es que en vez de iniciar una discusión vinculada con la verdad, lo va a hacer por la vía del goce, que afirma

lo enunciado como verdad y cómo va a plantear que esta es hermana del goce. O sea, dejemos de lado el tema de si es verdadero o falso; vamos a tomarlo desde *Pegan a un niño* y lo vamos a trabajar por el lado de una división que va a llamar “la división por el goce”.

"Veamos la división. Me refiero al argumento de la división del sujeto por el goce. Hay un paso que realiza antes de este argumento para hacer surgir que el sujeto está en una de sus mitades, en la figura del pegador, pero antes deberá plantearlo como dividido. Está dividido entre el que lo enuncia, siempre el niño, y el que no se nombra pero que es el sujeto que cultiva esa fantasía."

Esas palabras que les decía, mezclándolas en alemán y francés dejan extraer que mientras es golpeado, se produce un giro del *Vertu* (virtud), a *Vers-tu* (hacia ti), en ese movimiento. Hay una llamada a pie de página... Aparentemente tienen una homofonía.

Pegan a un niño está construido, tiene la propiedad de cualquier fantasma, pero la particularidad del trabajo que hace Lacan en esta clase es que esa construcción está analizada en el interior mismo del fantasma. En esa vacilación que se produce en la fantasía, en donde el sujeto se procura el goce, pero en conexión con la representación del goce del Otro. De su propio goce, gira hacia el Otro que estaría gozando. A esto lo sitúa como división. Es decir, que el fantaseador no puede atribuirse plenamente el goce de la fantasía sin que haya una parte que inevitablemente se le presenta bajo la forma del goce del Otro, y en

realidad hay un solo sujeto, bajo cualquier modalidad que esta tome, ya sea como *voyeur*, mirando al padre que pega, como sádico o como masoquista. Si se inicia la fantasía como niño pegado, en cualquier momento ya está espiando o ubicado en el goce que sería el del Otro, el del pegar. Esa vacilación Lacan la da como propiedad de la proposición fantasmática. Es decir que el goce nunca se presenta como de un sujeto íntegro, sino que llama a esa propiedad una división causada por el goce.

Hay una división que se evidencia en que el sujeto no encuentra un lugar único en su fantasía, porque siempre es uno o más, o dos lugares, o no se sabe. Porque como dijimos, se puede empezar pasivo y se termina activo, se puede empezar activo y se termina pasivo. Se empieza pegador y se termina pegado. Esa vacilación es la que indica que está presente la división subjetiva. Pero recién ahora Lacan lo dice claramente: a esa división subjetiva la causa el goce. Aunque había antecedentes en las ideas de Lacan (Seminario XI, por ejemplo) vinculadas a que hay una división subjetiva que no es la división del significante, aunque se trate de la misma división. Ahí lo trabaja más por el lado del objeto.

Una parte del goce del sujeto no puede advenir sino bajo la forma del goce del Otro. Esto es lo que quiere articular acá respecto de aquella aplicación que él hace de su famosa fórmula “su propio mensaje retorna bajo una forma invertida”. Esto es lo que dice aquí cuando dice: “su propio goce no le puede venir como *su* goce sino bajo la forma/figura del goce del Otro”. Todo esto está en la página 69. Aquí lo hace presentando

la cuestión para discutir verdad y goce. Sí, porque acá hasta aquí lo que tenemos es que la hermandad es la división. Ya habíamos visto desde la historia de la mitad del pollo, la mitad del sujeto, que el campo de la verdad es equivalente a la división subjetiva, y ahora avanza sobre lo mismo pero con otro argumento: dividido, pero respecto al goce. Entonces la verdad, hermana del goce, son hermanas que dividen.

El psicoanálisis sostiene entonces que en la misma zona en que se discute la verdad, es necesario situar también la cuestión del goce. Como si dijéramos: el problema no es a lo Wittgenstein, que nos dice que eliminemos la cuestión de la verdad; nos confrontamos con otra cuestión en psicoanálisis, que es que la división se produce por el goce.

Entonces acá, al final de la página 69 recuerda *Pegan a un niño*, cómo era la fantasía, que en la fantasía es otro niño, que aparece una figura de autoridad que es el pegador, y es ahí que se puede imaginar que el que está gozando es el que castiga, después el niño él es un pobre inocente al que le están pegando, porque la fantasía busca articular en ese caso el goce del lado del padre pegador. La división está en que no puede fantasear estar al mismo tiempo del lado del niño, entonces del lado del niño tiene que poner a otro. Entonces, insisto, esto es un claro ejemplo de la división, me refiero a la imposibilidad de representarse el goce sin división.

Entonces lo que trabajó antes en relación a la verdad para concluir que se trata de una medio-verdad o que sólo puede decirse a medias teniendo como marco una Otra escena donde se supone que

ella estaría, se repite ahora pero argumentada desde el campo del goce. Éste es el que me parece el eje de la cuestión. Antes íbamos a la verdad, que se dice a medias... Es decir, el sujeto está dividido por la verdad, por el saber, y entonces ahora está argumentado desde el campo del goce.

Entonces a esto lo vincula a la pasión de encontrar al otro completo y garante. Eso es lo que hace que introduzca a Sade, como un Sade teórico. No sólo el Sade práctico, el más vulgar, el de las prácticas de goce, sino diciendo que él amaba a la verdad, porque creía en la figura del goce total y del Otro del goce total. Es un gran trabajo el que está haciendo Lacan, hermanando verdad y goce, ya que no es precisamente algo muy común. Más bien la verdad siempre está del lado de la razón iluminada y el goce más bien va por otro carril, menos luminoso, más oscuro.

Los dos elementos que trabaja para situar esta hermandad son la división subjetiva y el que ahora introduce que es el estatuto del gran Otro. El tema de introducir el estatuto del gran Otro lo lleva directo al tema de Dios. Por un lado, el Dios de los filósofos, garantía de la verdad, el de Descartes, el de Pascal, que dejan de lado la problemática del, a ver si lo podríamos llamar así, del goce de Dios. Entonces el goce de Dios, si es que existiría, necesitaría de un cuerpo, pero si existe, ¿cómo localizarlo? Diríamos con Lacan, dos tipos de Dios: el que llama “de los filósofos”, que está exclusivamente tematizado por la verdad y como garante de la verdad, con una ausencia total de cuerpo, pero que se opone a otras representaciones, como por ejemplo, la de Yahvé, la de Dios

tal como aparece en la Biblia, en ambos testamentos, donde siempre hay una referencia a que Dios tiene un cuerpo, aunque nadie lo haya visto. Que tiene una voz, porque le habló a Moisés, con furia, en su feroz ignorancia, como dirá Lacan. Y después no sabemos cómo pero su voz se hizo letra y aparecieron las tablas de la Ley. En el nuevo testamento también hay un cuerpo de Dios, encarnado por Jesús. En este caso es ya un cuerpo del amor y de la paz, pero lo que podemos decir es que entonces ese otro Dios, que sería un Dios con cuerpo, dioses con pasiones los cuales nos podríamos preguntar si desean y gozan.

Entonces, antes de ir al trabajo puntual con Sade, Lacan va a tomar a partir de la cuestión de Dios la cuestión de la creencia, diciendo curiosamente que los que más creen en el Otro (página 70) son los llamados materialistas con su firme creencia en la materia. Dice textualmente: “los materialistas, los únicos creyentes auténticos en la vía de ejemplificar esa cuestión del Otro y su goce.” El argumento que Lacan introduce ahí pensado desde el psicoanálisis es creer en un Otro, en un Eso que no es Uno. No se trata de la materia en el sentido de la naturaleza, en el sentido de lo que se percibe en la realidad mediante los órganos, sino introducido desde el lenguaje. O sea que ya teníamos del lado de la verdad: “Eso habla”, fundamento de toda discusión sobre la verdad. “Eso habla y me divide”, por ejemplo, en un fallido. Pero ahora Lacan agrega: “Eso goza”, y lo fundamenta vía que cuando el lenguaje nos emplea, eso es así porque eso goza. Dice: “Somos empleados del lenguaje”.

Y de ahí se va al comentario sobre Sade. Partiendo de la ubicación que deriva de su teoría de la naturaleza, todo lo que existe está pensado como un cuerpo de goce permanente que goza incluso en la misma destrucción. Para Sade, Dios es un cuerpo que goza, del cual Sade se considera un instrumento. Él está al servicio de ese goce. Todo el aporte de Sade a la cuestión del fantasma es sumamente importante. Es un ejemplo de cómo en el fantasma hay siempre esta división por el goce, ubicando además como se construyen las figuras del goce del Otro, del Otro del goce, perdón. Lo que se enuncia generalmente respecto a la perversión, que el perverso es el que podría hacer surgir el goce en el Otro completo porque él sería el que lo domina, porque por medio del goce consigue justamente fabricar ese Otro del goce.

Pero Lacan dice que hay un Sade teórico, el escritor. Lacan dice que es un teórico porque ama la verdad y lo escribe. Se ve que ama el goce en sus prácticas, pero es importante reconocerle este valor teórico. Entonces dice textual en la página 71: “La verdad como fuera de discurso, pues bien, es hermana de ese goce prohibido”. Así como hay una verdad fuera de discurso, eso es lo que la hermana al goce prohibido. Nosotros podríamos decir: Sade, modelo de transmitir la hermandad entre la verdad y el goce.

También en esta misma página, antes, hay un comentario sobre las dos muertes o sobre la segunda muerte, que lo tomé para decir que Lacan y Sade no piensan lo mismo, porque ustedes están acostumbrados a escuchar sobre la segunda muerte en Lacan. Más bien, piensa lo contrario, para Sade la segunda

muerte es lograr morirse, eliminarse como objeto del goce del Otro. Luego dice Lacan en la página 71 una referencia definitiva a Sade y su amor a la verdad y se pregunta: ¿Qué puede querer decir que al amar la verdad se caiga en un sistema tan evidentemente sintomático?

Bueno, no sólo Sade, diríamos. Hay muchos personajes que pueden ser representativos de esa locura, ¿cómo puede ser que en nombre de amar a la verdad se hayan hecho tantas cosas? Es una manera de decir, pero algo tan evidentemente sintomático es como lo que parece la pureza ideal del amor a la verdad, eso que parece como la pureza ideal del amor a la verdad se presenta bajo las locuras del goce. Es ahí cuando empieza a estudiar la hermandad porque el argumento inmediato es entonces el que se presenta como topológico, ya que están ambos en el campo de los efectos del lenguaje, tanto goce como verdad.

En la neurosis, y se refiere al efecto del lenguaje, porque en el campo del significante por efecto de la repetición se crea el campo del goce perdido, un goce en su pérdida pero que deja armado un lugar que es donde se ubica el plus-de-gozar. En psicoanálisis todo campo está atravesado por la pulsión y la repetición. En nuestro reciente Simposio trabajamos el tema de la voz y la mirada, objetos que buscan goce y que están en pérdida, pero que generan un plus en donde puede encontrarse la satisfacción.

Finalmente agrega otra cuestión aparte de Sade y las neurosis. Vuelve con sus lógicos y se pregunta: ¿Qué estará pasando con la lógica contemporánea que estudiando todo esto en relación con la verdad han

declarado al A como barrado? No son lógicos enloquecidos por conseguir el sistema completo consistente (ya se enloquecieron varios, ¿no?). No es que no hubo ese proyecto de crear un lenguaje lógico perfecto, pero él se refiere acá a lógicos como Frege, que dan un puntapié para que la lógica moderna pruebe lo contrario, que no hay universo del discurso y por lo tanto no hay garantía de La verdad.

Estos lógicos se encuentran que un sistema aritmético no se lo puede construir consistente y completo, porque si se lo hace consistente queda siempre algo sin demostrar adentro, o sea, incompleto. Si se completa, queda algo inconsistente y respecto a las proposiciones, no se sabe si son verdaderas o falsas. Lo que Lacan nos dice es que en esos lógicos aparece una relación nueva con la verdad, que tal vez habría que estudiarla porque no hacen un todo; demuestran, por el contrario, la imposibilidad de ese todo. Dice: “Pregunto entonces en ese estatuto [que es la pregunta con que termina la página 71] a qué goce andarán respondiendo. ¿Qué es aquí la verdad?”

Bien, es una pregunta más fría, si se quiere, porque con Sade presentó las consecuencias de cuando lo que se quiere armar es el Otro del goce. Lacan dice que a todo eso lo hace porque adora la posibilidad de descubrir y sostener la verdad total, porque cuando escribe, el teórico argumenta para convencer a todo el mundo de la verdad de que el universo es un universo de goce total y que de eso el universo goza, entonces está perfecto que torturemos, asesinemos, matemos al prójimo, porque después de eso el Otro empieza a disfrutar, supongamos que a nivel de la descompo-

sición del cuerpo, sus transformaciones, esas cosas que piensa Sade.

Lo que Lacan quiere señalar categóricamente es que en psicoanálisis hay que estar atentos a esto: no hay que insistir con la verdad. No hay que pedirle mucho. Hay que dejarla justamente en el medio decir. Dejarla como inalcanzable en cualquier discurso. Entonces, Lacan situado en otra proposición dice que el soporte de las ideas más maravillosas que se pueden elucubrar sobre un Otro, un Otro consistente y completo, un Dios, el soporte de esto, resulta ser siempre el objeto *a*, o sea este desecho plus-de-goce. Lo que se idealiza ahí como lo consistente y lo completo, el soporte de esto, lo que sostiene el psicoanálisis lacaniano es que está en el objeto *a*, en ese desecho.

Esto lo comprobamos, es un ejercicio continuo, en el análisis mismo. Ya lo había planteado Lacan al final del Seminario XI, revelar al sujeto que lo que sostiene el edificio de la creencia en el gran Otro es un pequeño objeto pulsional. De todo ese Dios, Lacan ha dado infinidad de pruebas acerca de que su sostén es la contemplación de un Otro construido de manera escópica.

Es la mirada, ese objeto, lo que está atrás entonces de lo que se revela como un fantasma. Porque todas las versiones que encontremos de un de un A sin barrar, para Lacan siempre son fantasmas. Toda construcción racional, ideal, hasta amorosa tiene de soporte, aunque el sujeto no lo sepa, al objeto *a*. Y lo que ahora está fundamentando es que esto es así, hay dos cosas que están en el mismo lugar: la producción del objeto plus-de-goce y el campo de la verdad. Ésta es la argumentación que desarrolla en el seminario. Entonces

se nos hace evidente que para discutir la hermandad verdad-goce se necesita una idea de estructura, una topología, porque la hermandad está definida por una equivalencia de lugar. Las dos están en el entre-dicho, están siempre como algo que no es nombrable, porque siempre está en el borde, crea la misma palabra como a un indecible. Tendríamos entonces el porqué del argumento de la hermandad, de la hermandad de algo que en realidad, verdad y goce, están siempre en una tensión continúa.

La página 72, avanzamos un poquito, comienza con un párrafo que se los voy a leer, que es la página ya final del capítulo, que ya lo hemos mencionado, pero bueno, como ahora lo vamos a trabajar más puntualmente se los leo:

“Si designo como sororal la posición de la verdad con respecto al goce no es en vano, salvo si se enuncia en el discurso de la histérica. No es en vano ni es por azar. Entonces, no es vano ni por azar que digo que hay una relación sororal goce-verdad.”

“No es vano, salvo si lo enuncio en el discurso histérico”. Está usado de una manera rara gramaticalmente el *salvo* en esa construcción. Yo lo que entiendo es que lógicamente en el discurso histérico se ve que hay una comunidad del lugar. Fíjense, en el discurso histérico está en el lugar de la verdad el objeto. Entonces no sería vano, esto ocurre en todos los discursos, salvo que en el histérico es evidente. Lo que dice: “salvo en el discurso histérico donde es evidente”, pero se da siempre, “por eso yo [Lacan,

no Cristina Toro] tengo que repetirlo. En todo discurso la verdad está en hermandad perfecta con un plus de goce”. O sea, que te llames Kant, Sade, Dante, lo que fuera, siempre se da esa hermandad. “La relación entre goce y verdad es sororal y por eso va a la cuestión de las cuñadas.” Con el valor de la otra, y son los dos últimos párrafos ya, donde se refiere al *affaire* de Freud con Minna Bernays y parece que también de Sade con la cuñada porque parece Sade estaba separado y tenía un *affaire* con la cuñada. Entonces por eso estas hermanas cuñadas, porque la verdad son dos hermanas, pensemos en Minna y Martha, son hermanas pero a la vez son cuñadas, estas bellas hermanas. Entonces la relación entre goce y verdad es sororal, es como las cuñadas, tiene en cuenta el valor de la otra, estas dos bellas hermanas y a como está pensada toda la teoría freudiana, la prohibición edípica, la división de la vida amorosa, todo lo que descubrió Freud, y como señala, esta coincidencia es una coincidencia que se haya dado en la vida de Freud y en la vida de Sade, de que el triángulo amoroso fuera con la cuñada. Entonces por eso aprovecha este término francés de bella hermana.

Estos dos hombres paradigmáticos en la búsqueda de la verdad, amantes y casados con la verdad, resulta que tenían alguna cuestión también con la hermana. Como si Freud gracias a su amor por la verdad pudo sacar a luz la verdad de la sexualidad reprimida, de la sexualidad infantil, diciendo ‘asocie que llegaremos al recuerdo encubridor, a la escena primaria en nombre de la verdad’, pero Lacan se pregunta y ya es la frase

final del capítulo: “Si amaba tanto la verdad, ¿no será a causa de su cuñada?” De esta hermandad.

Bien. Entonces la cuñada es la representación exacta de lo que significa un posible plus de goce y coincidentemente se dio en Freud y en Sade, que no necesariamente tiene que ser así, la cuñada puede estar en cualquier lado, en este caso las cuñadas eran hermanas. Lacan insiste, la insistencia en la existencia de esta hermandad. Allí donde haya tanto amor por la verdad, debe haber una cuñada porque siempre se da en relación sororal. Ahora la consecuencia teórico-clínica de esto que trabajamos, porque siempre se pensó que el psicoanálisis era una práctica cuyo objetivo era sacar a luz la verdad, no que se oriente por indicar el lugar del goce, del plus del goce, entonces acá ya vemos que hay otra cuestión en juego. Entonces, el fundamento ahora está en la hermandad, porque no se trata de sacar a luz verdades sino que la verdad articula al goce y ahí cobra su fundamento el acto analítico del saber en el lugar de la verdad porque es lo que indica que en un análisis se ubica y se toca el objeto plus de goce de sujeto. Este tema se retoma, que hay de verdad en los efectos de goce, y que hay de goce en los efectos de verdad, que creo que es lo que señalaba Caro la vez pasada cuando advertíamos la diferencia con Wittgenstein, que nos marca un terreno francamente opuesto.

Para terminar hoy, creo que para terminar hoy, tomo como un último tema, que es lo que primero Lacan plantea en el capítulo V, respecto a que un discurso, lo dice al inicio del capítulo V llamado por Miller “El campo lacaniano” dice que respecto a un

discurso, lo que manifiesta es ‘querer dominar’. Está en la página 73. Algo así como que todo discurso tendría un parentesco con el discurso del amo, que cambia según el agente, señalando que el discurso analítico no tiene una voluntad por lo menos manifiesta de dominar. Cada discurso, el que domina, el que comanda cada discurso es el agente y si todo discurso tiene una voluntad manifiesta a dominar, por lo menos el discurso analítico yo voy a decir que no.

“Pareciera que eso pasa en toda estructuración del discurso, pero vamos a hacer una salvedad, no es lo que yo pensé para el discurso analítico”. Entonces dice: apelando a algo que le dijo un amigo, Lacan dice que el discurso de la síntesis, el yoico, es el que impulsa al dominio, entonces al contrario a lo que sería el discurso analítico. Se supone que este amigo por la manera en que se dirige a él es Henry Ey. Y dice ‘no esperen eso del discurso analítico, no esperen que sea eso lo que digo yo”, y se cita así mismo en un texto de él que se llama *Acerca de la causalidad psíquica*. Lo leemos. Está en la página 74, ahí donde empieza ‘uno de mis mejores amigos, alguien cercano en el ámbito de la psiquiatría, se supone que es Henry Ey, a quien yo le respondía hace un tiempo acerca de la causalidad psíquica y que le decía ¿cómo podría captarse?, refiriendo a esto que preguntabas vos Estela, ¿cómo podría captarse esa actividad psíquica sino como un sueño cuando mil veces cada día se oye esa cadena bastarda de destino y de inercia, de tiradas de dados y de estupor; de falsos éxitos y de encuentros ignorados que son el texto corriente de una vida humana? Y termina este párrafo con algo que a mí me pareció

muy lindo y muy poético ‘de modo que de mi discurso no esperen nada que sea más subversivo que el propio hecho de no pretender darles la solución’, o sea que esto se relaciona con la posición de dominio, cuál sería la posición de dominio.

El epígrafe que le ha puesto Miller a este tema es “Freud enmascara su discurso”, lo primero que está cuando empieza “El campo lacaniano”. Nosotros podríamos preguntarnos de qué enmascaramiento se trata, porque si hay algo que dice en referencia a Freud y a Marx es que ellos no dicen tonterías, porque justamente a través de estos discursos es que Lacan puede establecer la argumentación más fuerte vinculada al estatuto del saber. O sea de un trabajo que vino haciendo respecto a las articulaciones entre verdad y goce, verdad que tiene que ver con un saber del que nada se sabe y que ahora claramente aborda no sólo por el campo del deseo, campo de Freud, al que le había intentado llamar el campo de Freud, sino el campo del goce. Ni Freud ni Marx han producido efectos con lo que han dicho que no estén articulados al goce. Fíjense como retorna, o Lacan retoma el argumento que trabajó Marcelo, el saber, medio de goce.

Bueno ahora sí voy a cerrar, terminar con algo a lo que hicimos referencia, que Lacan reconoce que Freud tuvo, se quedó, no sé cómo decirlo, en lo que es la cuestión el goce femenino. Por eso dice: “En este punto, Freud nos abandona” y ahí hace una digresión con la que se va al tema de Master y Johnson, la podemos pasar. Y nos alcanza su propuesta, que sería algo así como encontrar un discurso que sea más adecuado al campo que Freud nos abrió. Y hay un

tema con el que podríamos seguir pero me parece que ya con todo lo que trabajamos es más que suficiente, pero bueno, si quieren me parece que el tema con el que podemos seguir es el tema de la felicidad a partir de lo que dice en la página 77, cuando nos pide que tomemos nota de algo que es central en la teoría freudiana, y dice “no hay más felicidad que la del falo”.

El tema de la felicidad no es menor, podríamos decir que es un tema netamente político, todo ideal de la política basa su plataforma ubicando la felicidad como el lugar hacia el que hay que ir. Bueno, pero esto no ha sido así desde siempre, sino que es una idea muy moderna surgida de la revolución francesa, de la política burguesa actual, o sea capitalista. Es decir, en otros momentos quizás había otros ideales como el honor, etc. Entonces el tema de la felicidad no es menor en psicoanálisis. También hay propaganda psicoanalítica, va a decir Lacan respecto de la felicidad. Es muy común escuchar frases como “Después de su análisis encontró la felicidad en su matrimonio, en cuidar a sus hijos, en llevarse bien con su jefe, lo que fuera...” digamos una *happiness*.

Acá lo vuelve a mencionar Lacan, que ya lo ha nombrado en otras oportunidades. “Esa felicidad que no se sabe qué es”, dice Lacan, “Freud nos lo dice de mil maneras todo el tiempo, ‘no hay más felicidad que la del falo’”, cuando señala que el goce por excelencia es el orgasmo masculino. Es decir, desde Freud en el campo del psicoanálisis, la referencia a esos términos es el goce fálico. No es una referencia al falo como signifiante del deseo, es una referencia al falo en términos de goce.

Cuando decimos que la realidad del inconsciente es una realidad sexual, la referencia es al goce y al goce del falo. Afirmar esta verdad de Freud requiere un desocultamiento. No hay goce sino fálico, pero no hay que confundir al portador con el goce fálico, por eso es que hace la broma. No hay felicidad sino del falo.

Lacan al aclarar esto, la felicidad es del falo, no identificarse con el goce fálico, recupera todo el planteo de Freud y cómo este planteo es verificado en un análisis. Por eso empieza con el tema del goce femenino y sus relaciones con la histeria, con unas excelentes notas, podríamos decir, que hace en este seminario, notas clínicas, sobre Dora y la bella carnicera. O sea, lo vemos a Lacan una vez más retomando los paradigmas clínicos freudianos, dándoles una nueva vuelta en función de lo que está desarrollando, acá por ejemplo con respecto a la Otra, llámese flaca o Sra. K, va a decir que hay que dejarla caer. O sea, si se entrega ese objeto fálico, puede/ podría sobrevenir este plus, una otra satisfacción, hay otra dicha que el goce fálico. Pero ese goce femenino no está en el saber del inconsciente, porque el saber del inconsciente siempre da falo-castración, términos del planteo que hizo hasta entonces de lo que venimos desarrollando hasta ahora, el saber no sabido, el medio de goce fálico, con el trasfondo de una pérdida, un fracaso, y entonces vía el argumento de la histérica, de la mascarada histérica frente a que no hay relación sexual e introduce ahora el plus como recuperación. Y Lacan diciéndonos ahora con este planteo que hay que continuar con la indagación del goce femenino.

Bueno, lo último, porque después ya entonces me parece que esto va a conectar con lo que supongo va a comenzar a trabajar Gabriel. El último comentario, me paso a la página 79, una frase que me parece muy importante, un párrafo muy importante al comienzo de la página 79, donde dice:

“Hay muchas otras formas refinadas de sustituir este goce, cuyo aparato, que es lo social y conduce al complejo de Edipo, hace que sea excluido precisamente porque es el único goce que daría la felicidad. Esta es propiamente la satisfacción del Complejo de Edipo, por lo que interesa en la investigación analítica saber de qué manera para suplir el goce fálico prohibido se aporta alguna cosa cuyo origen hemos definido como algo muy distinto que el goce fálico, con el goce situado, y si se puede decir así, cuadrulado por la función del plus de goce.”

Que muy apretadamente he tratado de decirles recién, de trabajarlo en la parte final, recién, pero a mí me parece un párrafo clave dentro de esta frase porque ustedes verán, aunque se los he leído muy rápidamente, ustedes lo han podido seguir en sus textos, está el termino aparato articulado al goce.

Sigue: “hay muchas otras formas refinadas de sustituir este, goce cuyo aparato es lo social y conduce al Complejo de Edipo”. Entonces está el termino aparato, que el aparato sea social, o sea que es el discurso del amo, y su equivalencia en psicoanálisis que es el Complejo de Edipo, cuya verdad psicoanalítica es la castración de ese goce, del falo feliz pero

castrado, pero que en tanto hueco y hiancia no hay relación sexual, pero en ese hueco estaría la suplencia, porque dice acá más abajo:

“Por eso lo que interesa en la investigación analítica es saber de qué manera para suplir [o sea que introdujo también suplencia] el goce fálico prohibido se aporta alguna otra cosa que es algo muy distinto y que se ubica como plus de gozar. En otros términos, todo aquello que trabajamos con la noción lógica de objeto a.”

Entonces, en principio acá lo que podemos decir, que a mí me gustó mucho de este parágrafo del seminario, esta condensación que hay en donde junta todas estas cuestiones, pero que podríamos decir que por otro lado también, y no lo vamos a seguir trabajando hoy porque me parece que ya sería demasiado, ya incluso queda en un equívoco que será necesario para nosotros trabajarlo permanentemente entre goce y plus de gozar.

Bueno, me parece que hemos tomado varios temas, estos últimos medio rápidamente, pero espero haberles podido transmitir la promesa del copete a través de la fórmula de Pegan a un niño, la hermandad entre... ¿les ha quedado claro? Por lo menos lo que dice Lacan...

Conversación

Intervención: Estaba buscando recién en Google, en el traductor de Google, las traducciones posibles de *appareil* que es el término que usa Lacan, aparejo,

aparato. Pero en realidad la primera acepción que aparece es dispositivo, los dispositivos del goce, dispositivo, artefacto, mecanismo, recurso, ingenio, emblema, aparato, stratagema, expediente, etc.

Intervención: En este caso aparece lo del aparato y también aparece lo de la máscara, que apenas lo nombraste, pero me parecía interesante lo que Freud enmascara en su discurso que después lo retoma también Lacan.

Sí, porque todo lo que le va a dar justamente el enmascaramiento y después lo va a tomar con la máscara de la histérica cuando va a hacer ese trabajo maravilloso con la bella carnicera, una vuelta más es esto, la bella carnicera y Dora, que de eso mucho no hable, digamos, porque me atuve más a Pegan a un niño. Es lo que continúa, esta acá absolutamente a continuación.

Intervención: Quería decir algo a pesar de que lo escuche la mayor parte de tu clase, quería decir algo respecto de esto que vos mencionaste que Freud y Marx, o Marx y Freud no dicen tonterías y usa un término que es...

La boludez

Intervención: No dicen boludeces y bueno, es extraño porque habría mucha gente que estaría tentada a decir que tanto Marx como Freud han dicho muchas boludeces. A Marx se le imputan todo tipo

de cosas que no tienen estrictamente que ver con lo que dijo y produjo Marx sino con las lecturas que se hicieron después y que hicieron Lenin o Stalin o tantos otros. ¿Y en qué punto no dicen boludeces? Es un tema que quisiera retomar la próxima vez a propósito de la gente que habla, algo así como irresponsablemente, que produce teorías, en algunos casos teorías que tienen una influencia enorme porque producen transformaciones en la civilización como puede ser el caso que yo investigué sobre Kantor, Gödel, toda esa línea. En otros casos, como el de Wittgenstein, es un poco más discutible qué ha producido y todavía hay otros casos, que son los de los filósofos. Ellos se permiten una cantidad de elaboraciones impresionantes del mundo, del universo, del ser, de la vida, de la muerte, pero lo dicen de una perspectiva que para empezar parece que vale para todos y en segundo lugar, que no es que proponen a partir de eso una práctica, una praxis que tenga un correlato ético. Entonces resulta que un filósofo que dijo cosas maravillosas, conociendo los ejemplos, después terminó comprometido en situaciones complicadas a nivel política, a nivel de cierta inconsecuencia con lo que era su enseñanza. Y me parece que el ejemplo que yo voy a tomar no es el Heidegger ni de filósofos anteriores sino uno muy actual que es Badiou, que me parece que también Badiou es un filósofo que ha tomado muchas cosas de la filosofía pero también de la cultura y también del psicoanálisis, de Lacan, y que sin embargo, a la hora de poner a trabajar la relación ente lo verdadero y lo real, que son dos cosas que en algún momento Lacan necesita diferenciar radicalmente, en él, por el

contrario, se confunden y hay ahí algo de una desconsideración de las cuestiones que tienen que ver con el goce, a nivel de lo que afecta electivamente al *Da-sein* al *ser-ahí*, es la realidad, y es que la verdad y lo real a veces por ser hermanitas...

GABRIEL LOMBARDI

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 10: 21 de septiembre de 2015

*El extremo cuidado de Lacan
(y Freud) respecto de lo real mítico*

Ética y Política del Campo Lacaniano

El extremo cuidado de Lacan (y Freud) respecto de lo real mítico

GABRIEL LOMBARDI

Continuando con el trabajo que venimos haciendo en este espacio, centrándonos en el Seminario *El Reverso del Psicoanálisis*, voy a tratar de desarrollar hoy el tema que anuncié así, que apareció incluso en la página del Foro de esta manera: “El extremo cuidado de Lacan (y de Freud) respecto de lo real mítico”. Con dos preguntas: una es por qué Lacan recorta la opresión de la verdad de lo real, de lo real tomado en cualquiera de sus versiones, de las versiones que él da, que hay muchas. Estuve últimamente recorriendo distintas versiones de lo real, además de tres que menciona en “La tercera”, hay muchas más y sería en algún momento interesante hacer aunque sea una reseña, pero sobre todo me interesa la pregunta: ¿por qué para él es tan importante recortar la verdad de lo real?, para luego hacer una especie de trabajo práctico, podríamos decir (no sé si vamos a llegar a hacerlo hoy), que es el contraste con el discurso filosófico, que suele hacer confluir estos dos términos de diversas maneras. Encontramos de hecho críticas en Lacan a Heidegger, cuando hace confluir estas dos

cosas, y también podríamos tomar, y de hecho traje una especie de muestra para eso muy interesante, que es lo que llamo “el caso Badiou”, porque Badiou habla así como filósofo de para todos y todos, pero él tiene una posición respecto de la relación de lo verdadero y lo real donde realmente se puede encontrar una suerte de trabajo práctico de lo que Lacan califica de *déconnage*, que sería una suerte de boludeo filosófico. Es muy fuerte el término que emplea Lacan y entonces habría que intentar entender por qué llega a esa posición tan crítica.

Pero vamos a hacer este recorrido a partir de las referencias que encontramos en las lecciones VI a IX del Seminario XVII, o sea las que han sido llamadas por el editor “El amo castrado”, “Edipo, Moisés y el padre de la horda”, “Del mito a la estructura” y “La feroz ignorancia de Yahvé”. Son cuatro lecciones muy importantes, muy interesantes, donde él parte de una reelaboración del discurso del amo que se atiene bastante a lo que más de una vez he señalado, que ya está descripto en la política de Aristóteles y que Aristóteles define en términos bastantes simples: el amo no necesita saber, el amo sólo necesita ordenar y el amo debe saber ordenar lo que el esclavo debe saber hacer. El amo que, yo hice la condensación, sabe hacer ya será el amo de nuestra época, del capitalismo donde las cosas han cambiado bastante. Entonces este amo que debe saber ordenar es un amo que se identifica a la orden, que no tiene necesidad de estudiar mucho, que puede dedicarse al ocio, que en Grecia era un bien, era algo incluso éticamente sustentable, distinto de lo que pasa en nuestra época, donde el amo más bien

trabaja también y debe haber llegado a una posición de saber hacer para sostenerse en el mercado.

Este amo que debe saber ordenar se queda afuera de los medios del goce, del saber-hacer, que queda del lado de los medios del goce. Voy a hacer, espero que no muchos gráficos, pero sí uno, que es el del discurso del amo, que ya Cristina y antes otros escribieron acá. Lacan va a ir escribiendo, siempre más o menos de la misma manera pero con algunos pequeños añadidos como ser las barras que separan al sujeto del objeto de su identificación y aquí, no sé si ya está en este Seminario, pero en Radiofonía va a poner aquí imposibilidad, que es uno de los nombres que tiene Lacan, lo real, lo real aparece eminentemente en la historia de la civilización bajo la función de la imposibilidad, de lo imposible, dice en Radiofonía claramente. Acá lo dice de otra manera pero tal vez también lo dice. Después de haber hablado a lo largo de su enseñanza de distintos usos del lenguaje todavía no habla de *lalengua* pero ya de hecho está introducida la posibilidad de que el lenguaje tenga ese nivel del equívoco, del puro equívoco, de la homofonía, después de haber hecho ya consideraciones, por ejemplo en el Seminario *La lógica del fantasma*, sobre cómo el lenguaje se organiza en una gramática, que se divide a su vez en distintas partes, pero sobre todo que tiene además de una morfemática, una sintaxis. Después de haber incluso hecho consideraciones acerca de la lógica y de las imposibilidades en la lógica, en el Seminario anterior, el XVI, en este curso está hablando de las estructuras de discurso, de las estructuras discursivas, que ya en la primer intervención que yo hice veíamos

cómo Lacan lo describe en la Conferencia de Lovaina, como algo que se hace no con todo lo que produce el lenguaje, no con todos los efectos del lenguaje sino con ciertos elementos producidos, efectuados, realizados por el lenguaje, que le permiten decir, en la tercer página de esta clase, “El amo castrado”, que la configuración subjetiva tiene, por el lazo, por la ligazón significativa, una objetividad perfectamente ubicable, *repérable*. La configuración subjetiva tiene una objetividad perfectamente situable, y habla aquí no de sujeto sino de configuración subjetiva, sobre la cual se funda, en esta configuración que adquiere por el lazo significativo una cierta objetividad ubicable, sobre la cual se funda la posibilidad misma de esa ayuda que le aportamos bajo la forma de interpretación. Allí, en ese punto de lazo, de ligadura, de *liaison*, no sé como esta traducido al español, el término en francés es *liaison*, que es lazo, ligadura, pero también es “Les Liaisons dangereuses”, la novela famosa que ha sido llevada al cine de Pierre Choderlos de Laclos, “Las relaciones peligrosas”. Pero en francés es un término que no es relación sino *liaison* simplemente, podría ser una *liaison*, un guión, algo que enlaza, que hace función de lazo entre S1 y S2. Allí, en ese punto de *liaison*, de lazo del S1 al S2, allí es posible que se abra esta falla que se llama el sujeto; ese uno de los efectos de la ligadura significativa, es allí donde puede operarse eso. Y curiosamente ubica allí al inconsciente freudiano, que evidentemente aquí no está pensado ni como *lalangue*, ni como masa/enjambre de significantes, sino que aquí es una versión del inconsciente, de las tantas que nos da Lacan, una versión del inconsciente

que es del lazo significativo y particularmente configurado a la manera del discurso del amo, que tiene esta consecuencia, sorprendente la verdad encontrar semejante afirmación en este seminario. Dice: “Lo que voy a anunciar hoy, de nuevo, es que emitiéndose hacia el saber como medio del goce”, medios, aparejos, aparatos, dispositivos, “hacia los dispositivos del goce, que son los que llamamos el saber, emitiéndose hacia los medios del goce, el significativo amo no solamente induce sino que determina la castración’. Una vez instaurado en el mundo el discurso del amo, la castración es ya un hecho de estructura. Según Lacan, “ineludible”, me parece que va a decir a lo largo de esta clase, de una manera que cuanto más el sujeto se identifica al amo, tanto más claramente va a estar en posición de castrado del goce, de que el goce está en otra parte, en el lugar del Otro justamente.

Al comienzo no hay significativo amo en posición de dominio en el discurso, de dominio que aquí ya ven como va a aparecer relativizado, no hay dominio más que vía castración, desde la perspectiva del amo. Al principio no hay significativo amo realmente, al principio todos los significantes se equivalen. Lacan habla del polvo del discurso, del enjambre del discurso, del enjambre del discurso que en principio es como un revoloteo desordenado de muchos elementos, y que la semana pasada, trabajando en Puerto Madryn, alguien que está emparentado con la apicultura nos explicó que hay un momento de pasaje del enjambre a la colmena, a la estructura de la colmena, que es el momento en que aparece la abeja reina que viene a ordenar al enjambre, pero en principio dice Lacan,

hay el enjambre, hay el uno, incluso S1 en francés se pronuncia bastante parecido o igual a *essaim*, que es enjambre, *essaim-S1*, equivale a enjambre. Al principio todos los significantes equivalen y es por eso que cada uno podría llegar a venir a la posición de significante amo. Inicialmente entonces, el sujeto que representa no es unívoco.

Bueno, voy a tomar algunas cosas, porque hay muchísimo aquí. Otro elemento que me parece importantísimo es la idea de que ya hay en el discurso del amo, que comienza, que introduce la predominancia del sujeto, hay en este discurso ya la tendencia a sopor-tarse, a sostenerse de un mito ultra reducido, que es otro de los términos claves de estas clases, que un mito puede reducirse, puede reducirse al máximo. En este caso, el mito en el discurso del amo es el de ser idéntico a su propio significante, lo cual es una contradicción. Más de una vez Lacan ha destacado que un significante no puede significarse a sí mismo, no puede representarse a sí mismo, y que es justamente en ese trabajo de autoaplicación de donde se desprende el efecto de división, o de sujeto, que es con lo que tenemos que vérnoslas después en la clínica psicoanalítica.

Pero en principio, el saber del amo, justamente por esta reducción radical, se produce como un saber completamente autónomo del saber mítico, cuando se produzca. Porque en el medio hay una cuestión que Lacan introduce y que es la siguiente: El significante está castrado de los medios del goce, si el significante amo, por lo tanto el sujeto se identifica al significante amo, está castrado de los medios del goce, si el efecto que va a experimentar, en definitiva es,

respecto del goce, la imposibilidad, barra entre sujeto y objeto, etc., incluso le resultará inaccesible algo de lo que sostiene del lado del Otro como plus de goce, está de alguna manera separado eso, lo deja concentrarse del lado del esclavo. La ciencia implicará, la ciencia en la medida que sale de sus formas antiguas, míticas, la ciencia implicará que el amo intente apoderarse del saber y el capitalismo va a surgir como un efecto de un cierto apoderamiento por el cual lo que había acá de saber, de saber hacer o como lo dicen los anglófonos, el know-how, será apropiado por el amo, que ya no será en verdad un verdadero amo. Un verdadero amo de aquellos que soportaban la posición de castración. Entonces el saber del amo, dice Lacan, en la quinta página de esta clase, el saber del amo cuando se produzca, va a producirse autónomo del saber mítico. En ese momento algo surgirá de lo que llamamos ciencia actualmente.

Por otro lado, el discurso del amo que ha intentado, ha logrado tal vez apoderarse de los medios del saber, de los medios del goce, y particularmente a partir del desarrollo de lo que se llaman las máquinas, que producen la revolución industrial, las máquinas que permiten reemplazar al esclavo, que permiten en definitiva que se trate de algo que se puede comprar y vender y hacer funcionar por fuera del saber del Otro, allí el amo tendrá que empezar a enterarse de qué máquinas son mejores, cuáles funcionan mejor, de qué manera eso se puede administrar, surgirá la figura del capataz antiguamente o en el campo, pero también existe le contremaître en francés que es el que ocupa el lugar del amo, justamente tratando de

mediar de hacer una *Aufhebung* entre el que estaba en posición de castrado y el funcionamiento de las máquinas, ya sin esclavos, que ahora son libres, o sea pueden permanecer desocupados todo el tiempo que quieran. La revolución industrial trae beneficios libertarios por un lado, y por otro lado graves desventajas para el sostenimiento de los seres que viven en la ciudad, incluso en el campo, que quedan reducidos en los términos de Marx a la calidad, a la cualidad, a la posición de proletarios. Ustedes saben, supongo, lo que quiere decir proletario, es aquel que brinda los medios necesarios para la reproducción de la fuerza de trabajo, o sea el que garantiza que va haber hijos para manejar las máquinas o para hacer aquellas cosas que las máquinas todavía no pueden hacer, que son cada vez menos. Actualmente ya hay coches que prescindan del chofer, que ya no nos necesitan como chofer y parece que tienen bastante menos posibilidades de chocar que los con chofer. Pero bueno, por ahora por suerte no se confía demasiado en eso, porque va a haber bastante gente que va a quedar desempleada. En Francia, no sé si saben, que hay bastantes problemas. incluso huelgas que impiden a veces llegar a los aeropuertos porque los taxistas o los remiseros están siendo sustituidos por una compañía que se llama Uber, que es una compañía milagrosa que cuando no se consigue ningún taxi, cuando hay nieve, por ejemplo, y uno no puede, por distintas razones temporales o lo que fuera, llegar al aeropuerto, lo llama a Uber o manda un correo y un árabe con un coche medio destartado aparece en menos de cinco minutos y cuando uno esperaba pagar treinta euros,

que es lo mínimo que cuesta llegar al aeropuerto en la ciudad, en París es un poco más caro porque queda más lejos, le dicen en medio de la nieve, del temporal, dicen “son 17 euros”, o sea cobran la mitad y encima te regalan un agua mineral. Esta bastante ya maquinizada la cosa, mucho más barato y ni que hablar cuando Google pueda prescindir incluso hasta de los árabes y de los inmigrantes... y realmente va a haber más facilidades para conseguir taxis, van a ser más baratos, pero también va a haber más mano de obra desocupada.

Bueno, y después de esta introducción, donde nos encontramos con la castración, el dispositivo de discurso, en lo real introducido así de esta manera que ni siquiera intento explicar pero después podemos venir más en detalle sobre lo real como la función del imposible en el discurso. Lacan llega a tomar el tema de la verdad, en el punto en que la encuentra en ese momento y que es la verdad, eso que había sido empleada y definida de otras maneras en la civilización, en la historia de la civilización, en la filosofía, lo encuentra como un juego de valores, al que hizo mención Cristina la última vez, que se puede incluso figurar con las famosas tablas de verdad que ustedes estudiaron alguna vez en el Ciclo Básico, en la escuela secundaria, depende de la época. Esas tablas de verdad donde la verdad está reducida a un puro formalismo. Hace mucho que no estoy con una tabla de verdad, así que supongo que serán S y P los valores, y si consideramos los casos en que S es verdadero y P es verdadero, en que S es verdadero y P es falso, en que S es falso y P es verdadero, y en el caso en que ambas proposiciones

son falsas. Ahorro explicaciones porque supongo que todos alguna vez han visto que S puede ser “todos los hombres son mortales” y P: “Sócrates es un hombre”, por ejemplo, o cualquier otro ejemplo: “todos los sapos son azules”. Cualquier absurdo iría igual.

Existe una función, que es la de la implicación, S implica a P, que es verdadera en el caso de que ambos términos sean verdaderos, es falsa cuando de lo verdadero se pretende deducir lo falso, que curiosamente es verdadera cuando de lo falso se pretende deducir lo falso, y que también es verdadera cuando de lo falso se pretende deducir lo verdadero. Es un juego de la verdad muy extraño que a Lacan todavía le llama la atención, que ya había recibido consideraciones diversas de parte de los lógicos de la época, por lo menos de Frege, pero que en realidad ya se conocía desde al menos de la lógica medieval y ya hasta por ejemplo en Aristóteles, cuando decían que de lo falso se puede deducir cualquier cosa, *ex falso sequitur quodlibet*, lo que quiera, de lo falso se puede deducir lo que quiera. Entonces, la verdad se ha reducido así a un juego de valores formales que verdaderamente reduce e incluso excluye la dinámica verdadera de la verdad. ¿Qué es la verdad? Pregunta que le plantea Poncio Pilato a Cristo, alguna vez Lacan también lo recuerda.

Hay muchos textos sobre el tema pero a mi particularmente me parece interesante alguna vez pasar por Heidegger para repasar esto y para ubicar distintos momentos de lo que ha sido la verdad en occidente. Particularmente en la filosofía después de Santo Tomas quedó la verdad como la acomodación entre, Santo Tomas decía, entre el intelecto y la cosa, después

los lógicos dijeron entre el significante (la representación) y la cosa; una representación es verdadera si representa algo que efectivamente existe. De distintas maneras, entonces, la verdad tomó la forma de la acomodación, de la adecuación. Ya existía la idea entre los griegos de la verdad como *homoiosis*, algo así como el parecido, que sea del mismo orden lo que se dice y lo que es. Y un lógico como Quine puede decir que en verdad “la nieve es blanca”, la proposición “la nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca, o sea que la verdad puede reducirse a esa aplicación que ya tiene un truco lógico porque el primer “la nieve es blanca” va entre comillas y el segundo no, entonces definición de Quine: la verdad es una operación de desentrecomillado, simplemente.

Este es una suerte de punto de llegada, pero el punto de partida según lo desarrolla Heidegger en textos como *La esencia de la verdad*, pero también en algún otro. *La esencia de la verdad* está en los volúmenes tres y cuatro de... ahora no me acuerdo como se llama el texto de Heidegger que divide en cuatro partes, no es “Ensayos y conferencias”. No lo tengo en español, pero bueno, es fácil de ubicar. Creo que hay dos textos importantes sobre la verdad en Heidegger, uno se llama *La esencia de la verdad*, que hasta debe estar en Internet, *Sobre la esencia de la verdad*. En ambos artículos menciona que la primer versión de la verdad es como se llamaba y lo que era en griego, que era *Alêtheia*, *lêtheia* a es no en privativo, prefijo privativo, y *lêtheia*, lo que anuncia como *Alêtheia* viene del lantano que es no solamente el nombre de un metal muy difícil de descubrir, que está en la tabla

periódica de Mendeléyev, sino que también es el verbo ocultar, ocultar u olvidar, en griego. Está presente en distintas palabras, por ejemplo en Río Leteo, que te rodea el infierno, el Hades. Es el río del olvido; una vez que atravesaste ese Leteo entraste en una zona de penumbras de la que no salís más, salvo alguna operación divina de alguien que por alguna razón permite entrar y salir a alguien del Hades.

Entonces, ¿que sería la *Alêtheia*? Un des-ocultamiento, una de-velación, un re-velación, una de-velación de lo que estaba velado. Es eso la verdad en principio, es un decir lo que estaba oculto, que para el caso del discurso analítico, que lo vamos a necesitar en algún momento por supuesto, el decir lo que estaba oculto, va el sujeto. Es el lugar de la producción, y en el decir del analista, lo que está en el lugar de abajo a la izquierda que para Lacan entonces se reduce a un lugar, lo que esta abajo a la izquierda, que es el lugar de la verdad, es el saber, el saber que no se puede decir ni administrar de cualquier manera en psicoanálisis. Y de hecho en el discurso, en cualquier discurso que sea, la verdad no puede ser sino dicha a medias, sino ya no es un discurso, ya será otra cosa, pero no un dispositivo de discurso. Y digo en los discursos la verdad siempre ocupa ese lugar, de un decir, des-ocultar a medias, de un decir alusivo, de un decir por partes, es el enunciado sin enunciación, el ejemplo de la cita, es la enunciación sin el enunciado, en el ejemplo del enigma, es el decir alusivo del analista, que simplemente a veces con tomar una partecita de lo que viene a decir el analizante ya de alguna manera intenta que algo de la verdad opere, que algo se desoculte, se descubra, etc.

“El discurso analítico se especifica y se distingue por plantear la pregunta de ¿para qué sirve el saber de la ciencia? El saber de la ciencia que ha excluido, que ha expulsado la dinámica de la verdad”. Bueno, esta frase es una frase que me parece clave y al mismo tiempo muy difícil de explicar. Yo estuve buscando distintos lugares en que Lacan trata de conectar y distinguir entre verdad y real, y por ejemplo encontré alguna referencia importante e interesante en *El atrolondadicho*, *El aturdicho*, que bueno, no tengo las páginas en español, pero está cuando trabaja sobre lo imposible, lo indecible, el *Menón* de Platón (es lo más fácil de encontrar porque el *Menón* está en itálica), donde dice que “hay una imposibilidad nítida en la que habría que apoyarse, que es la imposibilidad de decir lo verdadero de lo real”, porque lo verdadero de lo real se motiva en un matema en el que puede situarse la relación entre el decir y el dicho. El matema se profiere del único real reconocido en el lenguaje, que es el número. Y no aclara mucho a qué matemáticas se refiere, es en todo caso una referencia a Gödel, que yo he trabajado bastante, algunos conocen lo que yo he tratado de exponer, de explicar, de abrir, en el texto sobre la aventura matemática, *Clínica y Lógica de la autorreferencia*, sobre Cantor, Gödel y Turing. Y donde el matema en juego, en definitiva, es algo que va a anticipar esta disyunción entre la orden y el saber, entre el amo y el saber, entre el significante y la articulación de significantes, que hace en definitiva que el saber pueda plantearse en la ciencia como algo que excluye la verdad que lo hizo posible, que lo abrió, la verdad como causa material, la verdad como algo

que es la verdad del significante, referencia a *Ciencia y verdad*, donde Lacan toma las distintas maneras en que la verdad aparece en los discursos actualmente.

El saber científico, el saber que lleva todo a codificaciones, que ha logrado de alguna manera empaquetar, programar, reducir a programas, aplicaciones, etc., todo lo que puede ser dicho, sabido, aunque no esté todavía puede llegar a estar en el horizonte, en alguna suerte de Wikipedia universal donde vamos a clicar hiperlink y rápidamente vamos a encontrar la explicación y el desarrollo de las cosas, el saber enlatado en programas. “Esta forma del saber rechaza y excluye la dinámica de la verdad”, dice Lacan. “Sirve para reprimir lo que habita el saber”, que somos nosotros. “Sirve para reprimir lo que habita incluso el saber mítico”, que según Lacan y Freud lo puede excluir la ciencia hasta cierto punto y de ciertas maneras bastante precisas, pero no nosotros que nos ocupamos de seres hablantes, que se sostienen en la existencia por su relación con el saber mítico, neuróticos, perversos e incluso psicóticos. No podríamos sostenernos en la existencia meramente con referencias a, como intenta en un momento Lacan más adelante, a lo simbólico, a lo imaginario, que supuestamente estaría representado por lo simbólico, y lo real como ciertas restricciones, limitaciones, imposibilidades internas de lo simbólico. Además, se necesita un elemento más que es mítico y que puede ser una mitología muy extensa o que puede ser algo del orden de un mito ultra reducido. Y eso es el inconsciente en estos momentos para Lacan; excluyendo a ese saber mítico, no sabe más nada de lo que bajo la forma de lo que

nosotros, analistas, encontramos bajo la especie del inconsciente, es decir esa especie de residuo del saber bajo la forma de un saber despedazado, disyunto, que parece a veces poder reducirse a *lalangue*, a *lalengua*. Es una ilusión pensar que el inconsciente es reducible a *lalengua*, que el inconsciente es reductible a un conjunto de equívocos. Es una aproximación es cierto, es una forma de manifestación del inconsciente el equívoco, pero al mismo tiempo hay tanto en Lacan como en Freud distintas elaboraciones por las cuales podemos advertir que en el inconsciente no es cierto que todo pueda despedazarse, equivocarse, que además hay como ciertos encadenamientos que responden a la estructura de un discurso, de un dispositivo más complejo que el de *lalangue*.

“Lo que será reconstruido por este saber disyunto [continúa Lacan], no permitirá de ningún modo retornar al discurso de la ciencia, ni a sus leyes estructurales, el inconsciente impone otra cosa y aquí me distingo de lo que enuncia Freud [dice Lacan, que siempre intenta diferenciarse de Freud]. [...] Al discurso de la ciencia, este saber disyunto, disyunto, tal como lo encontramos en el inconsciente, al discurso de la ciencia, el inconsciente, este saber disyunto, le es extraño, extranjero, étranger. Y es justamente en esto, que es *frappant*, es sorprendente que el discurso del inconsciente se impone”

Curiosa vuelta, el discurso del inconsciente se impone, justamente porque la ciencia lo deja totalmente afuera, hace esa suerte de *Verwerfung*, de la que había hablado en relación no solo al padre sino también a la verdad como causa, en *Ciencia y verdad*,

pero que ahora Lacan está aplicando también el saber mítico. La ciencia no quiere saber nada con el saber mítico. Lo reduce a videos, a relatos, lo introduce en los dispositivos de *National Geographic*, que es mostrarte cómo funciona la cosa y poder percibirlo en cualquier lado. Es bastante impactante cuando uno tiene una especie de réplica para turistas de ritual y de cierta elaboración mítica practicada, por ejemplo me pasó en la Isla del Sol, en el medio del lago Titicaca, un poco mareado porque está a 4200 metros y subiendo la islita serán 4400, uno llega bastante mareado ahí arriba, y hay un tipo que por un dólar hace una ceremonia religiosa donde convoca a la pachamama y te explican ciertas cosas. En fin, se mercantilizan un poco, pero de todas maneras, si uno recorre Bolivia profunda o el norte argentino o el sur argentino también se pueden encontrar lugares donde el saber mítico no está todavía, no solo totalmente *encassettato* sino tampoco todavía reducido a la forma edípica, a la forma donde el único mito tal vez sea el padre.

Lacan, aquí entonces está de una manera que puede ser bastante confusa en esta introducción, está diciendo que así como la ciencia deja afuera la verdad como causa, también deja afuera al saber mítico. Y justamente porque lo deja afuera el discurso del inconsciente irrumpe en lo real. Lo que ha sido rechazado por un discurso puede volver de otra manera. Y se impone exactamente de este modo, que el discurso del inconsciente... ¿Alguien tiene el seminario acá para ver como lo traduce Lacan? Esta casi al final del primer punto del Amo castrado... En la

página 95. No dice tonterías. Por más tonto que sea, bla bla bla del inconsciente, este discurso del inconsciente, responde a algo que depende y que se sostiene en la institución del discurso del amo mismo. La esclavitud ha sido abolida, todo eso, sin embargo el discurso del amo ahora es el discurso del inconsciente que se apodera de nosotros, que hace que nosotros estemos metidos en ese tipo de dispositivo sin saberlo, o sin saberlo totalmente, a lo mejor tenemos, por la fantasía o por distintas cosas, algún un reflejo de eso, podemos entreverlo. Es eso, afirma contundentemente Lacan, lo que se llama el inconsciente, que se impone a la ciencia como un hecho. Y es un saber que le está prohibido, le está *interdit*, entredicho en realidad es, interdicto. ¿Cómo está ahí traducido? Prohibido. El término que usa Lacan, sobre el cual juega muchísimas veces es *interdit*, que es dicho entre, está entredicho, está dicho en los hiatos, en los equívocos, en las rupturas del discurso, en las fisuras, en los agujeros con que se encuentra la ciencia. Y le está prohibido justamente por ser ciencia del amo. Le está prohibido incluso plantearse la cuestión del artesano, que seguramente en su quehacer tiene que apoyarse en el saber mítico, tiene que apoyarse en las ficciones como hace Joyce, que elabora algo que impacta en el siglo de la ciencia, en el siglo de la realización de la ciencia tan fuerte como es el siglo XX, que impacta porque trae a través de juegos de equívocos... (Interrumpe: Perdón, me olvidé de apagar el teléfono)...

Que impacta, ¿Qué dije? Bajo la forma de la latuza... Bueno, perdí un poco el hilo. Decía que el saber-hacer joyciano impacta en el siglo de la ciencia

justamente porque se apoya no en el padre, porque él no hace un empleo del padre a la manera de un neurótico, ni un perverso, sino tomando a su raza, su linaje, su tradición, incluso la tradición religiosa de la que viene, jesuítica, que hace de él, según Lacan, un verdadero católico, por lo tanto, Seminario XXIII, por lo tanto, inanalizable. O sea que lejos de pensar que Joyce era alguien totalmente más allá de las referencias tradicionales, por el contrario, Joyce es alguien que instala sólidamente su obra sobre referencias bien tradicionales, y es más bien por eso que según Lacan Joyce resulta ser inanalizable, por católico, no por psicótico. Hoy encontré esa referencia otra vez, que la había perdido, no recordaba dónde Lacan decía que los católicos son inanalizables, no sé si lo dice en más de un lugar, pero en el Seminario XXIII lo dice, incluso alguien le pregunta si eso tiene algo que ver con algo que había dicho antes respecto de los japoneses, que los japoneses también son inanalizables. Y dice que tal vez tenga una relación, pero que no lo va a explicar en ese momento.

En todo caso lo traigo como lo que se impone a la ciencia como un hecho. El inconsciente se impone a la ciencia como un hecho, como un hecho que es recordarle la existencia del saber mítico. Da una especie de explicación casi experimental de esto, de ilustración casi experimental porque dice que tomó en análisis tres personas de Togo, país africano, que habían pasado su infancia en África y dice Lacan con sorpresa, que no encontró en estos análisis ni siquiera huellas de sus usos y creencias tribales, a pesar de que la lengua materna y las creencias de la infancia eran

tribales, las habían olvidado, las conocían, pero más bien desde el punto de vista de un etnógrafo, o sea el que describe cómo son las creencias, la teoría de la religión, las prácticas, desde afuera. ¿Por qué? Porque este discurso del amo, este discurso del amo edípico, este discurso del inconsciente, es tan fuerte, dice Lacan, que su inconsciente, el de ellos, funcionaba según las reglas del Edipo, era el inconsciente que se les había vendido al mismo tiempo que las leyes de la colonización, forma exótica, regresiva del discurso del amo, cara, aspecto del capitalismo, que llamamos imperialismo. O sea que se pretendía venderles el capitalismo y además se les introducía sin saberlo el discurso del inconsciente, el Edipo, la estructura edípica. Su inconsciente, de ellos, no era el de los recuerdos de la infancia, eso era patente, se podía tocar, dice Lacan, sino que su infancia era retroactivamente vivida en nuestras categorías *femme*, *femmil*, *mujerêl*, familiares (juego de palabras que viene del Seminario anterior, por lo menos), nuestras reglas de convivencia social.

El año que viene, a fin de año, va a venir a Argentina, aparentemente la cosa ya está encaminada, un colega francés, un Profesor y Doctor que trabaja en una universidad francesa muy importante que es Toulouse II- Jean Jaurès, antes se llamaba Le Mirail. Se llama Sidi Askofaré, y el nació y vivió durante un tiempo en Mali, es africano, es negro puro, sin mezcla, no es mestizo evidentemente, y sin embargo ustedes lo van a escuchar hablar no solamente un francés perfecto sino un discurso analítico, universitario, una cintura impresionante para moverse

justamente muy bien y andar por distintos lados del mundo dando conferencias, pero tal vez le podemos preguntar a él sobre estas cosas. De hecho hay un libro de él publicado en español, que es sobre el lazo social. No sé si el libro de Sidi Askofaré está publicado en Argentina, en Colombia seguro que sí, podemos traer la referencia para la próxima.

Además a lo mejor le podemos preguntar a él sobre estas cosas, porque yo lo escuche el año pasado en Rennes hablar de distintas formas de la estructuración de la familia, justamente, y particularmente distinguiendo la familia patriarcal de Aristóteles, o de la familia patriarcal de Aristóteles, la familia conyugal de Durkheim, texto maravilloso La familia conyugal, recomendable tanto casi como la política de Aristóteles y también, en tercer lugar, las familias ensambladas de nuestra época, las familias que ya no son estrictamente conyugales sino que son monoparentales, homoparentales y todas las formas que la cosa va tomando. Entonces, me parece que es un tema sobre el cual me gustaría preguntarle y escucharlo porque es alguien que sabe de eso, que estudio muchísimo. La conferencia que dio en Rennes, fue impactante por su concisión, su precisión y su saber al mismo tiempo de estas temáticas, y al mismo tiempo, sospecho que podría ser alguien que pueda tener una mirada, a lo mejor, no tan etnográfica, o sea, no tan de mirar la cosa desde afuera, sino que haya alguna chance de hacer coincidir con el saber *αὐτόχθονος*, *autóctono*, o sea, de la misma tierra, por fuera de la referencia del discurso de la ciencia.

Traje acá un texto que no creo que lleguemos a tomar hoy, pero que sí voy a recomendar su lectura fuertemente para la próxima vez, a pesar de que es un texto que seguramente muchos de ustedes han leído, que se llama *La estructura de los mitos*, que está en la *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss, que es una referencia fundamental para Lacan. Lacan no sería Lacan si no hubiera encontrado esta referencia en Lévi- Strauss, que aun cuando después evidentemente Lacan da algunos pasos y deja de ser el Lacan estructuralista que se critica actualmente y pasa a ser otro Lacan, sin embargo ese otro Lacan no abandona por completo las enseñanzas impresionantes que encontramos en autores como Lévi-Strauss y particularmente, si ustedes leen con cierto interés metodológico, ya que Lacan nos está introduciendo aquí a ciertas pautas metodológicas de dónde hacemos la etnografía, si ustedes leen estas primeras páginas aunque sea con interés metodológico van a ver qué prolijidad tiene este francés, como tantos otros, para considerar las cuestiones metodológicas. Dice por ejemplo:

“Los fundadores de la etnología, Tylor, Frazer, Durkheim, prestaron constante atención a los problemas psicológicos. No siendo sin embargo psicólogos de oficio, no podían estar al corriente de la rápida evolución de las ideas en esta materia y menos aún presentirla. Sus interpretaciones han pasado de moda tan velozmente como los postulados psicológicos que implicaban. Reconozcámosles con todo, el mérito de haber comprendido que los problemas

de la etnología, particularmente de la etnología religiosa, corresponde a una psicología no afectivista sino intelectualista”.

“No de los afectos sino de los significantes”, diríamos en términos lacanianos. “Y habrá que lamentar que la psicología moderna se haya desinteresado demasiado a menudo de los fenómenos intelectuales y haya preferido el estudio de la vida afectiva”. Bueno, y a partir de ahí, va a llevar rápidamente las cuestiones de la etnología a problemas de lógica, a problemas de discurso, a problemas de qué hacer con las relaciones imposibles de explicar para el humano que necesita explicar las relaciones entre los humanos, entre el hombre y la mujer, entre el padre y la madre, entre el padre y el hijo, la pregunta cristiana tratada por la etiología desde antes, pero muy contundentemente en el libro sobre la Trinidad de Agustín de Hipona, *De Trinitate*, ¿cómo es que el hijo procede del padre?, que es la misma pregunta que encontramos en la clínica de hoy en día y además de Juanito, ¿cómo puede ser que yo proceda de mi padre? Si es que puso un huevo..., y todas las teorías míticas que en el Seminario IV y en *La instancia de la letra*, Lacan analiza con la lupa de Levi- Strauss. Entonces la estructura de los mito tendrá que ver con los pasajes imposibles, los pasajes contradictorios, las relaciones contradictorias, entre hombre- mujer, padre- hijo, etc.

Bueno, me parece que sería mejor por ahí, detenerme acá y seguir, ¿creo que en dos semanas seguimos?, porque hacia donde voy, hacia donde nos lleva Lacan es hacia trabajar entonces sobre estos dos

aspectos que han sido forcluidos, rechazados por la ciencia, por un lado la verdad, en su eficacia causal, y por otro lado el saber mítico, y al mismo tiempo manteniendo disyuntos estos dos elementos rechazados, la verdad en un lugar, la imposibilidad en otro, y la imposibilidad además como imponiéndose, revelando lo imposible de alguna manera, la ciencia hace surgir una nueva potencia, una nueva forma del poder, una nueva forma, continúa siempre a saber más, que se retoma, que se reproduce en el discurso universitario, en el discurso de la ciencia, etc.

Bueno, y hacia donde vamos es hacia entonces poder considerar estos dos elementos rechazados por la ciencia, y distinguiéndolos sobre todo a partir de dos cuestiones. Por un lado que lo verdadero y lo real no coinciden, y por otro lado, por el hecho de que nosotros tenemos, encontramos todavía, incluso cuando ya no es más que una figura decaída, totalmente decadente, todavía encontramos en el padre una forma de existencia que es de lo real, que es real. En 1975, recomiendo una de las conferencias de Lacan en Estados Unidos, donde trabaja sobre el mito y donde dice que el padre es una función que se refiere a lo real, que nos permite ubicarnos en relación a lo real. Incluso el término que usa Lacan en francés, que es *repère*, que sería algo así como referencia, *re-père* se escribe, nuestras referencias tiene que ver de alguna manera con el padre, de un modo tan fuerte que es el único caso en que lo real es más fuerte que la verdad, seguro que lo real es más fuerte que lo verdadero, en el caso en que lo real es mítico. Lo real puede ser mítico y es por eso que Freud ha mantenido tan fuertemente

en su doctrina la función del padre. Entonces van a ver que él va a distinguir entre Edipo y el mito de la horda, el padre primordial, el Edipo no nos sirve, va a decir, a pesar de que se impone, no nos sirve en análisis, necesitamos una figura de mito más ultrareducida, que es ese padre que se incorpora por fuera del vínculo con la madre en cierto sentido, y antes del vínculo con la madre, de una manera loca aparentemente delirante en que lo plantea Freud en *Tótem y Tabú* o en el Capítulo VII de *Psicologías de las masas y análisis del yo*, donde ubica una primer operación *psíquica* (es un abuso ficticio del término), una primera operación de constitución del sujeto, de identificación primaria pero de incorporación de un elemento que es exterior, que lo ubica antes que la identificación a un rasgo y que la identificación por mediación de un objeto, y que Lacan va a volver muchísimas veces sobre *Tótem y tabú*, sobre ese capítulo séptimo, sobre la versión de Moisés y el monoteísmo, para destacar esa necesidad que encuentra Freud de inventar un nuevo mito que permita hacer del padre un término utilizable justamente para preservarlo de los intentos de la interpretación abusiva, podríamos decir, del interpretarlo todo, ¿no?. A nivel del Edipo todo parece interpretable, de la madre todo puede predicarse, de hecho en la madre ya está todo predicado, porque la madre es el lugar del lenguaje, se necesita depurar una función, la función castración, que va a ser encarnada, transmitida por el padre e incorporada por el hijo o no, incorporada directamente o no, pero de alguna manera va a tener una influencia por la cual algo de una referencia le va a proporcionar para ubicarse en

relación a esos vínculos, a esas *liaison*, a esos lazos imposibles, entre S1 y S2 a nivel de la articulación del saber, entre hombre y mujer, entre padre e hijo, entre padre y madre, etc.

Bueno, entonces vamos a continuar con la lectura del seminario XVII y si pueden darle una leída a esta conferencia en Estados Unidos, que yo sé que está en *Scilicet* 6/7, pero no sé donde esta publicada en español, en todo caso la buscamos para la próxima.

GABRIEL LOMBARDI

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 11: 5 de octubre de 2015

La verdad permite decir todo

Ética y Política del Campo Lacaniano

La verdad permite decir todo

GABRIEL LOMBARDI

La vez pasada llegamos hasta ese punto difícil de ubicar, donde Lacan es como que duplica las cosas: por un lado, las cosas ligadas a la verdad y por otro lado al saber mítico y de un modo que al principio cuesta un poco inicialmente diferenciar y sin embargo creo que después va a poner sobre eso todo el acento y por eso justifico el subtítulo que propuse para esta clase, que es “El extremo cuidado Lacan (y de Freud, porque creo que buena parte de eso se lo debemos a Freud) respecto de lo real mítico”. Estuvimos leyendo la clase del 18 de febrero de 1970, titulada “El amo castrado” y si bien no lo comenté y no quiero demorarme más en esa clase hoy, quisiera subrayar algo que dice Lacan al final de la clase, que es el carácter estrictamente inutilizable del Complejo de Edipo, es verdad, es cierto, es universal pero ya no se puede usar, por distintas razones, incluso razones que podríamos discutir. ¿Por qué interpretar el incesto en relación a la madre o el deseo de muerte del padre? No son términos actuales de la interpretación, de los cuales los analistas puedan servirse bien.

Menciono al pasar una versión que él da de esa instancia que dice que nunca logró tratar, que es el superyó. La versión que da hacia el final de “El amo castrado” es: apostar cara o seca respecto del plus-de-gozar en cuanto la existencia o no del Otro bajo la forma de los padres combinados”. No intentaré explicar esto. Solamente lo menciono y lo menciono como una de esas cosas que Lacan va tirando respecto del superyó, del cual dice que es un tema que nunca ha desarrollado seriamente. Tal vez una última referencia de esta clase es esa que dice que con todas esas enormes contradicciones, con el barroco y las superfluidad de las verdades que introduce Freud, de los mitos que articula y de la operación de Freud al elegir el mito de Edipo, hay algo que para Lacan se trata de disimular con el uso que se hace del Edipo. ¿Qué se trata de disimular? Lo siguiente: que desde que se entra en el campo del discurso del amo, el padre está castrado, afirmación un poco rara. Desde que se entra en el discurso del amo, el padre está castrado y es así como lo encontramos en la experiencia de la histeria.

Yo me detuve un poco sobre eso y tal vez antes de comenzar con las referencias respecto de *Edipo, Moisés y el padre de la horda*, que es el título de la clase siguiente, quisiera rescatar el texto de Freud sobre *Moisés y la religión monoteísta*, recordar lo que ya todos hemos leído más de una vez, seguramente, y que sin embargo vale la pena recordar en su formulación. ¿Por qué reemplaza Freud al Edipo por un mito en el cual el macho fuerte es el amo y padre de la horda entera, ilimitado en su poder, que usa con violencia, y todas las hembras, p.78, y todas las hembras eran

propiedad suya, mujeres e hijas de la horda propia, y quizás otras robadas de hordas ajenas. El destino de los hijos varones era duro. Cuando excitaban los celos del padre eran muertos o castrados o expulsados, estaban obligados a convivir en pequeñas comunidades y procurarse mujeres por robo, como los adolescentes, que se agrupan cuando todavía no se atreven a aproximarse a la mujer y se hacen fuertes en grupo, con lo cual, uno que otro lograba alzarse hasta una posición parecida a la del padre en la horda primordial.

Este es el texto del mito, que va a introducir Lacan, pero lo hace después de algunas conjeturas históricas sobre Moisés que me parece que explican esto de que desde que se entra en el campo del discurso del amo, el padre está castrado, el padre que por otro lado encontramos en Freud como no castrado, como justamente gozando de todas las mujeres. En la p. 21, estoy el Tomo XXIII, *Moisés y la religión monoteísta*, de la edición de Amorrortu de las Obras Completas de Freud, hace esas lecturas raras de Amenhotep IV y la religión egipcia que queda ligada al imperialismo. La conjetura de Freud es que el imperialismo se espeja en la religión como universalismo y como monoteísmo, o sea, algo que hasta ese momento no existía. Existían *los* dioses, no *el* Dios único, no el Dios excepción. Porque incluso en la Torá, en la Biblia, encontramos muchos párrafos donde se sugiere la coexistencia de varios dioses. Por ejemplo, Yahvé diciendo en su legislación: “No adorarás a otros dioses ante mí”, o sea, “Si yo no te veo, está todo bien, pero ante mí, no. No adorarás a otros Baales ante mí”.

Acá, evidentemente, se está introduciendo otra cosa, que es algo que parece del orden del imperio, del

para todos, que no era tan así, porque después de todo es cierto que Egipto había logrado dominar Palestina, Siria, un fragmento de la Mesopotamia, esa zona que sigue siendo tan difícil de dominar, pero no es que había logrado conquistar siquiera todo el mundo conocido. De todas maneras, al afirmarse como imperio, se supone que vale para todos los pueblos que hay por ahí y eso tiene como correlato en la religión la universalidad y el monoteísmo. Así como el faraón era el amo único e irrestricto del mundo conocido para los egipcios, eso mismo debía ser su divinidad, su nueva forma de divinidad. Dios único junto/ante el cual no existe ningún otro. Esto es algo que hoy en día nos puede parecer un poco raro, siendo que hay tanta influencia en nuestra cultura de la idea de un Dios único, de un Dios tan único que para no dejar completamente afuera a los otros tiene que triplicarse, que hacerse trino, que permitir alguna explicación, alguna racionalidad no muy racional por la cual de ese Dios se pueda hacer un padre del que proceda algún hijo por la gracia de alguna otra instancia no femenina, en el caso de la religión cristiana, sino de un llamado Espíritu Santo.

Esto es el eje, me parece, de la propuesta freudiana, quien piensa que Moisés era egipcio y que si los judíos pudieron tener una idea en algún momento que iba hacia el monoteísmo, sin ser totalmente monoteístas ellos todavía, Moisés les proporciona la posibilidad de elevar el sentimiento que ellos tenían de sí mismos, asegurándoles que eran el pueblo elegido por Dios, que les imparte la santidad y los compromete (lo dice así, es fuerte el término) a *segregarse* de los demás. No es

que a los otros pueblos les faltara sentimiento de sí. Lo mismo que hoy, cada nación se considera mejor que las demás, pero por obra de Moisés el sentimiento de sí de los judíos ancló en lo religioso, pasó a ser parte de su posición en lo religioso, de su creencia. Y se pregunta luego cómo es posible que un solo hombre despliegue tan extraordinaria eficacia.

Creo que va a retomar la expresión de un antropólogo que postula que es el primer individuo de la historia, el primero que se afirma en la historia como distinto de los demás, una posición de excepción que es justamente la de tener trato con Dios, de recibir de él su voz, su legalidad, sus leyes, eso que en la Nueva Alianza queda marcado por la aparición del shofar que recreamos en el Simposio sobre *La Otra escena*.

Bueno, entonces es un texto increíblemente audaz, que continúa la audacia de *Tótem y Tabú* y la vez pasada ya les mencioné mi sorpresa, mi perplejidad, cuando leí en Freud que ese era su texto preferido, no *Moisés...* sino *Tótem y Tabú*, del cual *Moisés...* es una continuación. ¿Por qué *Tótem y Tabú*? ¿Por qué esa invención de un nuevo mito y de una cierta manera de pensar donde se instaure algo que parece tan anticientífico, tan conjetural, tan del orden de una suerte de absurdo. La clase del 11 de marzo de 1970, llamada por Miller “Edipo, Moisés y el padre de la horda” ubica en primer lugar al amo como a alguien que es un idéntico a sí mismo, que para estar en el principio del discurso del amo hay que ser *maîtrisé*, o sea, dominado, amaestrado, sería literalmente. Pero subraya con un guión *-isé*, que juega con *-iso*, con lo mismo, lo igual. El discurso, en tanto que hace

amo, lo hace a partir de creerse unívoco, de creerse el amo, de creerse eso, de identificarse absolutamente con la orden. Más que con *el* orden, inicialmente con *la* orden. Si recuerdan, no lo voy a anotar otra vez, la fórmula del discurso del amo, el agente del discurso del amo es un significante amo, un significante amo que quiere decir una orden, una demanda, una exigencia significativa, que esconde la división del que se identifica con esa exigencia significativa y que esconde que para ser un amo hay que pagar un precio. El precio que hay que pagar para identificarse a esa posición que sabe mandar, que ordena, que unívocamente da la orden, es justamente dejar lo que es del orden del goce, los medios de goce, la producción de goce y lo que se obtenga de plus-de-gozar al que debe saber ejecutar lo que el amo sabe mandar, al que sabe hacer, al que sabe obedecer. Es allí donde se produce un plus-de-gozar, dirá Lacan tomando un poco la idea de Marx y un poco de Freud, que escribe *El chiste y su relación con lo inconsciente* el plus-de-gozar como un *Mehrwert*, un más (*Mehr*) de valor (*Wert*) y Freud escribe *Mehrlust*, o sea, una cierta ganancia de goce, que queda enteramente, en el caso del discurso del amo, del lado del esclavo.

Se entiende entonces ya la hipótesis de Lacan de que ocupar la posición del amo implica dejar el goce. Paradójicamente, queda en él la hipótesis de que él sería el que goza de todas las mujeres y sin embargo, entre el amo y el lugar del goce, arriba a la derecha, que recibe varios nombres: el lugar del trabajo, el lugar del Otro y creo que alguna vez escribe que es el lugar del goce, si no me equivoco. No me acuerdo dónde,

pero lo escribe. Luego está el lugar de la producción, del plus-de-gozar, el lugar del agente, del semblante (no sé si tiene alguna otra denominación por ahí) y el único lugar que tiene una sola designación, que yo sepa, es el lugar de la verdad. Siempre está. Cada discurso tiene su verdad.

Una verdad que aquí, es algo que está oculto pero al mismo tiempo como posibilidad de desocultamiento y que en el caso del amo, la verdad del amo es que es un sujeto, o sea, alguien que tiene que pagar con buena parte de sí para poder encarnar la función del amo. Tiene que jugárselas, tiene que arriesgar la vida, tiene que jugárselas hasta la muerte, tiene que apostar realmente para poder encarnar esa posición.

Más de una vez he comentado ese fragmento de la vida de Alcibíades, el general romano que interviene en *El banquete* de Platón, que de chico se entrenaba para ser amo tratando de lograr que un carro con un carrero rudo, como me imagino que sería en aquella época, se detenga ante su orden. Y como era un niño y apostaba con sus amiguitos que iba a lograr eso, lo que hacía era acostarse delante de la trayectoria del carro y el carrero tenía que jugárselas a pasar por encima del niño o a detenerse. Es decir, identificarse justamente a un “¡Detente!” o a un “¡No!” de un modo absoluto. ¡Lindo ejercicio hacía! Y bueno, digamos que Alcibíades logra ser un general, tiene cierto poder. Un amo de todas maneras relativamente descarriado, un poco distraído, como se dice en estos días, y que por eso se deja atrapar en algún momento por la provocación socrática y se pone a elaborar conjeturas sobre el amor, etc., cosa que normalmente un amo de la anti-

güedad no hacía. Y será necesaria de alguna manera la rectificación platónica-aristotélica para que surja un nuevo estilo de amo encarnado en Alejandro, que va a proponerse como amo ya del orden del *para todos* y educado por Aristóteles puede pensar en gobernar todo el mundo y en una suerte de carrera loca tratar de conquistar absolutamente todo. Llega hasta donde le dan sus fuerzas y ahí se detiene cerca del río Indo, donde muere enfermo de no sé qué cosa.

Uno de los puntos más importante que encontramos aquí en Lacan es el ensañamiento con que Lacan intenta distinguir la verdad y lo que aparece allí como... Nota esto, no inmediatamente en este seminario pero sí más al final del seminario, cuando escribe y lee *Radiofonía* y anota la *imposibilidad*. La imposibilidad que es, para Lacan, una de las formas en que se presenta lo real. Según él hay varias formas, que reseña en *La tercera*, por ejemplo, el retorno de lo mismo en lugares inesperados, la letra como una forma de retorno de lo mismo, por oposición al significante, que siempre es del orden de la diferencia. Todo eso lo podríamos poner dentro de un paquete de presentación de lo real. El segundo paquete, según él (lo planteo así para poder abreviar un poco y recordar que él mismo hace en *La tercera*, su tercer discurso en Roma), es a través de la función de lo imposible en lógica o en el discurso. Y todavía habrá una tercera que será en ese momento la función del síntoma como lo que viene de lo real, de un real que tiene distintos componentes, que no elude completamente el azar, un real que a veces responde al azar, un real que a veces recuerda la división del sujeto, su carácter de reo, de *reus*.

Pero bueno, aquí él está planteando lo real bajo la forma de la imposibilidad, bajo la figura lógica de la imposibilidad, como algo que yo no creo que vaya a poder desarrollar mucho aquí pero... Que él es a partir de Gödel que puede hacer la distinción entre verdad y real, entre verdad e imposibilidad, entre lo que puede desocultarse, entre lo que puede decirse con verdad y lo real en tanto marca ciertas imposibilidades que de alguna manera nos dejan más cerca que todo lo que puede decirse de verdadero.

Además tiene la hipótesis en este seminario que lo verdadero puede predicarse absolutamente de cualquier afirmación; cualquier cosa puede ser verdadera; que la verdad es por un lado el campo del desocultamiento personalizado para cada uno en el discurso, pero por otro lado, siempre se puede encontrar un sistema por el cual hasta la proposición más absurda, más loca, pueda resultar verdadera. Alguien puede escribir *mein Kampf*, *Mi lucha* y eso resultar para toda una civilización, una cultura tan importante como es la del pueblo alemán algo que se sostiene durante veintipico de años.

El valor del mito, según Lacan, es que permite de alguna manera desarrollar (la referencia de la estructura de los mitos de Lévi-Strauss), que cualquier cosa puede ser verdadera a condición de excluir lo contrario. Por lo cual, de alguna manera, el mito, según él, es la demostración para los pueblos y para el etnólogo de que el decir a medias es la ley interna de toda especie de enunciación de la verdad.

Todo lo que puede decirse del mito es esto, que la verdad se muestra en una alternancia de cosas estricto-

tamente opuestas y que es necesario hacer girar una alrededor de la otra. Por eso la verdad es el campo de la boludez, de la tontería. Pero es un poco más fuerte, porque *être un con* es ser un boludo y él da un ejemplo de lo que es ser un boludo en el seminario del acto psicoanalítico cuando alguien dice con total candidez que había comprendido finalmente lo que era una *fin de non-recevoir*, algo así como la caducidad de algo en términos jurídicos y él había entendido que era una *femme*, una mujer que no recibe, porque una mujer no le había dado bola, verdaderamente había entendido lo que era un *fin de non-recevoir* y “no es un chiste”, dice Lacan, “es una boludez”, y la posición del tipo no es la de alguien que hace un chiste; es la posición de un boludo, que es una posición bien caracterizada para él. Incluso la conecta con la posición del canalla... Es un poco complejo y difícil de desarrollar acá, pero no sé si en este seminario no hay referencias a *naivety*... entre el *naive* y el *fool*, el loco y el boludo. Él dice por un lado: “no hay que rehusar el psicoanálisis a los neuróticos, si quieren analizarse; tampoco a los perversos, tampoco a los psicóticos. El síntoma es lo analizable en las neurosis, las perversiones y las psicosis. En cambio dice que hay que rehusar el psicoanálisis a los canallas, que son una categoría diferente, que son los que pueden de alguna manera usar el inconsciente del otro en la medida de la boludez del otro; en la medida que no se da cuenta de lo que está diciendo, la cantidad de data que le está proporcionando al otro, puede ser manipulado fácilmente por el canalla. Pero no sólo dice eso. Alguna vez dice también que hay que rehusar el psicoanálisis a los (no

me acuerdo qué término usa pero es lo contrario del canalla, así que sería los) boludos, en la medida en que eso podría volverlos canallas. Sería despertarles la data del inconsciente para un uso de aprovecharse del otro. Son figuras la de la canallería y la boludez que se encuentran muy frecuentemente en la política, en la clínica, en el campo del psicoanálisis, incluso. Hay toda una escuela de canallería ligada al psicoanálisis por la cual alguien con cierto poder puede enseñar ciertos trucos para manipular a las masas en psicoanálisis. Hay gente muy exitosa en eso, que le va muy bien... En fin... Ejemplos más o menos conocidos pero que no es el lugar para ponerse a hablar de eso.

De todas maneras lo que sí quiero destacar es esa coincidencia para Lacan de la verdad y el *déconnage*. La verdad permite decir todo. Todo es verdad a condición de excluir lo contrario.

¿Cómo se entiende esto en el nivel donde Lacan encuentra la posibilidad de distinguir entre verdad y real? Es el campo de la lógica matemática. En el campo de la lógica matemática cualquier proposición puede llegar a ser... a cualquier posición matemática se le puede armar un sistema en el cual esa proposición sea verdadera, que eso sea un teorema. No sé si cualquiera, pero muchas; muchas más de las que entran en un sistema formal coherente, consistente... Entonces hay muchísimos teoremas en matemáticas que pueden ser verdaderos e incluso contradictorios con otros teoremas que pueden ser verdaderos en otros sistemas. De manera que un sistema en lógica formal admite una cantidad que puede llegar a ser una cantidad infinita, de cierto tipo de infinito de teoremas

derivables en ese sistema pero que a lo mejor en otro sistema serían falsos. Entonces Gödel, a partir de la teoría de conjuntos, de las posibilidades que le da la teoría de los conjuntos de Cantor, se pone a trabajar sobre sistemas de demostración, de derivación lógico formal los cuales, si son más o menos rigurosos se puede demostrar (y es una traducción posible del gran descubrimiento de Gödel en 1931) que si es un sistema suficientemente riguroso va a haber algunos teoremas que deja afuera. Al menos uno. Al menos algún teorema importante de las matemáticas que deja afuera. De manera que un sistema riguroso tiene sus imposibilidades, que hacen que no se puedan formular desde allí todas las verdades matemáticas. De manera que la verdad es un campo más amplio que el de lo demostrable.

Ahí él introduce una propiedad diferente de lo verdadero, que es la demostrabilidad o la derivabilidad en un sistema a partir de cierta cantidad de premisas, que pueden ser infinitas y de ciertas reglas de deducción, que también pueden ser muy grandes. Sin embargo, en cualquier caso, si es un sistema consistente, o sea que no enuncia teoremas y el contrario (la negación de ese teorema), necesariamente, por más amplio que sea va a haber algunas verdades que va a dejar afuera. La esencia del conjunto de teoremas de 1931 de Gödel consiste en demostrar que para cualquier sistema lógico formal que tenga tales y cuales características, o sea que sea consistente, se puede inventar al menos un teorema que quede afuera. Y da el truco, da la técnica, bastante compleja y difícil de entender; casi imposible de entender. Tan difícil es...

Yo pensaba que era por mi ignorancia en el campo de las matemáticas y de la lógica y estuve durante años estudiando con Klimovsky para tratar de entender este teorema pero no logré verdaderamente tener la sensación de “ah”, la satisfacción del “¡Ah...!” , el *Aha-Erlebnis*, dicen los fenomenólogos alemanes. Realmente me resultaba bastante molesto, hasta angustiante diría. Intentarlo y darle vueltas... Yo sabía que había algo importante para el psicoanálisis, para Lacan, que Lacan lo había pescado, pero al mismo tiempo lo usa así, a la manera que se lo critica. Lo critica Sokal u otros. Hay un libro, *Gödel para todos*, de publicado en español... de Guillermo Martínez, quien fue un compañero de estudio en alguno de esos grupos de estudio que hacíamos del teorema de Gödel. Pero bueno, él seguramente avanzó más que yo. Si ustedes leen lo que dice acerca de Lacan van a ver que lo dice con un enorme desprecio, con el mismo desprecio que hablaba Klimovsky de Lacan. De todas maneras lo introduce con la autoridad que tiene alguien que conoce de lógica y de matemática. Incluso antes de publicarlo él me lo dio a leer a mí y yo le hice unas observaciones pero no me dio ni cinco de bola y lo publicó tal cual; solamente siguió la indicación de algún editor... Y Klimovsky también tenía una posición muy despectiva respecto de Lacan. Pensaba en cambio que Miller era alguien más serio, porque había estudiado en *L' Ecole Normale Supérieure* y sabía más de lógica, según Klimovsky.

De todas maneras, Lacan pesca algo acá. Pesca que se puede distinguir entre verdadero y demostrable o imposible de ser demostrado; que en definitiva la

distinción más importante es esa: entre lo verdadero y lo imposible de ser demostrado.

Lacan pesca algo a lo que le da toda su importancia y de alguna manera hace ese tipo de maniobras que Sokal y tantos otros denuncian, de importar al discurso psicoanalítico algo que viene de otra disciplina y que lo usa de una manera bastante poco rigurosa a lo mejor para ellos, pero que sin embargo le permite a Lacan un operador de lectura sobre los delirios de Freud, que por alguna razón Freud se ve llevado, siendo alguien tan reconocido por su interpretación de los sueños, tan tomado hasta por los científicos, hasta por Popper, que escribe varias veces veinte páginas en la *Lógica de la Investigación Científica* en la segunda parte, dedica veinte páginas a *La Interpretación de los Sueños* y después hay otro libro que si no recuerdo mal se llama *Conjeturas y refutaciones*, donde vuelve sobre Freud y particularmente sobre *La Interpretación de los Sueños*, que tiene una estructura de tesis, bien delimitable, bien estudiable y que no es del orden de este delirio que es “Tótem y Tabú”. Es un libro más conocido, es el más famoso de Freud, “La interpretación de los sueños”. Sin embargo necesita introducir esto que ahora nos interroga, que bueno, tendría que ir rápido para hacer hoy una suerte de pequeño bucle y pasar a la clase siguiente que fue llamada “Del mito a la estructura”, donde Lacan continúa con su pregunta respecto de por qué Freud necesitó introducir un mito suplementario distinto del Edipo, por qué “Tótem y tabú”, por qué esa equivalencia del goce con un padre mítico o muerto incluso, y Lacan aquí hace las siguientes afirmaciones que me parecen fuer-

tísimas. Aquí, dice, estoy en el punto dos de “Del mito a la estructura”, segunda página del punto dos, dice que lo que introduce Freud es un operador estructural y el mito se trasciende, pasa a lo que él llama en ese momento “la estructura”, por enunciar a título de lo real y porque es eso sobre lo que Freud según Lacan insiste, que eso ocurrió, pasó realmente, y enunciar a título de lo real que eso ocurrió realmente, que es real, que el padre muerto es el que tiene la custodia, la guarda del goce, y que de allí sería de donde parte la prohibición, en francés es más rico el término porque es *interdit*, la interdicción, el interdicto del goce, de donde procede, la prohibición.

Que el padre muerto sea el goce se presenta para nosotros como el signo de lo imposible, como signo de lo imposible, no el imposible sino como signo de lo imposible, como presentificación de lo imposible, como una versión vivible, tolerable de la imposibilidad. Porque la imposibilidad en verdad él la ubica en otro lugar, la ubica a partir del discurso del amo, castrativo, con su efecto castrativo, que dice que es imposible que el S1 y S2 en definitiva, coexistan de un modo que nos permita conservar el deseo y el goce al mismo tiempo. La imposibilidad es una de las formas lógicas, ya concebidas por Aristóteles, que opone, siempre lo recordamos, lo imposible a lo posible, que también opone lo imposible a lo necesario e incluso lo imposible a lo contingente. Y Lacan versiona esto de maneras divertidas, un poquitito más adelante, en particular en el Seminario *Aún*, diciendo que si lo necesario es lo que no cesa de escribirse, lo que no cesa de escribirse, o sea, lo que se escribe automáticamente podríamos decir, y

si lo posible es lo que cesa de no escribirse, lo imposible por el contrario es lo que no cesa de no escribirse, lo que necesariamente no se escribe, lo que necesariamente no puede escribirse, lo que está en el corazón de lo simbólico como la imposibilidad de conexión entre los términos, como la imposibilidad de hacer cadena, como la imposibilidad de relación y como una imposibilidad que se vuelve para nosotros particularmente patética, o sea que la padecemos en el plano en que entre S1 y S2 no hay ninguna mediación, que es el plano de lo sexual. El sexo, siempre recuerdo esta referencia de Kierkegaard en el *Tratado de la angustia*, el sexo es el único caso en que la mediación de los opuestos se inscribe como contradicción a lo sumo, implica la contradicción, o sea no hay mediación, entre hombre y mujer no hay mediación. Y esa imposibilidad es algo que está escrito en realidad en todo lo simbólico, podríamos decir, y que lleva a Lacan primero a pasar de la idea de la cadena del significante, que después se duplica, porque la cadena de la demanda es a doble empleo, es de doble empleo, y después esa duplicación, él ya en *Posición del inconciente* dice “bueno, ¿para qué nos sirve haber reducido la cadena del significante a un binario?, es justamente para destacar lo que está en el intervalo, la imposibilidad de conexión entre un uso y otro de la cadena”, y de alguna manera entonces él llama castración a esa imposibilidad inherente a lo simbólico, o inherente a la relación de la vida con lo simbólico, del viviente con lo simbólico. Pero hay algo de la castración que es inadmisibile, que es inaceptable, que es invivible, que es intolerable, que es patética, ¿y cómo hacer con eso entonces? Cómo hacer con

eso sobre todo cuando se trata de ciertos actos. Por ejemplo, el acto para el varón de aproximarse a una mujer. Se puede apelar al dominio de lo posible, que reemplaza lo imposible, que es lo posible, Lacan define lo posible y lo llama fantasía. Lo posible es el fantasear, pero eso puede funcionar en la medida, por ejemplo, en que una mujer se acomoda como objeto de la fantasía del varón durante un tiempito... *-pito*. (Risas)

Pero luego surge el síntoma, después de ese *tiempito* se revela que hay algo de la naturaleza de lo femenino que no se relaciona bien con la propuesta del varón, con la aproximación del varón, con el acto viril podríamos decir, con el acto viril que no se sabe bien qué es, que si tiene que ver con el apoderarse, muchas veces del lado viril se imagina que la mujer puede ser la propia mujer, la mujer de uno, se puede asegurar, incluso hay procedimientos hasta religiosos para tratar de asegurar eso, el enlace, el matrimonio, el matrimonio que podría hacer de la mujer parte del patrimonio. Ya su designación muestra que nunca es del todo así, por eso se llama matrimonio, no patrimonio, pero bueno son intentos que tienen que ver con esta imposibilidad que es inherente al empleo de lo simbólico y que particularmente se hace evidente y patético en el plano de lo sexual un tiempo después de lo que uno creía que era un encuentro más o menos durable, que puede ser durable pero no ya a nivel del goce sino a nivel del amor por ejemplo, que permite al goce condescender al deseo, etc., etc., etc.

¿Para qué sirve el padre, en este punto? ¿Para qué el mito del padre? La posición del padre real tal como Freud la articula, a saber como un imposible, porque

después de todo, más de una vez Lacan lo menciona, es imposible que el padre sea el que se apropie de todas las mujeres y que goce en particular de todas las mujeres, el padre como figura, por su propia posición, esta castrado. Es la posición del padre real tal como Freud la articula, es un imposible que hace que el padre es imaginado como privador aun cuando se trata de otra cosa. Estoy ahora en el punto tercero de “Del mito a la estructura”, página tercera. No es para nada sorprendente que encontremos sin cesar el padre imaginario en la clínica, en la clínica de la fobia, en la clínica de la neurosis más en general, incluso en la clínica de la perversión, segundo tiempo del Edipo. Es una dependencia necesaria y estructural de algo que justamente se nos escapa, que siempre se nos escapa en la clínica, que es el padre real. Y el padre real está estrictamente excluido de definirlo de un modo seguro si no es como agente de la castración, que es la propuesta que él trae ya desde el Seminario IV, el padre real es el agente de la castración, pero evidentemente aquí versionado de otra manera, explicado de otra manera. La castración ahora ya no es una fantasía, la castración es la operación real introducida por la incidencia del significante cualquiera que sea en la relación del sexo y va de suyo, que determina al padre como siendo ese real imposible que hemos dicho.

Se trata de saber lo que quiere decir esta castración, que no es una fantasía, y de la que resulta que no hay causa del deseo sino producto de esa operación, y que la fantasía domina toda la realidad del deseo, es decir, la ley, si no es como efecto de cierta operación en la que interviene esta figura que él llama del padre real

y que estamos tratando de ubicar de qué se trata. Él dice que escapa, que es algo que se nos escapa.

Estaba buscando otra referencia que no sé si la voy a ubicar ahora. Una página después, dice esta otra cosa, al final, justo al final de “Del mito de la estructura” y antes del complemento, dice que “el padre es aquel que no sabe nada de la verdad”, que es una especie de preludio del capítulo siguiente llamado “La feroz ignorancia de Yahvé”, donde dice que “para ser un padre, un padre de lo real, hay seguramente cosas que es necesario ferozmente ignorar”. O sea, para ser agente de la castración, en el sentido en que él lo está presentado ahora, que es agente, ya no como el que viene con las tijeras, la figura del privador, la figura que asusta, sino en algún momento lo compara con el agente de seguros, o sea el que representa a la compañía de seguros, que es una entidad enorme, transnacional, que tiene enormes cantidades de millones para cubrir cualquier riesgo y que a su vez esta reasegurada porque existen las compañías reaseguradoras de las compañías de seguro más grandes, y el agente de seguro no es alguien que sea un tipo muy poderoso, es el que simplemente te aproxima a Zurich o cualquier otra compañía y te vende algo que te permite sentirte un poco más tranquilo respecto de lo que puede pasar cuando conducís un coche o cuando tenés alguna deuda o alguna invalidez o incluso ante la posibilidad de dejar descubiertos a los familiares en circunstancias fatales. Entonces el vendedor de seguros, el agente de seguro, no es necesario que se un gran hombre, no es necesario que sea algo parecido a Dios, ni siquiera es necesario que sea

demasiado virtuoso, basta con que responda a ciertas circunstancias, una honestidad mínima probada por las estadísticas o por el tiempo. Uno puede apelar por ejemplo a las compañías, directamente contratar con HSBC o esas compañías enormes, pero que a la hora de responder tal vez se apoyan en cierta letra chica por la cual no te cubren nada, o te cubren mucho menos de lo que vos te imaginabas. Y si no, apelas a alguien un poquitito más próximo, alguien que te recomendó el tallerista, el mecánico y que resulta que es alguien que se dice que desde hace veinte años por lo menos viene respondiendo realmente y que lo llamas suponte cuando estas en el Buquebus y no tenés la cobertura del MERCOSUR y entonces no podés pasar el auto, lo llamas y te manda inmediatamente al celular el documento que necesitabas y que tiene ahí nomás en su computadora, en su celular; el tipo que responde. No es necesario que sea alguien poderoso, es necesario que sea alguien que de alguna manera sabe transmitir eso, sabe transmitir como ingeniárselas en esas circunstancias en que uno se encuentra con coordenadas ligadas a lo imposible. Por ejemplo, imposible pasar al Uruguay si no contás con la póliza del MERCOSUR, actualmente es así. En otra época era diferente, yo llegaba a pasar a un hijo, debo decirlo, por 50 pesos, por Gualeguaychú, porque nos habíamos olvidado los documentos y aun así pudo pasar por 50 pesos, que de todas maneras eran 50 pesos con valor dólar, pero bueno, era la época del menemismo, distinta de esta época. Entonces, para ser un padre de lo real es necesario ignorar ferozmente algunas verdades. Sea, por ejemplo, no es imprescindible saber si el chico se

masturba o no se masturba más, menos, tantas veces por día, o si anda con..., no es necesario tampoco constatar si fuma marihuana en tal o cual cantidad o cuanto, porque hay padres que tratan de averiguarlo todo sobre sus hijos, de saber toda la verdad y a veces lo que logran más bien es un hijo esquizofrénico, por encarnar demasiado el saber, la ley... como el papá de Schreber. Mientras que otros padres, un poco más permisivos aparentemente, permiten justamente algo del orden de algún cuidado habrá que tener, sobre algunas ignorancias habrá que tener, sobre todo algunas verdades habrá que saber ignorar. ¿Y por qué esto? Lacan lo resume muy bien en esa conferencia que da en la Universidad de Columbia, en Nueva York, en 1975, donde hablando del síntoma y de lo real, del síntoma que viene de lo real, etc., dice que cada uno tiene una historia, una historia que se especifica por esta particularidad, que no es lo mismo haber tenido su mamá y su papá, que la mamá y el papá del vecino. Y particularmente en relación al papá, no es lo que se cree. No es forzosamente aquel que a una mujer le ha hecho ese hijo, no necesariamente es el padre del ADN. En muchos casos no hay ninguna garantía, dado que la mujer después de todo pueden ocurrirle distintas cosas, sobre todo si ella se pasea un poco por ahí. Es por eso que papá no es para nada forzosamente aquel que es el padre en sentido real de la animalidad. El padre es una función que se refiere a otro real, que se transfiere a lo que él llama lo real en psicoanálisis, que forzosamente no es lo verdadero de lo real. Eso no impide que lo real del padre sea absolutamente fundamental en el análisis. El modo de

existencia del padre depende de lo real, es de lo real, es el único caso en que lo real es más fuerte que la verdad. Digamos que lo real puede ser mítico, y ese real mítico para un ser hablante puede ser fundamental, literalmente, puede estar en los fundamentos de su posición en la existencia, de su posibilidad de actuar, de su posibilidad de arreglárselas con la castración a la hora de actuar. Es muy inquietante dice, es muy inquietante que haya un real que sea mítico, y es por eso que Freud ha mantenido tan fuertemente en su doctrina la función del padre. La función del padre que para Lacan en este momento es un *point de mythe*, o sea “basta de mito” y al mismo tiempo “punto de mito”, toda la realidad mítica de otras civilizaciones puede reducirse a un único mito ultra-reducido, un punto de mito que es el padre. Pero no es lo mismo contar con ese punto de una manera o de otra. Alguien puede contar con ese punto de mito bajo la forma de haberlo incorporado en el amor por el padre, primera identificación, identificación primordial según Freud, o haberlo incorporado bajo otra forma, bajo la forma del respecto o bajo la forma en que de alguna manera hace Joyce, que Colette Soler comparaba la posición de James Joyce con la de Stanislas, su hermano. El hermano era alguien que criticaba mucho al padre, tremendamente, lo denostaba, decía cosas horribles respecto del padre, mientras que James Joyce no se expedía mucho, de alguna manera ya se había expedido tal vez en el punto en que tenía una posición respecto del padre de no hacer de él un padre de la metáfora y sin embargo Joyce se las ingenió para recrear ese cuarto elemento, ese cuarto nudo, eso que de alguna manera nos

permite mantener reunidos real, simbólico e imaginario, mantenernos estructurados en cierto sentido, a pesar de que hacemos ciertas locuras, ciertos actos no previstos y que en ciertos momentos además debemos elegir, decidir ciertas cosas que no están prescritas, que nos confrontan con lo imposible o con lo contingente, y bien, para eso no hay preparación más que gracias a esta apoyatura de real, simbólico, imaginario, pero también de un real mítico. Es por eso que Lacan, en un texto como “Televisión”, en dos oportunidades dice lo siguiente, hablando del goce, del descifrado, del cifrado, etc., dice:

“Los esquemas de la segunda tópica con las que Freud intenta introducirse en eso, el célebre huevo de gallina por ejemplo, son una verdadera vergüenza, un verdadero *puendum* y se prestarían para el análisis si se analizara al padre, o sea, Freud. Ahora, yo tengo por excluido que se analice al padre real. Y en cuanto al padre imaginario, cuando el padre es imaginario, prefiero el manto de Noé.”

O sea, el manto piadoso del hijo mayor de Noé, que cuando lo encuentran los tres hermanos borracho y desnudo tirado en el piso, en lugar de tirarle un balde de agua fría o de recriminarle algo, simplemente tienden un manto sobre su desnudez, sobre su vergüenza podríamos decir y lo dejan que se reestablezca y después volverá a su posición de Noé, el famoso héroe bíblico que salvó a la humanidad. Hay otro lugar, un poquitito más adelante, donde dice que Aristófanes en *El banquete* de Platón, nos da la

idea de que se podría compensar el aburrimiento del uno, el aburrimiento del uniano, *unianne ennui*, juega Lacan con las palabras *unianne ennui*, con la identificación del Uno con el Otro, que nos permitiría lograr el uno místico que en definitiva no existe, porque no hay relación, en particular sexual. Aristófanes juega con eso, invocando a Júpiter, que sería quien viene a cortar el uno místico como a la bestia de dos espaldas, y dice que es muy vil de su parte. “Yo ha dicho que eso no se hace, que no se encomienda al padre real en tales inconvenientes”, que no se trata que el padre real venga a operar con sus tijeras. De manera que es un punto de ininterpretable para Lacan el padre real. Es ese punto donde es cierto que se pueden enunciar muchas verdades del padre que ya no es ni divino ni virtuoso, está lleno de faltas, de pecado, pero aun así hay algo por lo cual puede ser que para un sujeto neurótico, perverso e incluso a lo mejor psicótico, a su manera, le haya servido como una referencia, entonces quitarle esa referencia, desconociendo lo que puede tener de real podría ser una operación abusiva. Que es un término, que el abuso y la falta de respeto, no el respeto, sino la falta de respeto, que encuentro frecuentemente en la clínica de la esquizofrenia y particularmente en un analizando esquizofrénico que en su momento mandó al padre a rectificarse a una clínica. Antes de internarse él, lo mando al padre porque lo golpeó feamente, lo fracturó, diciendo que en realidad el padre le faltaba el respeto, la manera de operar de su padre era del orden de la falta de respeto. Eso después cambió, eso cambió porque de alguna manera cuando el padre

se va de la casa, y se va de la casa porque él rompe todo, de alguna manera el padre al retirarse permite una cierta distanciaci3n, un dejar de pelearse todo el tiempo con la madre, con el hijo esquizofrenizado en el medio, como mediaci3n imposible y entonces 3l reestablece una relaci3n mucho m3s cordial con el padre, m3s respetuosa tambi3n. El padre de alguna manera aprende a respetar al hijo, y ahora lo que aparece, por el contrario, es otra figura, que no es la de la falta de respeto sino la del abuso, que inicialmente estaba referida a un profesor, que le hab3a dicho hecho alguna cosa, alguna insinuaci3n, etc., pero que actualmente est3 m3s bien referida a la figura de la madre, que tiene la capacidad de destruir cualquier referencia que 3l comience a armarse. De manera que all3 hay mucho para hacer a nivel de permitirle al sujeto reestablecer algunas coordenadas por fuera de la destrucci3n, del respeto, de la falta de respeto total y por fuera de lo que es del orden del abuso. Fundamentalmente si hay algo con lo que no hay que ir ah3 es con la verdad. La madre es una especialista de la verdad, la madre conoce todas las verdades, sabe todas las verdades y las enuncia ferozmente. Y justamente es en ese punto donde hay una incompatibilidad entre la verdad y lo real que en psicoan3lisis importa much3simo. Un fil3sofo como Badiou puede permitirse incluso invocando a Lacan, escribir un texto *A la recherche du r3el perdu*, publicado en 2015. Es de este a3o, fresquito, y no hay ediciones anteriores por lo que veo. Es un libro, como los de Badiou, que tiene partes preciosas, muy lindas, muy interesantes, versiones de lo que dice Lacan, hasta que llega el

momento en que muestra que él no es un psicoanalista sino un filósofo y como filósofo está condenado a la *connerie*, a decir boludeces y a enunciarlas a nivel de lo general. Entonces comienza diciendo algunas cosas interesantes, por ejemplo, sobre lo real, recordando algunas coordenadas de lo real, la compara con la salida de la caverna conjeturada por Platón y llega a decir algunas cosas que nos sirven para lo que estamos investigando respecto de la culpabilidad y la renuncia del deseo. Llega a decir, por ejemplo, que cada vez que compramos algo, cada vez que entramos bajo la forma de la compra en el discurso del capitalismo estamos renunciando a alguna cosa, a algo que tiene que ver con el deseo.

Pero bueno, por empezar lo enuncia así, a nivel del para todos y además después llega a decir justamente lo que no habría que decir en el psicoanálisis por lo menos, y es que a lo real hay que adquirirlo y que lo real se adquiere si uno lo *démasque*, si uno lo revela, *démasque* en francés es desenmascarar, es develar, que es justamente la operación de la verdad. Recordábamos la vez pasada que verdad es originariamente *Alêtheia*, o sea develación, desenmascaramiento.

Bueno, me detengo acá. Tenía muchísimas cosas para comentar pero está bien.

Conversación

Intervención: ¿Vos sabes que estuve pensando en el Seminario XXIII? Porque ahí él se atribuye la invención de lo real, como lo simbólico, imaginario y lo real, y ahí se atribuye la invención. Y va haciendo todo un

raconto de lo que Freud discriminaba entre reminiscencia y rememoración y entonces ahí yo enganché con que este real, el padre real que no se puede encontrar en la clínica ¿ya es cómo un germen de este Real con mayúscula? No sé, es algo muy raro.

Lo que pasa es que me parece que más bien la trayectoria de Lacan es de llevar lo real a la minúscula, de llevarlo primero a que no sea algo que está por encima de lo simbólico, porque te recuerdo que el Seminario anterior es “RSI”, pero que el lee *Hérésie* O sea que su elección, su herejía, sería poner lo real en correlación con otros registros.

Intervención: Claro, casi yo te diría que no estaba poniendo yo el acento en la mayúscula o en la minúscula, sino que reminiscencia, cuando él dice que reminiscencia es diferente de rememoración en Freud, es porque la reminiscencia para Freud sirve para este padre mítico. Para Freud la reminiscencia lleva al padre mítico, la rememoración no.

La reminiscencia en el sentido de la repetición, kierkegaardiano.

Intervención: Sí, pero la reminiscencia en el sentido del banquete, la reminiscencia de las ideas.

Bueno, sería todo una teoría de discusión sobre que es la repetición, que habría que, repetición, rememoración, reminiscencia. Pero me parece importante de todas maneras la referencia al Seminario XXIII en

este punto, porque efectivamente, todo el tiempo a partir de este momento en Lacan vamos a encontrarnos con una pregunta sobre real simbólico, imaginario, si es que son tres registros diferenciables que se bastan... Y además que él va a querer poder cometer la herejía de prescindir de lo real mítico en el Seminario XXII y después va a confesar que fracasa y que fracasa como fracasó Joyce, como fracasaron tantos otros, que necesitaron, además de poner imaginario, real y simbólico, poner un cuarto elemento que se puede llamar fantasía, realidad religiosa, padre... Padre o *sinthome*, pero se necesita ese cuarto elemento mítico, que nos enraíza y que nos permite en definitiva lo que es el sentido, yo creo, de *Tótem y Tabú*, y que está al final de *Tótem y Tabú*, que es, lo que yo creo, explica por qué *Tótem y Tabú*. Página 159: “¿Cómo es que lo que has heredado de tus padres hay que adquirirlo para poseerlo?” Imaginen, dice Freud, si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo la postura frente a la vida, si cada vez que tuviéramos que actuar debiéramos hacerlo *ex nihilo*, si no tuviéramos ninguna tradición, en ninguna transmisión en la que apoyarnos; no habría ninguna posibilidad de avanzar. Me parece que es el sentido de *Tótem y Tabú*.

MATÍAS LAJE

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 12: 12 de octubre de 2015

Profesión de lo imposible

Ética y Política del Campo Lacaniano

Profesión de lo imposible

MATÍAS LAJE

Así que en principio me interesa mucho esta cita, donde lo que vamos a introducirnos es en el bloque que los editores de Lacan dieron en llamar “El reverso de la vida contemporánea”, retomando ese título literario del cual se sirve Lacan para hablar un poco de esto, el reverso de la vida contemporánea, donde entra de lleno en el problema de la verdad, que es uno de los problemas centrales, me parece, del seminario. Y acá queda despejada esta centralidad.

Entonces, si entramos por ejemplo en la clase del 10 de junio, que para eso la tomé en la marcación, vamos a ver... Sí, la clase es la del 10 de junio, y la página es la 188 en la edición española. Lacan viene hablando de lo real, de cómo la verdad, ahora vamos a ubicar un poco a que llama esto de la aletósfera, pero en el punto donde dice Lacan intenta ir dejando por fuera el problema de la verdad, ir despejándolo de lo real, como si lo real fuese preferible digamos. Y en un momento me parece que se ve obligado a la siguiente confesión: “solo que ésta es la cuestión: entre nosotros y lo real está la verdad.” Con lo cual con esto abría la promesa con la que intentamos acá desde el Foro convocarlos,

la verdad es un lugar necesario en los discursos. Esto está escrito en los discursos, permanece como un lugar. Y me parece que tendríamos que situar un poco cuál es el interlocutor de Lacan sobre el problema de la verdad en este punto de su enseñanza. Yo creo que esto lo saben, ¿cuál es para ustedes el interlocutor? Los franceses ustedes saben que rara vez hacen cosas como la que hizo Lacan que fue traducir un texto como “Logos” de Heidegger en su juventud, sino que en general, extraen las máximas consecuencias del pensamiento de un autor, lo reformulan y cuando ya no queda nada prácticamente ahí lo traducen. Esta relación la pueden ver por ejemplo entre Marx y Althusser, entre Sartre y Badiou y Heidegger, Lacan y Freud sin ir más lejos. Recién tardíamente lo traducen y de alguna manera así evidencian su linaje. Cuando uno lee algunos textos de Heidegger la afinidad es sorprendente, cuando Heidegger dice que la ciencia no piensa o no quiere saber nada de la nada. Hay formulaciones de Heidegger que son asombrosamente similares a algunas formulaciones de Lacan.

Entonces, en estos saltos que les dije que iba a hacer, saltaría ahora al apartado que titularon “Los surcos de la aletósfera” y lo que va introduciendo, por ejemplo, en la página 173, dice: “Si realmente hay algo que ahora pasa al vigésimo plano de mi interés es precisamente eso [bueno, viene hablando de noosfera]... Sirviéndose de la *aletheia*, de un modo que convengo en ello, no tiene nada de emocionalmente filosófico, podría llamarlo, salvo si encuentran algo mejor, la aletósfera”. ¿Qué será la aletósfera? Ustedes saben que *verdad* en el griego antiguo, que no es el

griego que hablan los griegos hoy, por más que alguien recordara que todavía llaman, en los carteles de mudanza dice metáfora, eso comentaban la otra vez. No es el mismo griego, y que entonces verdad se dice *aletheia* y *al th s* lo verdadero. La aletósfera entonces, como esa esfera o esa zona donde se mantienen los filósofos, donde me parece que acá hay que reponer la idea, que esto lo traía Gabriel en sus elaboraciones, la idea que retoma Heidegger, de *aletheia* como *al th s*, como desocultar o desolvidar, que uno tampoco debería apresurarse tanto me parece, me parece para abolir la propuesta heideggeriana en el punto donde Heidegger propone básicamente que al desocultar lo que aparece es el ocultamiento (no lo oculto, en ese punto). Pero esta idea de desocultamiento, de si quieren, en la línea del inconsciente o del inconsciente simbólico de algo que uno puede desocultar y hacer aparecer, porque esa noción de verdad es solidaria de la noción de interpretación como aparece por ejemplo en la interpretación de los sueños, hacer aparecer lo oculto, el inconsciente simbólico, una interpretación si se quiere metafórica, creo que desde una inspiración Lacaniana, justamente no vamos por ese lado, por más de que podamos pensar que el síntoma se estructura como una metáfora, la interpretación no va a ser metafórica, aunque algo de esto permanece. Permanece aun cuando Lacan se propone reemplazar al inconsciente freudiano con el *parlêtre*. Y nosotros vemos ahí, esto lo pueden encontrar en uno de sus textos sobre Joyce, o en una de las *Aun*, donde hicimos una traducción sobre un texto de Colette Soler, y uno ahí ve alguien que se analizó y alguien

que no, porque no tenemos que olvidar el hecho de que Lacan no se analizó. Esto tiene consecuencias. Una creo que es creer en la metáfora porque lo difícil de la metáfora me parece, es el punto donde supone que algo queda elidido, donde algo puede quedar sustraído. Como sabemos en lo real no falta nada. Entonces, ahí es donde Soler dice “más que sustituirlo, es algo que se agrega [el *parlêtre*]”, la noción de *parlêtre*, de un inconsciente con un goce, eso es algo que se agrega. Sin apostar entonces a la metáfora, o algo que haga metáfora en lo real, si la orientación es hacia lo real y la metáfora o la verdad supone una especie de metáfora de lo real, las cosas se vuelven muy complicadas. ¿Cómo podemos pensar una metáfora de lo que resiste una y otra vez a la simbolización? Entonces, ¿cómo salir de la aletósfera?, de esta esfera donde nos quedamos, si se trata de buscar cual es la mejor forma de poder producir una metáfora de eso que encontramos en la clínica, por un lado, o si un análisis pasa por nombrar las cosas como son. Si bien algo de esto lo mantenemos, porque para decirlo por su nombre, no es bueno que la clientela se entere de todo esto, de que básicamente se trata de palabras y de palabras que no llegan a nombrar en un punto algo, aunque puedan tener efectos. Hay un punto donde me parece que es, sobre todo para pensar algo del orden del fin de análisis o la salida de un análisis, o como diría Borges “un poema no se lo termina sino que se lo abandona”, que es algo también de esto, el abandono de un análisis, porque hay una dimensión donde siempre puede producir un nuevo saber y una nueva verdad. Con lo cual esta idea de agregar tampoco

nos permite en sí poner un punto, siempre podemos agregar una nueva verdad, aunque sea parcial.

Entonces, para alejarnos todavía un poco más del texto, que me parece que es el recorrido al que los invito, yo les prometí que nos íbamos a meter un poco con los estoicos. Lacan menciona en este apartado final del seminario algo de los estoicos cuando habla de ese masoquismo político de los estoicos. Estas referencias las van a encontrar ¿Conocen la historia de Diógenes? Hay una que se conoce y una que se conoce menos. Cuando Alejandro, que era básicamente el dueño del mundo en ese momento, él quería conquistar todo lo que pudiese ser conquistado y en esas se topa con Diógenes por segunda o tercera vez (uno de estos masoquistas políticos, como diría Lacan). Ahora vamos a ir un poquito a qué tienen los estoicos para aportar sobre el problema de la verdad. Y Alejandro, lo ve a Diógenes que está en su barril, “el perro” le decían también, jugando, y Alejandro le dice: ¿Diógenes, qué haces? y Diógenes le dice a Alejandro, el emperador, el dueño del mundo, el amo ciertamente, “busco los huesos de tu padre y nos puedo diferenciarlos de los de un esclavo”, y Alejandro le dice “si no hubiese sido Alejandro, hubiese querido ser Diógenes”. Hay un punto donde me parece que en esta escena se ve cómo en el discurso del amo y el discurso del analista, que es el que pone el saber en el lugar de la verdad, son uno el reverso del otro. Pero también creo es importante precisar en qué punto, en qué punto uno puede ser el reverso del otro.

Si ensayamos otra línea de lectura de este *al th s*, que no es la hedeggeriana del desocultamiento, quizás

podemos tener algún otro efecto. Les voy a leer unos pedacitos de este librito, está en francés, de un filósofo cuyo seudónimo es Alain, no es Alain Badiou sino Chartier, se escribe Chartier. No le dieron mucha bola pero yo siento que su momento está llegando ahora. Este libro es del '64 está editado por PUF que es como la Eudeba de Francia, la imprenta universitaria de Francia, y el tipo este dice así. El librito se llama *La teoría del conocimiento de los estoicos* (podría haberse llamado *la teoría de la verdad de los estoicos*" también) y retoma un conjunto bastante amplio de lo que son los estoicos que va Diógenes, Sextus, en fin, son como un cuerpo muy grande de distintos personajes al cual le damos consistencia desde nuestra perspectiva y desde nuestro punto de lectura, pero son personas que quizás tuvieron mil quinientos años de diferencia en vida, pero que más o menos van armando una idea. Y el retoma esta que me interesa mucho que es la de Sextus. Dice: "Sextus expone desde un principio la distinción que establecen los estoicos entre *aletheia* y *al th s*, es decir entre la verdad y lo verdadero". Él va a precisar esta diferencia entre la verdad y lo verdadero, no me voy a detener tanto en eso, pero sí en algunos criterios que dice en el punto sobre dónde se diferencian la verdad de lo verdadero. Y dice "la *οὐσία* (*ousía*, la esencia), en lo sistemático y en el *dinamei*" vamos a entrar ahora en esto, más allá de que esto no sea una clase de griego antiguo. No es tanto la esencia lo que me interesa, la *ousía*, tampoco es lo sistemático, sino lo que los estoicos llamaban *dinamei*. La raíz esta la traducen como excelencia o valor, como en *dinastía* por ejemplo, es esa *dina*. Yo acá pondría la noción de

efecto, o sea, *dinamei* es poder, lo que se puede hacer con la verdad y lo que no. Hay una dimensión donde sí se puede y una donde no se puede. Me parece que por eso Lacan apunta a esta impotencia de la verdad.

Entonces dice Alain sobre los estoicos: “La verdad, al contrario es una ciencia. Y el sabio que posee esta ciencia no se equivoca jamás aun si dice lo falso y por falso hablan de *pseudos*”. Me parece que acá vamos a intentar despejar esta noción de la lógica estoica, la han escuchado, donde realmente uno escucha imbecilidades asombrosas, como que la lógica estoica es decir que lo mantienen a nivel del enunciado, justamente cuando los estoicos transmiten otra cosa. Esta idea de la lógica estoica como “las ballenas son mamíferos, las ballenas viven en el mar, los peces viven en el mar, los peces son mamíferos”, algo así, esa idea de que de lo falso puede venir lo verdadero. Ciertamente me parece que eso no es lo que los estoicos tienen para enseñarnos, porque eso nos mantiene a nivel de los enunciados si quieren, como más en el plano del positivismo lógico si quieren, en esa idea de verdad que no creo que sea la que transmiten los estoicos y ahora voy a ir hacia ahí. Entonces, ¿cómo es que el que posee esta ciencia, la de la verdad, no se equivoca jamás aun si dice lo falso?, utilizando la palabra *pseudos* para hablar de lo falso, en la línea que me parecen podemos pensar la *proton pseudos* Freudiana, cómo en la verdad mentirosa de las histéricas Freud logra producir algo con esto.

Entonces, siguen diciendo: “mismo incluso que él diga lo falso, su disposición, διάθεσις (*diátēsis*) es buena. Un médico que engaña a su enfermo para

salvarlo, un general que imagina [acá está citando a los estoicos antiguos] buenas noticias para dar valor a sus soldados, dicen ciertamente cosas falsas, pero no se equivocan, no están en el error, en el sentido de que no es por un mal estado de la función de su conocimiento que hacen esto. Un dramático que hace un solecismo, solecismo es un error gramatical, es como decir “quíerolo ver” por ejemplo, en vez de “verlo”, un gramático que hace un solecismo, como ejemplo, pone al descubierto un solecismo pero no lo hace propiamente porque no es por ignorancia del lenguaje que lo hace”. Entonces dice “no hay que juzgar lo verdadero y lo falso, según su simple enunciación [que creo que no es la enunciación como decimos nosotros sino más bien en relación al enunciado] sino desde la diátesis del que habla, la disposición”. Eso es la verdad para los estoicos, la disposición del que habla. Ahora, ¿cuál es la disposición?, acá después lo menciona como el tono, (*tonos*, en griego) tono, tensión, ritmo. ¡Qué interesante los ejemplos que da! Justamente los del general, los del médico y los del gramático, del educador si quieren. Me parece que resuenan acá de antiguo lo que después, para morder un poquito más del seminario, van a aparecer como los oficios imposibles. Esto que yo lo encuentro en la 187, está dando vueltas en varios lados, pero en la 187 dice, “nuestro amor de la verdad, arriba, también lo que hace palpable por qué gobernar, educar, analizar, son operaciones propiamente hablando imposibles”. Y el ahí agrega el hacer desear de la histórica. Los *Beruf* en alemán, que son como oficio también está la idea de vocación, saben que *Beruf* es como llaman los protes-

tantes a eso que salva, es el oficio, o seguir la vocación lo que puede salvar según los protestantes. Ahora, que llamativo que tan antiguamente estos estoicos se hicieran esta pregunta, ¿cómo es que hay algo en común en un médico que le miente a un paciente para salvarlo, un general que le cuenta buenas noticias a sus soldados para darles valor, o un gramático que habla incorrectamente para enseñar algo? Y dice que lo que tienen en común es esa diátesis, su disposición. En principio, podríamos decir que estos son los oficios imposibles. También hacen a algo que con nuestro vocabulario llamamos transferencia y que llamativamente se superpone con los oficios de gobernar, de educar y el del médico, como Lacan lo piensa en este Seminario, que él prefiere hablar del análisis en vez de curar, como los oficios imposibles de los que habla Freud. Entonces, me parece que es otra noción de verdad la que tienen los estoicos, cuando pensamos qué es lo que hace que...

En la 187 está traducido como “operaciones imposibles”. Y un poquito antes, en la 179, ahí aparecen como profesiones o *Berufe* en plural. El de la 179 más que profesiones, oficio, vocaciones, imposibles. Es como les decía la gran palabra de la tradición protestante. Esto lo pueden encontrar retomado por ejemplo en la ética protestante de Weber, el espíritu del capitalismo. Entonces, es otra noción de verdad. Es una noción de verdad donde se está en la verdad cuando se permanece en este lugar de causa. Por eso me resulta tan interesante esta frase de Lacan donde él se dedica como a este desprestigio permanente de la verdad y la aletósfera, pero en algún momento el se ve obligado

a decir que entre nosotros y lo real está la verdad. No hay acceso directo a lo real, eso lo sabemos bien, pero tampoco podemos limitarnos a una verdad que sería sin real, si quieren, una verdad posible. Pero en Lacan es imposible. Y no solo en Lacan sino en nuestra práctica. Yo creo que lo esencial de esto es cómo inscribir y problematizar nuestra práctica a partir de esto; si no, nos mantenemos en el estudio y se trata de otra cosa. ¿Alguna pregunta, comentario, objeción, refutación, invectiva, inquisiciones?

Hay algo en este Seminario que se desliza hacia lo epistémico, como ¿qué nos permite un conocimiento más justo, la verdad o lo real? Al parecer es como si lo real nos permitiese un conocimiento más justo de la cosa. Me parece que no se trata de eso; es creo que la lectura más fértil que podemos hacer de este Seminario o la que a mí me interesa hoy desde el punto de mi práctica, lectura que no es epistémica sino clínica o práctica. ¿Con la verdad, podemos tener efectos en lo real? Creo que esa es una de las preguntas que hay en este seminario, ¿cómo tener efectos en lo real? Que podríamos pensarlo como de qué modo pensamos la verdad para que eso tenga efectos en nuestra práctica. ¿Es otra vez pasando por la historia familiar que nuestros pacientes van a dejar de hacer lo mismo una y otra vez?

Hay una linda formulación de Lacan respecto al problema de la verdad en esos libritos que se publicaron como “Mi enseñanza”, un librito chiquito, creo que es una clase que da la Lacan, donde le preguntan si el finalmente es un comunista o algo así, se ve que era el momento, esto está escrito en el 70, obviamente

los efectos del Cordobazo argentino fueron brutales y llegaron a Francia, y estaban muy politizados en París a partir de nuestro Cordobazo, y ahí Lacan le pregunta a la audiencia ¿ustedes creen que en ese país donde el deseo del Otro se estructura como libertad, donde el Otro nos quiere libres, me parece que hablaba de EEUU, las cosas van mejor? Y dice, “donde toda la verdad se puede decir, lo que se dice no tiene efectos”. Por eso, el psicoanálisis abandonó la hipnosis, donde todo se puede decir, lo que eso dice no tiene efectos.

Entonces por un lado podemos pensar que estos oficios son imposibles, porque eso es un efecto de la estructura del lenguaje, y así las cosas. Por otro lado, podemos pensar que hay algo de este imposible que permanece como una decisión. Creo que el psicoanálisis lo demuestra, va a ser muy distinto como encaramos una práctica advertidos de lo incurable o no, o advertidos de lo indecible o no, o de lo no sabido, y en algún momento y hay que ver en qué punto de nuestra práctica se juega esto. Es algo fácil de decir que algo permanezca como no sabido como lo dice Freud, en *La interpretación de los sueños*. Aun en los sueños mejor analizados es necesario que algo permanezca como no sabido. Esta enunciado como una decisión.

Carolina Zaffore: un comentario con las cosas que vas diciendo. Por un lado me gustaba esto que situabas de no confundir la verdad como metafórica plenamente. Me parece que hay un esfuerzo de Lacan en ese sentido de no limitarla a eso. Lo explicita, que el asunto es ir al ras de la experiencia. Son en estas clases donde más se siente esa voltereta por la filo-

sofía pero para ir a la experiencia analítica. Entonces, en ese sentido me parecía que era realmente por lo menos necesario para nosotros como ir captando los distintos abordajes que él hace de lo real. Que no son tan fáciles de detectar, de captar y que no siempre son unívocos, va como por distintos lugares. Y yo fui en la lectura, a partir de lo que vos proponías, como encontrando realmente distintas versiones o accesos a lo real en estas clases, que por ahí lo podríamos tratar de marcar mas tipo lista, no sé si sirve mucho, pero realmente me parece que si no uno se va perdiendo en qué entendemos como real, cómo nos ponemos de acuerdo. Están como mínimo, las que me acuerdo, toda la cuestión de lo escrito, viste que él va diciendo no es lo mismo que vean en la pizarra: “si quieren acceder a lo real, diríjense a la pizarra” dice en un momento; después está la cuestión de lo demostrable o lo no demostrable, lo imposible en el sentido matemático, está la cuestión del número... Es decir, hay como distintos accesos que me parece exceden por mucho el problema de real-realidad por ejemplo. No digo que lo superen; digo que es uno entre tantos otros. Entonces por lo menos, una de las versiones que a mí me interesaba era esto que vas proponiendo, me parece, de esa verdad operativa, de esa verdad que permita a partir de la impotencia llegar a un punto de imposibilidad, no desmiente del todo la verdad. Esa es la sensación que da cuando uno lee el Seminario. Que si bien la burla un poco, incluso encontré acá leyendo hoy que decía en la 188, el renglón siguiente de lo que vos planteabas, dice “entre nosotros y lo real está la verdad. La verdad ya les anuncié un día,

en un arrebato lírico [me gustó la aclaración, que no la recordaba], que era la hermanita querida de la impotencia”. Por un lado esta lo de la hermanita, que venimos conversando y en ese sentido hay como un doble movimiento de Lacan. Se burla un poco de la verdad, hermana de la impotencia, o la impotencia de la verdad como se postula directamente.

Sí, o esto de la aletósfera...

C.Z: Claro, y al mismo tiempo en el movimiento de avance del seminario me parece que hay como una recuperación de la verdad, como que hay algo ahí absolutamente necesario; todo el asunto es el uso que uno le da a esa verdad, me parece. No como la verdad pegada esto de si es cierto o no. Cierta posición al del discurso analítico, se podría dar esa vuelta. Y la última referencia que no quería dejar de mencionar porque clínicamente me parece que es lo más claro, es también en la 188, todas bordeando a la que proponías vos, dice así: “No estaría nada mal que el análisis permitiera ver de qué depende la imposibilidad, es decir lo que hace obstáculo para abordar, para que se pueda cernir, lo único que tal vez podría introducir en un último término, una mutación, a saber, lo real desnudo, no la verdad”. Lo digo para articular un poco, que para el análisis el asunto es esa mutación, el final, esa posibilidad de producir alguna conversión, alguna modificación. No sé si es eso posible pensarlo como un real propiamente analítico, ya no lo real de la estratósfera, de la vida...

Pero el obstáculo de lo imposible tiene que quedar por dentro. Me parece que eso es importante también. Porque si no esto es como que pareciera que va de suyo, como que se superpone a lo que suponemos que son las invariantes del lenguaje, como que hay castración; esto va de suyo en un análisis, porque es así en el lenguaje. Me parece que no necesariamente se dan las cosas así. No necesariamente. Justamente es más bien contingentemente que se dan las cosas así, en el orden de la contingencia que esta mutación se produzca en algún punto, que algo deje de no escribirse, es la contingencia, con sus modos lógicos. Por eso cuando les traía esta referencia a la idea de Lacan “cuando todo puede decirse, lo que se dice no tiene efectos”, que la verdad sea no-toda es algo a lo que el analista le pone el cuerpo. Es parte de una decisión, no es algo que va de suyo. Y creo que es algo de lo que decías vos Caro también, la impotencia de la verdad es un punto de llegada en un análisis, hay que hablar mucho, mucho de eso hasta llegar a que realmente aparezca la impotencia de la verdad respecto a lo real del síntoma. Pero es un punto de llegada. Si no pensamos que son como si fuesen axiomas en el campo matemático. Ese es también este problema donde vemos lo que dice Lacan respecto de lo real en la pizarra, que por el hecho de que los conceptos tengan consistencia en el orden de las ideas o de la pizarra, eso automáticamente se va a traducir en nuestra clínica, por el hecho de que nosotros en algún lugar hablamos así. ¿Cómo lograr inscribir estos órdenes de relaciones en nuestra práctica? Eso no está garantizado por lo que escribimos en la pizarra o por

lo que Lacan escribió en la pizarra. Me parece que el esfuerzo por trabajar en nuestra práctica cotidiana con una verdad que sea no toda, y que eso toque el decir de un analizante es un punto de llegada, son muchas vueltas las que se van pegando para que eso pase, alguna vez y después arremeten los analizantes con su amor a la verdad.

Cristina Toro: porque como dice en “Televisión”, no me acuerdo si es en la primera, en este momento no lo tengo muy presente, pero que a mí me había impactado mucho cuando lo leí, que la verdad aspira a lo real. Entonces me parece que se eso mantiene, esa aspiración a la verdad tiene que estar presente porque es la causa misma, es función de causa, opera pero no llega porque es no toda, pero es, es no-toda, es media, porque si no caeríamos en el barrimiento que harían otros discursos respecto de la verdad. La verdad no importa porque será en algún momento toda calculable, será toda medible... el discurso de la ciencia.

Y sí. Estoy de acuerdo con vos, Cris. No sin verdad me parece que es psicoanálisis. No estamos ni en la verdad ingenua ni en el sin verdad de la ciencia, ni en ese real desnudo del que habla Lacan sino que estamos en una dimensión que no es sin verdad, y con esta verdad, digamos que fue sentada en el banquillo y que esperemos no salga ilesa. Pero insisto sobre este punto: la impotencia de la verdad es la prueba de que una de sus patas, una de sus raíces, se hunde en lo real, y eso es un punto de llegada, y es analíticamente la evidencia de que algo pasa, justamente,

ahí donde verdad y mentira quedan del mismo lado respecto de lo real y donde hay algo de la verdad que ya no alcanza, que ya no importa pero lo que importa son los efectos en eso otro que está pasando. Si las noticias son verdaderas o falsas, si los exámenes son verdaderos o falsos, si el ejemplo es verdadero o falso, donde buscamos tener efectos es en otro lugar y es ahí donde vamos a medir si algo pasa o no pasa.

Cristina Toro: Vos sabes que a mí, siempre que estamos hablando de distintas cosas en este momento, este tema de la relación entre lo real y la verdad, entre la impotencia y la imposibilidad, me vuelve algo que pareciera banal y que a mí cada vez me resulta menos banal y que es la indicación que está en la dirección de la cura, cuando Lacan dice que cada uno enuncia la regla fundamental de acuerdo a las consecuencias que ha tenido para cada uno su propio análisis. Entonces me parece que uno eso lo podría aplicar no solo al enunciar la regla fundamental, sino a conducir, a poder escuchar al paciente con las consecuencias que ha tenido para uno el propio trabajo con el inconsciente, o sea el propio trabajo con la verdad y con lo real, el encuentro con la impotencia de la verdad y con ese límite de lo real. Es decir, que creo que esa indicación de Lacan está como marcando siempre esto: “Bueno, usted demuestra que es analista por cómo puede intervenir, con las consecuencias que ha tenido eso en su propio análisis, su relación al inconsciente”.

Sí, sin duda. También esa es la relación que uno tiene con la teoría me parece, con las teorías de Lacan

o las que encontramos y también con las propias teorías sexuales infantiles, que de esa nos puede proteger un análisis, para darle lugar a las teorías de los otros.

C.Z: Hay una figura que hizo Lacan bastante justa me parece clínicamente, que es trabajar con los residuos del mito, con los restos de la verdad, siempre en un sentido de lo parcial, lo que va quedando, no es traerse el mito entero, tampoco desdeñarlo, sino ir... bueno, bien freudiana es esa propuesta. Pero aunque sea residual, por debajo de la barra digamos, y parcializada, como no toda, el mito o la ficción o la verdad o el Edipo, por poner en serie, me parece que son estos elementos que se estructuran y tienen efectos similares, como analistas tenemos que darle algún lugar. Yo con este paciente lo rechacé de plano. Si no, no hay cadena que se pueda sostener. Yo pensaba que decía la verdad cuando le decía “quizás no lo sabía”, siguiendo a los estoicos, y si mido por los efectos de lo que yo dije, no estaba la verdad. Quizás tocaba un real de la estructura del lenguaje, pero no estaba en la verdad porque no tenía los efectos de causa.

Se trata de que esto sea un punto de llegada. Habrá muchas llegadas, uno puede ver muchas llegadas, después en otros análisis fui viendo cuándo esto iba teniendo otros efectos, pero no podemos no darle lugar. Me parece que eso es lo que se encuentra Lacan y que por eso también la verdad puede ser un lugar necesario en los discursos, por lo menos en los discursos que le interesan a Lacan. Tenemos diez minutos más. ¿Algún comentario más hasta acá? Yo

seguiría un poquitito más. Hay algo que me interesa comentarles sobre Leónidas Lamborghini, que algunos ya sabrán que es uno de los poetas de mi preferencia ¿Lo conocen, lo han escuchado nombrar? Osvaldo Lamborghini y Leónidas Lamborghini son hermanos. Y Leónidas Lamborghini a mí me interesa especialmente. En nuestro encuentro interamericano para hablar del humor, me serví un poco de él en la presentación que hice y me parece que él, les voy a mostrar... Esto es una página, en donde fueron como sus “Obras completas” digamos.

Es una reescritura de una reescritura del Himno Nacional Argentino. Bien, si van por el sentido, algo del himno resuena ahí. Pero me interesaba en este punto, en la página 180 del seminario Lacan dice: “Hay que poner mucha atención en lo siguiente, que en un nivel más elevado, el de un objeto *a* minúscula, de otra especie, que ya intentaremos definir ahora mismo y nos llevará de vuelta a lo que ya he dicho, la palabra muy bien puede desempeñar el papel de la carroña, en cualquier caso no es más apetitoso”. Y dice: “La palabra funciona como carroña”. Y lo demuestro con Leónidas Lamborghini, qué sería la palabra llevada al papel de la carroña justamente, de lo podrido. Esto se los voy a leer lo tengo escrito porque justamente escribimos para una universidad de Colombia, de Medellín un texto, el número se llamaba “La verdad y sus efectos”, “Desde el jardín de Freud”, no sé si la conocen, una revista colombiana, “La verdad y sus efectos” y escribimos un apartado que se llama “La verdad y sus defectos”. Les leo:

Leónidas Lamborghini, poeta argentino emble-

mático del siglo XX, fue llamado a escribir el prólogo de uno de sus últimos libros, “Carroña última forma”, el título del libro, en los albores del nuevo milenio, el libro de 2001. Lamborghini murió hace pocos años. Producido y editado en el ocaso de su vida, allí anticipa que “está a un solo paso de mis obras completas”, pone en este prólogo que le piden a él para un libro que recopilara un poco algo de su obra. Entonces él dice que en este libro él ya se siente a un paso del “Obras completas”. Podríamos aventurar que “Carroña última forma” vale como ese “Obras completas” que logra anticipar.

“Las patas en la fuente”, ¿escucharon ese poema? Él fue diseñador gráfico durante el peronismo, se dice que hizo el logo de YPF, el viejo, se dice que se tuvo que exiliar en México y apostó a esto. Les pongo acá para que lean: “La reescritura fue uno de sus procedimientos predilectos, por ejemplo publica en uno de los libros que se llama “Episodios”, una reescritura del Himno Nacional Argentino. Tiene una publicación también que se llama “Evita en la hoguera” y es una reescritura de textos de Eva perón. El tipo apuesta a la reescritura como *El* procedimiento poético, no a la metáfora, no a la equívocidad, o sea hay distintos procedimientos, él apuesta a la reescritura y yo pienso que tiene algo para enseñarnos como analistas este poeta con su procedimiento. La reescritura fue uno de sus procedimientos predilectos y para “Carroña, última forma”, decidió publicar una reescritura de algunos de sus poemas publicados anteriormente, siendo ya algunos de estos poemas reescrituras en sí, como el fragmento que les mostré de un poema

que se llama “Seol”, que es una reescritura del Himno Nacional Argentino. O sea que el tipo reescribe el Himno Nacional Argentino, lo publica y sobre esa reescritura vuelve a trabajar y a reescribir y la publica en este pseudo Obras completas.

El volumen de Obras completas, sitúa un borde de inconsistencias en el conjunto de obras de un autor. Pertenece o no pertenece a la serie que anuda y de algún modo existe. Ciertos matemáticos han decidido lidiar con este tipo de paradoja de la cual la de Russell sea acaso la más renombrada. Conocen la paradoja, un conjunto que contenga todos los conjuntos, si forma o no parte de ese conjunto, conjuntos que se contienen a sí mismo. Este volumen antológico, “Carroña última forma” presenta una apuesta al abismo formal del procedimiento en el punto en que se compone de reescrituras y no meras reediciones de los poemas más reconocidos de Lamborghini, hechos por el poeta mismo. Una inconsistencia que por eso no es menos verdadera, o efectiva diría, sino que evidencia la materialidad real del poema y la insistencia de un procedimiento que el poeta aplica a su propia obra, así como los analistas aplicamos sobre nosotros los métodos que prescribimos, hecho que nos diferencia radicalmente de otras propuestas terapéuticas, que no aplican sobre sí los métodos que prescriben. De este modo, sus poemas son triturados y reescritos con una tecnología formal que destruye la sintaxis, ese nivel gramatical donde reina la palabra y sus funciones hasta llegar a cortes diversos donde no respetan ni siquiera la división estándar de la lengua española.

La carroña vale como la última forma, el último

resto. Intentando pensar algo de esto de la carroña y la palabra. El poeta retiene el objeto de la belleza y allí encuentra su límite, en lo bello y en el sentido. No sería el caso de Lamborghini, quien avanza más allá de sentido y la sintaxis, quizás no de lo bello. Así enseña el analista a apostar a su duelo, que le permite una apertura donde no hay bien que valga más que su tarea, la de orientarse por lo, real donde ningún bien vale más que otro. La reescritura como procedimiento poético no es el de la metáfora y tampoco el de la equivocidad, es algo que se agrega. Y en el caso de Lamborghini supone un plus en el procedimiento que vale como un menos en el sentido, como la equivocidad aunque no sean idénticas. La escritura de Lamborghini rompe lo roto y hace aparecer ya no una equivocidad preferible a la univocidad sino algo del orden de una voz, la *vocidad* si quieren, esa *carroña* de la palabra. La práctica que interesa en análisis no es metafórica, porque no hay metáfora de lo real.

De este modo una noción de verdad de la práctica analítica orientada hacia lo real, retoma su inspiración de la reescritura poética de esta carroña, usar la carroña de la palabra, más que del uso de la metáfora. Su inconsistencia efectiva acaso es condición de que su linaje y orientación se unen fallida pero verdaderamente con lo que persevera en el corazón de un análisis. Uno lee los poemas de Lamborghini y aparece el horror del sin sentido, uno hace valer su derecho de sentido y exige el sentido, no se puede permanecer mucho ahí, no hay acceso directo. Si intentamos articular un poco de qué se trata y nos volvemos a enfrentar a la lectura del poema eso se

hace un poco más soportable quizás y puede tener algún que otro efecto. Intento demostrarles en acto que lo real desnudo en un análisis no nos sirve. La verdad nos protege de lo real y de alguna manera también lo vuelve utilizable, si se trata de ir más allá de la verdad, más allá del Complejo de Edipo, no es sin que haya algo de orden del Edipo y algo del orden de la verdad. No podemos rechazar la verdad, tampoco podemos limitarnos a la verdad. Creo que ese es algo de sentido de cómo quería introducir “El reverso de la vida contemporánea” que es el principio y el final de este Seminario, que yo me quedo con un real que no es sin la verdad. Tiene comentarios, preguntas, objeciones a Lamborghini.

Bueno, estamos sobre la hora, si les parece dejamos acá.

CAROLINA ZAFFORE

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 13: 2 de noviembre de 2015

Lo real, antinomia de la verdad

Ética y Política del Campo Lacaniano

Lo real, antinomia de la verdad

CAROLINA ZAFFORE

Pregunto a todos ustedes si han recibido el flyer de promoción de la clase. ¿Lo leyeron todos? Lo mandamos por Facebook, por la lista de miembros... En cualquier caso, refresco lo que decía en ese pequeño texto que había preparado para hoy. Mi idea es trabajar el trípede de “lazo social”, “decir” y “discurso”, profundizando la distinción de lo verdadero y lo real que viene siendo planteada desde las clases que tomó Gabriel a su cargo y después seguimos con la presentación de Matías (Laxe). Voy a tomar las clases 11, 12 y 13 del Seminario XVII para poder ahí extraer o precisar un poco las distintas definiciones de lo real, o más que definiciones, los distintos abordajes de lo real.

Me parece que en la clase pasada era un punto que no estaba del todo claro y nos empezamos a enredar sobre la noción de real que obviamente no es sencilla de ubicar. Entonces me parecía necesario volver a por lo menos tres “versiones de lo real” que yo extraje del Seminario XVII que por ahí nos permiten ordenar un poco esta distinción.

Me parece central esta insistencia de Lacan en no dejar superpuestos verdad y real. Esa es un poco la orientación de la clase de hoy. Me parece que Matías lo planteó la vez pasada, en principio, a partir de la interlocución con la filosofía. Hoy espero sobre lo planteado en torno a la filosofía, dar un paso más.

¿Por qué a Lacan le importa tanto separar verdad de real? Esa es la primera pregunta que yo me hice la vez pasada. Tomo para intentar responderla y como punto de partida una idea de Lacan: *“Que lo real no esté de entrada sabido es el único dique para contener al idealismo”* Me parece que ese es uno de los resortes centrales de por qué a Lacan le importa que no queden superpuestos en psicoanálisis verdad y real. Es decir que si nos embarcamos en el camino de la verdad exclusivamente, terminamos en el idealismo. Esa es la advertencia de Lacan. Pero pienso que no sólo respecto a la filosofía, sino especialmente advirtiendo la posibilidad de que el psicoanálisis mismo quede desviado, filosofado, un poco perdido en los pasillos o en los laberintos de la verdad, como lo va a ir planteando en distintos momentos. Me parece que el punto de llegada es esta idea de los “espejismos de la verdad”, que plantea más contundente ya en el setenta y pico a propósito de lo que se capta al final de una experiencia analítica. ¿Cómo se llama el texto donde ubica esta perspectiva?

Alumno: En el prefacio del 76.

C.Z.: En el prefacio. Me parece que acá está el antecedente de esa idea que cada vez se va a

ir radicalizando un poco más. Es decir, no sólo entonces cuestiona la relación de la filosofía a la verdad, sino fundamentalmente el riesgo de que un análisis entre demasiado en ese riesgoso amor a la verdad. Entiendo que este es el trasfondo de la importancia de esta distinción entre lo verdadero y lo real que por momentos parece sencilla, pero por momentos es muy difícil de establecer, no sólo teóricamente, sino en la práctica.

Bien, la invitación de hoy es pensar esto en términos clínicos, totalmente en el campo analítico, dejando a la filosofía un poco en paz (que puede tener sus problemas con la verdad pero me preocupan más los problemas que podamos tener nosotros con el uso de la verdad en una cura, con la noción de la verdad, etc.). Entonces me pregunto: ¿Cómo *contener al idealismo*? Hay que ver si el idealismo del que nos advierte Lacan es el mismo del que tenemos que estar advertidos hoy. Hay algo de ese énfasis de Lacan en apostar a lo real que tal vez hoy tiene el mismo valor pero para resguardarnos de otros riesgos, también idealistas. Me da esa impresión. Se los quería proponer como pregunta. Uno podría parafrasear esa frase, contrariarla, equivocarla un poco y decir: “Que la verdad esté de entrada insistente es lo que nos salva del nihilismo absoluto”. Señalo lo que percibo de un cierto análisis más actual que más bien puede caer en el otro extremo: de descalificar totalmente la verdad, de pensar que el asunto es lo real e ir directo a lo real y ya. Entonces me parece que si venimos haciendo un esfuerzo... Si Gabriel subrayó bastante

la prudencia con que Lacan trataba la cuestión del real mítico, era para encontrar el punto justo entre la verdad y lo real. No caer, en definitiva, en ninguno de los dos idealismos, porque irse al todo-real es tan idealista como irse al todo-verdad... Bue, se ve que el idealismo en definitiva es el “todo”... En fin, cómo ir encontrando en el análisis ese trabajo realmente doble: hacia lo real y hacia la verdad de manera conjunta, o dialéctica...

Pero entiendo que en la época del Seminario XVII estaba mucho más en juego esa tendencia a adormecerse con la verdad. Por eso me parece que Lacan hace, por ejemplo, estas referencias tan lindas, que en un análisis uno se siente tentado a beber la leche de la verdad, pero es tóxica (p.198). Ojo, a no engolosinarse demasiado con la verdad, porque puede ser tentadora pero vamos mal por ahí. Y advierte todo el tiempo (me parece importante partir de ese punto, que por lo menos a mí me fue quedando claro después de varias vueltas de lectura sobre el seminario): la verdad puede tener diversos rostros. “No hay *un* rostro de la verdad” es otra metáfora que utiliza; “Conviene siempre repartir la verdad en trozos”, es decir, parcializarla. De lo que verdaderamente nos advierte Lacan es del riesgo de tomar la verdad como un todo, como *La* verdad. Más que descartar la verdad, porque a mí me parece que el peligro para nuestra época, es creer que un análisis cursa meramente por cortes de sesión, descomposición, ir a lo real de manera abrupta, perdiendo de vista el trabajo arduo pero necesario que hay con los rostros de la verdad, con

las verdades o con los trozos de verdad que se van situando. No es el fin último pero es necesario el trayecto.

Entonces ahí me encontré con una expresión de Lacan que me sirvió para destrabar el problema. Él dice así: “Nada más traicionero que usar la verdad como instrumento.” Esto lo sitúa Lacan en la página 200. Me sirvió mucho en este sentido: el problema o el riesgo en cuestión es hacer de la verdad instrumento, que no es lo mismo que no tener en cuenta la verdad. Que no implica descalificar la noción de verdad en pos de *Lo Real*, sino que se abre esa pequeña brecha que es la que voy a tratar de trabajar hoy bastante: “hacer de la verdad instrumento”. Eso es lo traicionero, dice Lacan. ¿Por qué?

Pensaba en Dora, por ejemplo, el punto no es que no sea verdad que el señor K sea su objeto de amor; el problema es hacer de eso instrumento. Si Lacan cuestiona hábilmente la intervención freudiana en dirección de señalarle a su paciente que el asunto es que el Sr K es su objeto de amor, no es porque no lo sea, el problema es interpretar en esa dirección.

Por lo menos me parece que esta idea de Lacan lo permite delimitar mucho mejor. No es entonces de ningún modo descalificar la verdad que sería una pura mentira y lo real es lo único válido en la última parte de la enseñanza de Lacan. Hemos puesto el énfasis en la importancia de la verdad a nivel del mito, del saber mítico, de lo real mítico incluso. Pero todo el asunto es cómo nos las vemos

con la verdad, cómo nos arreglamos con la verdad, cómo hacemos o no de la verdad, instrumento. Ahí es donde Lacan pega el salto. El asunto es el uso de la verdad en la experiencia de un análisis.

Se podrían abrir esas preguntas: ¿Cómo restituir algo de la verdad en un análisis, pero ya no de un modo ingenuo? Lacan juega mucho con esas expresiones: que no se lo tome de manera ingenua, inocente. Por otra parte, tampoco se trata de echar por tierra la verdad, pero ¿cómo la restituimos, hasta dónde? ¿Cómo hacemos con la verdad pero para ir un poquito más allá de la verdad o las verdades que se van trabajando en un análisis? ¿Cómo delimitar el campo de la verdad, siempre un poco mentiroso, un poco espejismo del campo de lo real? Esa es un poco la idea.

Entonces, el primer grupo o la primera versión de lo real que pude delimitar la dejo del lado de las clases anteriores. Ubicaría la clase 6 a la clase 9 (que trabajó Gabriel) justamente en torno a lo que él situaba como el real mítico. Hoy no me voy a detener demasiado en ese recorrido, pero sí quería apoyarme un poco en un par de cosas. Allí subrayo las nociones con las que trabaja Lacan para pensar lo real: el padre real y la de la castración ya como un efecto del lenguaje, como significante incidiendo sobre el sexo. Me parece que son las dos vertientes que va recorriendo en estas clases y que sitúan ese padre real como imposible, como tope lógico a lo simbólico. Todo ese primer grupo de clases se dedica Lacan a delimitar lo real como imposible. Es algo que trabajamos con Gabriel bastante... En términos

freudianos, el lugar del padre que se restituye necesariamente como imaginario es justamente por la posición en la estructura de un imposible. El padre imaginario es el padre privador del goce, ese perturbador del goce, el fantasmático, el que Freud sitúa, por ejemplo, en el hombre de las ratas, en la nota 39, “recibe *el papel* del perturbador del goce autoerótico”.

En todo caso, ese es el padre con el que lidiamos en el análisis. Ahora, eso no quiere decir que es la única dimensión del padre, sino que en todo caso el modo en que hallamos algo de ese efecto estructural del padre real es en la versión imaginarizada del padre. El padre real queda excluido del análisis, mejor el manto de Noe.

Ese es el movimiento que llevó a estas clases que tomamos a partir de lo que planteaba Gabriel, a situar el valor del mito. Simplemente lo recuerdo. En la página 117, Lacan lo va a plantear así: “El mito es un enunciado de lo imposible”. Ahí donde hay un punto de imposibilidad, se viene a localizar un mito. Me parece realmente importante, ya sea el mito de *Tótem y Tabú* o el mito de Edipo, hay algo ahí que porta una verdad, una verdad mítica pero con todo su valor. Incluso Lacan lo va a decir: “Nada mejor para encarnar una verdad que el mito”. Es decir que el mito va muy de la mano con la verdad, con cierta posibilidad de decir una verdad a medias, una verdad ciertamente enigmática o parcial, que en todo caso remite a un imposible, porque si no, no habría mito (si supiéramos la posta no sería necesario recurrir al mito) y sin embargo está esa

dialéctica ineludible entre lo imposible del padre real que se recorta de lo mítico del padre.

Esa es la lógica por la que Miller ubica el título de la clase: *Del mito a la estructura*, del padre mítico a la estructura que incluye un punto de imposible. Es entonces la primera versión de lo real que aparece: lo imposible. Me parece que esto ya estaba bastante trabajado con Gabriel.

El paso que a mí me gustaría dar respecto de esta primera versión de lo real es el siguiente. Dos cosas me gustaría subrayar:

La primera es cómo va dando una cantidad de vueltas sobre la cuestión del padre real, el mito, etc., pero a mí me parece que a lo que va llegando Lacan o lo más importante de lo que se puede situar es la idea del padre real como “agente de la castración”. Es decir, cómo va deslizándose la cosa hacia la noción de agente. Yo por lo menos no me había dado cuenta de entrada de la importancia cada vez mayor que le va dando a este aspecto del padre real, a la noción de agente (aun cuando ya está dicho desde el Seminario 4). Miren, en la p.133 él se pregunta directamente si la noción de agente se superpone con la de acto. Me parece que ahí está toda la clave del asunto, o por lo menos lo que yo quisiera mostrar: ese movimiento sutil de lo imposible al acto. En términos de lo real. Porque él hace bastante hincapié en cómo la lengua francesa permite una cantidad de resonancias con la noción de “agente”. Entonces menciona diversos aspectos. Habla del actor, del accionista, del activista... Va versionando la noción de agente. Y finalmente, dice: o directamente “mi

agente”, mi agente de viajes, de seguros, etc... y va problematizando justamente ese aspecto paradójal entre agente y acto: “La función del padre real, por lo que a la castración se refiere, ¿procede entonces de la naturaleza del acto? Esto es precisamente lo que el término de agente nos permite poner en suspenso”. Entonces a mí me interesaba poner en tensión esas dos dimensiones. Justamente el agente no se superpone a acto. La noción de agente no es necesariamente quien actúa, sino más bien quien hace actuar, o en todo caso tomo la otra vía que él enfatiza, es el que *instrumentaliza*. Mi agente de viajes es el que *instrumentaliza* el viaje, pero finalmente viajo yo. En todo caso, la importancia del agente es dar el instrumento. Por eso hace hincapié en que la verdad como instrumento no va. Luego encuentro la palabra “instrumento” todo el tiempo en relación a la noción de agente. En todo caso, ese *padre que hace* es el padre imaginado: El padre que me prohíbe, mi papá que no me deja, mi papá que perturba mi goce autoerótico. Ese es el que hace. Esa no es la dimensión del padre real como agente de la castración. No sé si se ve la distinción.

Más bien, a lo que apunta Lacan es a despegar ese padre fantasmático (el que hace, el que haría, el que podría hacer si hacés tal o cual cosa...) de esta otra función, que es mucho más sutil y mucho más difícil de cernir, que no es el papá que hace, sino “pago para que haga”, es decir que es instrumento.

Esa distinción me parece sumamente rica para entender ese movimiento que estoy tratando de llevar: “de lo imposible al acto”. Porque no es tanto

entonces el padre que hace, sino el que permite, el que instrumentaliza, el que agencia, podemos decir. En ese sentido me parece que ese acento de lo que escribí como la primera versión de lo real era interesante retomarlos. El punto está ahí, en el *agente* de la castración.

Después, el otro aspecto que quería subrayar es tal vez un detalle de cómo lo plantea Lacan, pero a mí también me sirvió para situar esta cuestión del instrumento, que es que (él lo dice en la p.117): “En definitiva, el mito de Edipo tal como lo hizo funcionar Freud a los mitógrafos les da risa”. Dice algo así como que no es un uso a nivel de la exactitud o de la verdad. No se trata de eso. Me parecía importante ese punto, porque si bien puede dar risa en términos científicos o técnicos -si se quiere- en otro sentido, ese *como Freud lo hizo funcionar* para mí es una inmensidad. Cómo hizo funcionar esos mitos, con toda la prudencia que subrayamos y el valor del uso de los mitos, cómo lo hizo funcionar. Me parece que hay ahí un punto central. En definitiva, ¿qué permitió esa inmensidad que pudo producir Freud con el uso de los mitos, de verdades mentirosas? Creo que tiene que ver justamente con el “decir de Freud”. No tanto con el mito en tanto tal, sino que hubo algo ahí que permitió producir “discurso” a partir de ese uso específico de los mitos. En ese sentido, ya lo anticipó un poco ese camino de lo imposible al acto y al acto de decir en particular. Me parece que ese es un asunto central, cómo ahí se juega un decir que hace funcionar un mito o no, o incluso una

metáfora. Recuerdo hace poco una conversación del lunes del FARP que hubo en torno a la cuestión de la libertad, entre Gabriel (Lombardi) y Pablo (Muñoz), no sé si algunos estuvieron presentes. Pero era muy interesante, porque el asunto fue girando en torno a una metáfora “el margen de libertad”. Nos terminamos preguntando si una metáfora, muy extendida por cierto, era inútil o no. Eso es lo que recuerdo yo. Todo el asunto era saber si la expresión “margen de libertad” era una metáfora útil o inútil. A mí me parecía que era bien interesante, porque la metáfora puede ser sumamente útil o sumamente inútil de acuerdo simplemente al decir. No tanto de acuerdo al contenido de la metáfora en tanto tal o a la verdad del mito en tanto tal. El asunto es más bien el decir que involucra, de allí quién la dijo por primera vez (creo que decían que Diana Rabinovich...), cómo prosiguió usándose, qué nivel de discurso introdujo, qué debate introduce etc. Se ve que se pierde la especificidad de la metáfora. Bueno, todo el movimiento de Lacan va exactamente a ese punto con el mito: si hago instrumento de la verdad o no, cómo la hago funcionar, cómo manipulo, cómo uso... Va diciendo todas estas expresiones a lo largo de estas clases, que tienen que ver con el aspecto que permita moverse entre lo real y la verdad. Ni desechar la verdad como si no sirviera para nada ni creérsela toda, sino cómo ir manipulando estas dimensiones diferenciadas. Por eso, esa idea del mito como el enunciado de lo imposible que sitúa bien ahí el punto. El mito puede ser más o menos

verdadero pero lo que permite un efecto de real es el decir freudiano que avanza y hace discurso.

Bien. Entonces paso ahora la segunda versión de lo real que me interesaba subrayar. Ya no tan trabajado en las clases anteriores del seminario, sino en las clases que tomamos hoy: de la 11 a la 13, donde en la clase 11 en particular Lacan lo presenta de este modo: “Si hay oportunidad de captar algo de lo que se llama lo real, no es en otro lugar sino en la pizarra”. Es decir que nos lleva directamente a la cuestión de lo escrito. Hay ahí otro abordaje de cómo acercarse a lo real, que ya no es estrictamente... Yo me preguntaba por qué pega este salto. Así como al comienzo situábamos lo real como lo imposible, ese tope lógico de lo simbólico, el paso que da en esto que llamo la segunda versión de lo real, es más bien a *cómo accedemos a ese imposible*, cómo accedemos a algo de esa dimensión de lo real, incluso a cómo lo registramos, a cómo lo articulamos, cómo lo escribimos. Me parece que ese es el deslizamiento que va produciendo y la razón que justifica introducir sorpresivamente la cuestión de lo escrito. Es decir, ya no sólo es destacar el lugar de lo imposible en la estructura, sino qué hacemos con eso, cómo lo abordamos. Creo que esa es la pregunta que empuja un poco hacia esta segunda versión de lo real.

En ese sentido, me parece que él toma estas referencias, diversas, algunas bastante complejas, pero donde él va ubicando la verdad ya en términos de verdad formalizada y cómo hay un punto en que, en términos de verdad formalizada, siempre hay

algo indemostrable, hay una verdad indemostrable. En ese sentido puse en este segundo punto “lo imposible de demostrar”. Va llevando las cosas hacia ahí; no sólo lo imposible como tope lógico sino lo *imposible de demostrar*.

Entonces él dice algo así como: “hay un punto de imposible del cual sabemos por sus efectos” No se trata de tratar directamente en el análisis con ese real imposible. En todo caso, sabemos a través de sus efectos. Y él dice: “cuanto más lejos vayamos por sus efectos, un poco más vamos a saber de ese origen”, de ese efecto de lenguaje más bien perdido en algún punto... mítico. Me gustaba ese movimiento que se produce y directamente tomo una de las referencias que me parecen centrales, en la p.165, donde él va a decir cómo de lo que se puede escribir, de lo que se puede articular...:

“Si el psicoanálisis nos presenta el sexo y la muerte como algo que depende del saber mítico, es porque demuestra que de la captura del ser en el discurso no aparece articulación alguna que exprese la relación sexual.”

Es imposible de escribir, no hay un punto de mediación entre hombre y mujer, hay lo real como la no mediación de la relación sexual. Hay algo de esto que está introduciendo a partir de lo que se escribe. Prosigue: “En todo caso, existen algunos *media*, algunos elementos que yo llamo efecto real”. Es decir que se va deslizando de la “escritura” al “efecto real”, lo que uno puede ir ya trabajando de otro modo, me parece. La otra referencia interesante de por qué recurre a lo escrito la encuentro en la

p. 182, donde dice así: “Aquí he puesto letritas – se refiere a las letras de los cuatro discursos – [...] no quiero significarlas, sino autorizarlas.” Plantea esta distinción y dice que autorizarlas ya es más que escribirlas. Es decir, de nuevo el deslizamiento ahí es de la significación a lo escrito y de lo escrito a la autorización, que es un paso más que el registro escrito. Me parece que ahí nuevamente el movimiento es hacia el acto, hacia un punto de autorizarse respecto del real, más que tomarlo como imposible o incluso además de poder escribir hasta donde se pueda, sino más bien hay algo de la autorización en juego, que anticipa y que después voy a tomar en la tercer versión que marcaba.

Bueno, también me servía esto de la idea de escribir, de la escritura – porque uno a veces se enreda con lo real y la escritura, hasta qué punto...– Y acá me parece que en Lacan queda bastante claro que si se trata de escribir es porque se busca el efecto retroactivo de la escritura, es porque se busca el *registro* de lo real, no es porque la escritura en sí misma sea lo real, sino que hay algo de ese efecto retroactivo que permite la escritura que da la posibilidad de ir cerniendo algún efecto real.

Retomo acá algo que conversábamos la vez pasada a partir de la presentación de Matías y de la intervención de Ana María en torno a lo real y la realidad objetiva. Lacan lo toma, directamente él cuando presenta las cosas a partir de la pizarra, dice algo así como: “Bueno, me vienen a decir que lo importante es lo que pasa afuera, si se están pegando o no se están pegando... ‘Hay que pensar

eso y eso no tiene nada que ver con la pizarra” ¿no? Lo que sucede afuera, la realidad... Y él dice: “Ahí está el error”. Hay una insistencia de Lacan en que si queremos captar algo de lo real, hay que ir hacia lo que podamos escribir, hacia la pizarra, hacia lo escrito, y que es falso creer que no se vincula esa realidad con lo posible de escribirse.

Me parecía bien interesante esa dialéctica entre lo que pasa, lo que sucede, y lo que podemos manipular de eso, lo que podemos operar de eso, lo que podemos hacer pinza, tomar de eso. Él insiste en esa diferencia y apuesta más bien a esa dimensión, a cómo esas dimensiones van cabalgando ambas, creo yo, en un análisis. Evocaba, leyendo estas clases, una sorpresa que me llevé con una paciente la semana pasada, el lunes, y se ve que estaba con estas lecturas y se me mezclaron las cosas, como suele suceder. Es una paciente que yo veo hace año y medio, más o menos, alguien que realmente creo que el lunes pasado pasó a ser analizante, es decir, verdaderamente hubo un giro en su posición.

Lo que quiero subrayar es que fue el modo en que se abrió realmente para esta chica por primera vez una posición distinta, una mutación en relación a lo que venía sucediendo y que incluso hay cierta sorpresa de ella de cómo terminó apareciendo esto que prosiguió hacia ciertas cuestiones de las que nunca había hablado y que incluso se preguntó: “¿Cómo puede ser que nunca hablé de esto?” Cuando realmente era algo que le daba bastante sufrimiento, en lo que sucedía a nivel sexual, la penetración, etc... Y me parecía interesante para pensar esta cuestión,

de cómo algo del orden de la realidad, el fastidio del resultado electoral que padecieron muchos, entra de un modo muy particular, por supuesto, a partir del resto diurno, que es nuestro súper aliado para pensar los movimientos entre la realidad, lo real y lo que se va cerniendo en la palabra. Donde ya la cosa se transformó en otro discurso. En términos mucho más de goce, de lo que a ella se le recortaba como desconcertante y que al mismo tiempo fue interesante porque yo realmente no dije nada, ni siquiera interpreté el sueño, no hubo una intervención concreta... Realmente me parece que había algo de cierta disposición discursiva (tal como venimos pensando los discursos) que en todo caso está a la espera a que algo de eso advenga. Lo digo para retomar esta distinción del agente. En todo caso uno agencia que algo de eso se produzca. Me parece que, en ese sentido, se podía situar esta distinción entre el que hace y el agente. Algo de eso se termina produciendo entre lo que ya estaba dispuesto por los lugares y su autorización. Se autorizó a poder plantearse las cosas de otra manera y a meterse con algo de lo cual hasta el momento había optado por ignorar o por lo menos no pronunciar. Así que me parece que se puede pensar cómo no se va a lo imposible en tanto tal, pero sí se pueden producir ciertos efectos que digan de lo imposible, que indiquen algo de esa imposibilidad de la relación sexual, de esa no-mediación de la relación sexual, de cómo cada uno se va ubicando ahí.

Bueno, simplemente una frase que me gustó mucho también, en la p. 175, como para cerrar

este aspecto. Lacan dice: “No se trata de elidir lo imposible, sino de ser su agente”. Me gustó esa versión del *analista agente de lo imposible*, de cómo agenciar algo de esto, de cómo permitir instrumentalizarlo, cómo nos arreglamos para eso, para hacer instrumento de algo que se presente en ese sentido. Bueno, y da un paso más Lacan ahí, porque dice así (p.188): “Lo fastidioso es que para ubicarse en lo imposible es preciso haber cernido verdaderamente qué es imposible”. Ahí me parece que fuerza un poco más la cosa. Es decir, para podernos ubicar en esa posición que permita ubicarnos como agente de lo imposible, como en causa de algo de eso que permita el movimiento discursivo, que permita a estas letras moverse, estas insignificancias que se inscriben en determinados lugares, es preciso algo bastante difícil, que es haber cernido verdaderamente qué es imposible. Por supuesto ahí es el análisis propio la vía, esa idea de Lacan del pase de analizante a analista. Es decir que ese es el modo. Si bien es fastidioso, es a lo que hay que apuntar. Incluso dice que justamente, por ser fastidioso, muchas veces se confunde con la impotencia. Ese es el movimiento que produce, entre la impotencia y lo imposible. Lo que uno a veces experimenta como impotencia, puede ser un poco tramposo, puede ser una confusión. Incluso dice que él, en un arrebato lírico, dijo que la verdad era la hermanita querida de la impotencia, entonces ahí liga la verdad más bien con la impotencia. Entonces el analista debe ir empujando la cosa de la impotencia hacia la imposibilidad, cómo correr

un poco el eje ahí, con esta manipulación en todo caso, de la verdad y de lo real. Ese es un poco, me parece, el movimiento de esta segunda versión. Y da él varias vueltas. No me voy a detener en todas, pero me parece que lo central es esta idea de cómo en el análisis introducir algo de ese real, de la no relación sexual, ese es el meollo.

Me parece sumamente análogo a, por ejemplo, el Seminario XVIII, donde él plantea lo real como el límite impuesto al discurso cuando se trata de la relación sexual, es decir que me parece que esa línea se continua a partir de lo escrito y lo que va a ir a parar seguramente a las fórmulas de la sexuación; esa dimensión de lo imposible de inscribir en términos de la relación sexual.

Bien. Paso entonces al tercer eje o a la tercera versión de lo real, que me parece se puede precisar mejor entre la clase 11 y la clase 12, lo voy a ubicar a partir de cierta, yo lo nombraría así, cierta toma de posición de Lacan. Él en la clase 12 viene entonces subrayando esta cuestión de lo imposible de demostrar, ese movimiento que traté de subrayar hacia la autorización más bien y aclara, cuando empieza esta clase, que él viene hablando de lo real desde el inicio de su enseñanza en realidad. Ironiza un poco y dice que bueno, en algún momento largó la formulita de que lo real es lo imposible, que es en definitiva lo que venimos tratando de cernir y de subrayar. Pero advierte – y me parece que esto es una toma de posición de Lacan– que no hay que abusar de esa formulita, es decir no hay que abusar de la fórmula de que lo real es lo imposible. Me

parece genial en ese punto porque pienso que lo que se propone Lacan a partir de ahí, a partir de esa toma de posición de lo que en definitiva él mismo viene subrayando en las clases anteriores, es que ahí no... No sé cómo decirlo... No sólo no abusar, o yo lo retraduciría como no conformarnos también con esa formulita, es una invitación al analista a no abusar, en el sentido de no descansar demasiado en que lo real es lo imposible, por lo menos yo lo entendí en esa dirección. Es como si dijera: "No se duerman en esta formula, mi fórmula, que si se vuelve demasiado verdadera, sonamos". Entonces dice: bueno, me voy a dedicar a hacer algunas observaciones para que esto no sea tomado por cualquier inocente de cualquier manera. Y ahí retoma esa delimitación entre la verdad y lo real pero ya con esta advertencia, que en todo caso queda delimitada esta idea a partir del real mítico, a partir del escrito y de lo imposible de demostrar. Es decir, están delimitadas esas dos versiones de lo real como las trabajamos hoy, a partir de lo imposible, pero pienso que esa tercera dimensión, entonces, o esa tercera versión a la que le interesa a Lacan arribar, es ya más bien a una dimensión que tiene que ver con el acto y con el acto analítico en particular.

Por supuesto, esto lo abro como para conversar pero... ¿Cómo termina por articular, por anudar, la dimensión de lo imposible directamente a la dimensión del acto analítico? Creo que ese es el paso que quería subrayar hacia esa tercera versión o esa tercera dimensión de lo real, con esta especie de advertencia.

Miren cómo lo dice. Me parece bastante significativa la forma en que lo plantea. No tengo acá exactamente la página pero dice que para hacer estas observaciones quiere “articular de la manera más simple posible lo que está ocurriendo y las cosas que me atrevo a manipular hace un tiempo”, garantía de que el discurso se sostiene. No lo dice exactamente así pero me parece que el asunto nuevamente es ese: lo que está ocurriendo y lo que me atrevo a manipular. ¿Con qué? Con sus discursos, en este caso, con este instrumento, con estas pinzas, con esta palanca, expresiones que se van deslizando en la clase. Es decir que nuevamente es, no tanto lo que ocurre en la experiencia en tanto tal sino el uso que con estas pinzas hacemos de eso, la manipulación, la palanca, lo que se logra hacer con eso, y avanzar en pedazos de saber sobre eso.

Alumna: En lo que decías del afuera, lo que estaba pasando, lo que habría que escribir en la pizarra, sería como la lectura que se daría de ese afuera que está pasando como una lectura que se escribe de eso que pasa y no quedar en el fenómeno que está pasando.

C.Z.: Sí, eso en un sentido, seguramente.

C.Z.: La manipulación. También me parece lo interesante de pensar esos cuatro lugares del discurso, como lugares que, en todo caso, dan las condiciones, permiten ciertas condiciones discursivas para que algo de eso actúe. Por eso insistía en el lugar del agente, a que algo de eso efectivamente se toque, se produzca. En este ejemplo clínico insisto con eso. Más que subrayar

el golpe duro y la palmadita, alguna cosita, no fue más que cierta posición que estaba en condiciones para que la palabra produzca algún efecto, que se manipule de algún modo para que haya un cambio, un movimiento, o una mutación, incluso, que es la palabra al final.

¿Cuál es ahí la referencia plenamente en esta dimensión de acto que quería subrayar? Es “Análisis terminable e interminable” donde además de recordar nuevamente las referencias a la verdad y al engaño, a esta idea de Freud de que la situación analítica cursa en el terreno de la verdad dejando excluido el engaño y las falsas apariencias, recuerda esa referencia Lacan ya desde una cierta perspectiva para nada ingenua y de cómo, en todo caso, la verdad no tiene un solo rostro, como decíamos al comienzo, que la verdad puede tener el rostro del amor y también el rostro de la muerte y de la repetición y más bien de lo que obtura, lo pulsional mortífero etc. Y la segunda referencia, de “Análisis terminable e interminable”, que me pareció interesante, es estas tres profesiones imposibles, las tres nombradas por Freud que más o menos hacen sintonía con sus discursos: gobernar, educar y analizar, y que si las nombra como profesiones las nombra entre comillas y más bien en la página 187, subrayo el deslizamiento, que él dice “Más que profesiones imposibles subrayo que son operaciones imposibles”, él produce ese deslizamiento. Me preguntaba cuál era la importancia de distinguir profesiones de operaciones y pienso que tiene que ver con esta dimensión del acto que a él le interesa

marcar, que no es tanto el ejercicio en tanto tal, no es la profesión en tanto tal, si no que es articular lo que de operación, lo que de acto, involucra un imposible, involucra un punto absolutamente paradójal, que lo trabaja Lacan en distintas clases, por ejemplo en la última clase del Seminario XVI, “Las paradojas del acto analítico”. La fui a revisar de nuevo y está buenísima esa clase donde él introduce de lleno la paradoja del analista que ha llegado al final del análisis, ha visto adónde conduce el análisis y sin embargo sostiene ese acto.

Es así como vuelve entonces a Freud, al “Análisis terminable e interminable” en la página 186. Voy a leer mínimamente las últimas referencias al campo del acto, de la autorización y finalmente, más bien, de lo azaroso, de lo que surge, lo que se efectúa por oportunidad. Me parece que ahí es donde se retoma la distinción de real y verdad que ubicábamos al comienzo, pero ya desde la perspectiva de cierta dimensión de la contingencia, de un abordaje de lo real por la vía de lo contingente, aunque no lo nombre aun exactamente así. Después de decir humorísticamente que obviamente uno no se va a enloquecer con la primera verdad que uno encuentre en el análisis... Hay que dejar que eso corra, que vaya dando sus vueltas, sus laberintos, pero dice: “Tal vez haya un real del todo ingenuo que se hace pasar por la verdad. La verdad es algo que se experimenta, lo que no quiere decir en absoluto, sin embargo, que ella conozca algo más de lo real, sobre todo si hablamos de conocer y si se recuerdan las características que tiene lo

que yo indico acerca de lo real”, “lo imposible de demostrar” dice renglón siguiente. Es el parrafito con el cual inicié la propuesta, de cómo ubicar la delimitación de estas dos dimensiones de lo real y de la verdad, pero en este sentido. Es decir que es a través de la verdad o de los rostros de la verdad o de los trozos de verdad que se puede ir “conociendo”, “sabiendo” algo más de lo real, digámoslo así, algo más de eso estructuralmente imposible de escribir. Cómo la verdad se recorta de lo real.

En la página siguiente continúa esta idea y lo dice así: “Las locuras sólo se definen en lo real, porque cuando las abordamos únicamente se pueden articular como imposibles”. De nuevo hay que captar esa distinción entre lo real en tanto tal y en todo caso el abordaje, lo que se puede cernir de lo real, lo que se puede abordar, lo que se puede articular y ahí nos quedamos con esa formulita, ¿es lo imposible? Es un poco insuficiente, pero bueno, es parte del asunto. Y entonces agrega, da ahí el siguiente paso que es el que promuevo con la tercera versión de lo real. Dice:

“Está claro que su plena articulación como imposible es precisamente lo que ofrece el riesgo. Nos hace entrever la oportunidad de que su real, si puede decirse así, fulgure”.

Ese es el movimiento que quería subrayar, es lo imposible mismo lo que entrega la oportunidad, lo que permite. No lo asegura; entrega esa oportunidad, ofrece ese riesgo. Hay un punto ahí que está claro que no está para nada garantizado, no va de suyo que eso fulgure, que algo de lo real

fulgure, puede suceder o no. Y unos párrafitos después dice: “Indico solamente cómo el análisis nos pone en situación de recibir por el azar de los encuentros cierto número de cosas que pueden parecer esclarecedoras”. Me gustó esa expresión, “nos pone en situación de recibir”, no se trata de ir a buscarlo voluntariamente, sino más bien me parece es ese el buen uso de los discursos, de las letritas o de las insignificancias, es decir, es ubicarse en determinada posición. Basta con eso para que estemos en condiciones de recibir algún encuentro fecundo, algún efecto fecundo. Me parece que ese es el movimiento que va de estas dos primeras versiones a la tercera versión de lo real.

Concluyo esta serie con este otro párrafo, p.188, que dice:

“No estaría nada mal que el análisis les permitiera ver de qué depende la imposibilidad, es decir, lo que hace obstáculo para abordar, para que se pueda cernir lo único que tal vez podría introducir en último término una mutación, a saber, lo real desnudo, no la verdad”

Entonces me parece que ahí confluyen, entiendo yo, esa apuesta del psicoanálisis respecto de lo real desnudo, a alguna mutación, una cierta dimensión de cambio, de un giro. Me parece que ese es un poco el punto adonde lleva las cosas Lacan. Está esta frase que recordaba Matías la vez pasada: “Entre nosotros y lo real está la verdad”, y me parece que justamente cómo salir de ese atolladero, entre lo real y la verdad, cómo salir de ese problema que tenemos de encontrarnos con la verdad, con las verdades, sin

desdeñarlas y al mismo tiempo advertidos de que ese no es el fin último del análisis. Cómo vérnosla: me parece que ahí está el valor de llevar la cuestión de lo real imposible hacia la dimensión del acto.

Entonces bueno, doy simplemente un pasito más para abrir a la conversación, que es lo que quisiera. Si retomamos lo que planteaba al inicio respecto de nuestro trípode del “decir”, el “discurso” y el “lazo social”, entiendo yo que hay ahí en ese trípode especialmente en la noción de *decir* una clave interesante para pensar este asunto. Revisaba *El Atolondradicho*, donde justamente si Lacan subraya algo en relación al decir es que el decir no puede traducirse jamás en términos de verdad. Entonces me parecía que había algo ahí bien interesante, que es lo que trataba de subrayar con Freud, que es en definitiva el *decir de Freud* lo que permite fundar un discurso y permite efectivamente que el discurso analítico se sostenga, es restituir algo de ese decir, decir que es intraducible en términos de verdad, que es otro registro, no pasa por ahí, no puede entenderse un decir como verdadero o no verdadero. Un decir existe o no existe, un decir se infiere de los dichos, de los actos, de los gestos, pero no se puede traducir en términos de verdad, por eso me parece que es una dimensión bien interesante (y al mismo tiempo muy endemoniada...). Es, también, muy difícil de conceptualizar porque es más que resistente al discurso universitario, es difícil de atraparla, de conceptualizarla; pero, pienso que, al mismo tiempo, aunque sea difícil es determinante esa idea de Lacan *del decir del analista, del decir del*

análisis. Eso imposible de calificar como verdadero o falso y al mismo tiempo determinante para que un análisis sea posible desde su inicio a su fin.

Alumna: Se me armó un lío ahí Carolina. La relación del decir y el significante, ¿entonces no tendría relación con el significante?

C.Z.: Sí, claro que la tiene. Pienso que la idea de Lacan del decir y del decir como acto es impensable por fuera del significante, justamente no es un hacer motriz, sino que la referencia es el significante, pero es hacia un significante que hace cuerpo, es un significante que toca el cuerpo, que involucra el cuerpo del analista; incluso, me parece que así lo toma en el Seminario XIX en distintos momentos, es justamente “el decir” una noción que intenta pinzar el significante y el cuerpo, no es un significante en el sentido de la cadena significante pura sino más bien un significante que toca el cuerpo y que produce una mutación en términos de sujeto. Así que, sin duda la referencia es al significante. Pienso que sí.

En la otra referencia de *El Atolondradicho*, p.500, que me parecía interesante para este asunto, él dice así, le da un lugar concreto al decir: “Un analista verdadero no propondría sino hacer que este decir, hasta que algo mejor lo pruebe, ocupe el lugar de lo real”. Me parecía que ahí había una indicación muy precisa de cómo obviamente el decir no es lo real, pero que hay algo de esa manipulación, de esa pinza, de ese rulo, que no es falsa apariencia, más bien es una posición en la cual uno adviene luego de un análisis, es poder situar algo de ese decir en el

lugar de lo real, es nuevamente permitir que algo de ese real entre, entre en otro movimiento, entre en otro discurso, ya no es la realidad de lo que sucede afuera o la verdad científica de tal o cual mito o contenido o metáfora, etc. Sino, más bien, ese lugar preciso: el decir en el lugar de lo real. Me parece que eso tiene enormes consecuencias clínicas, por eso yo recordaba en el flyer esa referencia del Seminario XIX donde Lacan conjuga estas nociones: decir, discurso y lazo social. En la pág. 225, dice:

“Lo dicho no está en ninguna otra parte que en lo que se escucha, eso es la palabra. El decir es otra cosa, es otro plano, es el discurso. Está formado por relaciones que los mantienen a todos ustedes juntos, con personas que no son forzosamente las que están aquí. Eso es lo que denominamos relación, *religio*, lazo social”

Ahí están las tres dimensiones del discurso, el lazo social y el decir, que me parecía bien interesante en términos no solo del analista en el consultorio, sino también del analista en términos más amplios del lazo, o sea, del lazo social de a dos que es el análisis, pero también el lazo social ampliado. Hay algo del decir que es lo que permite el sostenimiento del discurso y que es lo que permite producir y entablar un lazo social.

Hay algo del decir del análisis que necesariamente tiene que estar en ese trípode en plena conexión con el discurso. En ese trípode es el decir, pero es el discurso también, lo que permite que algo del lazo vaya calibrando ese decir que no es estático ni abstracto. El decir que habita en un cierto campo

discursivo de Formación, por ejemplo, está en condiciones de ir calibrándose. Se van produciendo efectos en ese decir, a través del alza social uno se va ubicando de tal o cual manera como analista, le va dando las vueltas necesarias, uno no nace analista... Me parecía muy interesante ese punto, cómo el decir se calibra no en la soledad del analista sino en las condiciones de posibilidad que abren los lazos... De allí el valor de una Escuela de analistas. El decir del analista se va ajustando, modificando, inventando tal vez... cada uno se las va arreglando con sus propias versiones, pero seguramente está en mejores condiciones si su decir habita un cierto campo discursivo que aporta tiempo, vínculos etc.

Justo hoy hablábamos con Diana en otro espacio de los modos o de las versiones singulares de enunciar la regla fundamental. Hoy surgió una bastante divertida... pero en todo caso cómo el decir no es solitario, hay algo de ir a ese decir freudiano que nos permite a nosotros no sólo establecer un lazo social institucional sino que eso está totalmente en relación con el acto analítico. Bueno, hasta acá, así podemos charlar un rato.

Marcelo Mazzuca: Me gustó mucho el recorrido y pensaba en relación a lo que comunicabas sobre el significante y sobre el hecho... Uno puede ser sin la apoyatura en el significante, eso ya está en el Seminario XV. Pero lo que me parecía interesante, incluso porque brilla por su ausencia, se ve que en el tramo final del Seminario, es la referencia al goce. Me parece que es lo que queda un poco más claro. Porque Lacan insiste en esa fórmula de que

el significante amo, por remitirse hacia los medios del goce, dice así, es decir hacia el Otro o hacia el saber, induce y determina la castración. No estaba el término pero de todos modos me parece que Caro decía que hay algo en ese decir que además toca el cuerpo, y no sólo el cuerpo... Y pensaba que tal vez esa sea una razón por la cual después Lacan se ve obligado a retomar la importancia de la referencia a lo real, ya más en definiciones o aproximaciones que tienen en cuenta el goce, el goce de la vida, después del Seminario XIX. Pero trataba de hacer ese esfuerzo, como para ver dónde de todos modos, de esa referencia inicial fuerte del Seminario XVI y el XVII, que era la idea de la relación no sólo del saber con el goce sino la relación del significante con el goce, la relación primaria del significante con el goce.

Me parecía súper interesante lo que traes como caso, la casuística de lo que querés exponer. Porque están esas dos versiones, la de la relación sexual, con lo que iría al lugar del goce sexual en el ejemplo, como la palmadita, lo que molesta, lo que irrita un poco, se arma fantasmáticamente un poco así también el latiguillo del que habla. Lacan en otras clases, tira a otro por el balcón, está el goce sexual me parece de alguna manera alcanzado. Y al mismo tiempo, me parece muy interesante que está, supongo que algo del goce escópico, creo que no lo terminas de decir pero creo que era como tu idea traer algo de ese ejemplo súper interesante del sueño y cómo aparece en esa especie de semblante o apariencia-de, pero de las flores, el analista en algún

lugar también está ahí, supongo que además algo de esa instrumentación del diván que no es solamente el diván, una cierta disposición discursiva, para favorecer el encuentro con alguna mirada un poquito inquietante, le ayudó un poco...

Por eso te iba a preguntar algo de la cuestión del instrumento. Pero me parecía súper interesante cómo planteabas que en definitiva hay una cierta disposición y un artificio. De hecho me parece que claramente lo que va leyendo Caro en todo ese tramo final, a mí me hace entender un poco más de por qué en el Seminario siguiente pone sobre el centro de la cuestión la noción de semblante y esa pregunta, pregunta un poco provocativa, con intención, que hace Lacan; de un discurso que no sea del semblante o de la apariencia, como una aspiración también un poco en el borde. Digo en el borde porque en definitiva me parece que lo más interesante con que yo me quedo es eso que creo que también va en el Seminario XIX, que es cómo algo del padre, que efectivamente es agente de la castración porque agencia algo que en realidad sucede al nivel del significante y el goce, la relación del significante con el goce, como el padre, especialmente el padre traumático está en el lugar del psicoanalista.

C.Z.: Sí, está esa referencia.

M.M.: Me parece que también explica, no sé, a mí me queda mucho más claro con la lectura que hacés.

Alumna: Bueno, a mí me ordenaste este Seminario. El mito, lo escrito y el acto, que lo tenía todo en una mezcla, te agradezco porque me dio un ordenamiento y me dio como momentos del

Seminario, me vino bárbaro esto que hiciste, que armaste, este escrito.

C.Z.: Bárbaro. Bueno, buenísimo.

Gabriel Lombardi: Buenísimo el recorrido, los tres momentos, es súper interesante haber aislado y distinguido. Quisiera por un lado volver sobre lo que se planteó del significante, que el significante y del decir, el significante y el acto, incluso el significante y el goce. Recién encontré un lugar donde Lacan dice en la clase “La impotencia de la verdad”.

C.Z.: ¿Tenés la página?

No, porque es la versión en francés, pero es el comienzo del punto cuarto, en el tercer o cuarto párrafo, quinto párrafo. Dice: “Eso de lo que goza la ostra o el castor nadie sabrá jamás, puesto que a falta de significante no habría ahí distancia entre el goce y el cuerpo”. O sea que el significante por sí solo introduce esa discontinuidad.

C.Z.: La hendidura entre el significante...

G.L.: Claro. A la que Lacan llama *castración* en el Seminario XIV. Por otro lado el significante aparece en la definición misma de acto de Lacan, en el Seminario XIV, cuando dice que el acto es un significante, un significante que se repite y que por ese efecto de repetición verdadera, ligada más adelante, por ese efecto de repetición transforma al sujeto, modifica al sujeto, el sujeto sale alterado, y por eso queda marcado por el desconocimiento inevitable. Y por otro lado está la insistencia en estos Seminarios de que el discurso se hace con efectos de significante. Es la misma materia de la que Lacan no se desprende jamás.

Volviendo a los usos del significante, vieron que hay toda una tendencia ahora a despreciar la metáfora, como que la metáfora ya no es tan importante, que en Lacan ha habido otros modelos, otra posición, etc. Sin embargo acá hay una relectura de la metáfora en el último, cuando habla del revés de la vida contemporánea de Balzac, que en realidad es un error, que también señala Miller al final porque yo no conseguí el librito, es una novela no muy conocida de las quinientas que escribió Balzac, que se llama *El revés de la historia contemporánea*.

C.Z.: No de la vida, sino de la historia.

G.L.: *De la historia contemporánea*. Pero además Lacan acá dice que cuando él hablaba en el Seminario III con el ejemplo de *Athalie* para hablar del capitonado y de la metáfora paterna. *Athalie* es una obra de Racine donde en el primer capítulo hay algo que le pasa a un personaje en relación a otro, que después en el encuentro en relación con ese otro sale transformado, sale como cosido, sale como con fe, que todos sus temores se transforman en el temor de Dios que es una suerte de coraje, dice Lacan en el Seminario III. Habla sobre el valor que puede tener la costura metafórica y dice que los puntos de capitón eran significantes amo, significantes Uno. Y que bueno, estaría bueno leer *El revés de la vida contemporánea* o *de la historia contemporánea* para discernir allí que todo se vuelve legible, porque se necesita eso para condicionar la legibilidad. Cosa que uno no encuentra en Joyce y por eso era ilegible. Se necesita algún significante amo, alguna metáfora, para producir un efecto

de legibilidad. Él propone en el siguiente trabajo práctico que vayan a leer el texto de Balzac para encontrar allí los significantes que posibilitan la legibilidad, los S1.

C.Z.: Y advierte que es aburrida.

G.L.: Yo pensé que estaría bueno, no sé si para la próxima clase porque no vamos a tener tiempo, pero para leer para el verano como trabajo práctico, encontrar los S1 que posibilitan la legibilidad en Balzac y en marzo o abril lo discutimos. Vale la pena perder el tiempo. Es aburrida pero no tanto. O sea que hay algún significante por ahí que corta de una manera diferente.

C.Z.: Pero además, claro, la metáfora (o el mito) me parece que en el mismo sentido, tiene un valor tremendo. Todo el asunto es cómo se instrumentaliza, cómo se utiliza, me parece.

G.L.: Sí, porque si uno toma la línea recién señalada por Marcelo, si hay significantes que producen ese efecto de castración, condiciona, posibilita la legibilidad, la incorporación, el hecho de que haya cuerpo un poco separado del goce, que se pueda trabajar con ramilletes que pinchan y eventualmente cortan.

G.L.: Podemos actuar sin tanto riesgo, por donde intervenir.

C.Z.: Pienso que sí. Él directamente dice que el efecto real es... ¿Ya es hora? El efecto real es...

G.L.: ¡El corte! (Risas)

C.Z.: Bueno. Ya está. Seguimos la próxima.

ÍNDICE

<u>Nota Introductoria.....</u>	<u>5</u>
<u>Genealogía del concepto de discurso</u>	<u>9</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>Discurso y lazo social</u>	<u>36</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>Lo que no se supera, lo que no se transgrede, lo que no se termina de caer como referencia</u>	<u>74</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>El saber al banquillo</u>	<u>103</u>
<u><i>Carolina Zaffore</i></u>	
<u>Discurso, saber y verdad.....</u>	<u>141</u>
<u><i>Cristina Toro</i></u>	
<u>Uso de los discursos</u>	<u>168</u>
<u><i>Marcelo Mazzuca</i></u>	
<u>El rodeo del saber y la ronda de los discursos ...</u>	<u>204</u>
<u><i>Marcelo Mazzuca</i></u>	

<u>El lugar de la verdad en psicoanálisis: escondida pero no no-ausente</u>	<u>237</u>
<u><i>Cristina Toro</i></u>	
<u>El goce enmascarado</u>	<u>263</u>
<u><i>Cristina Toro</i></u>	
<u>El extremo ciudadano de Lacan (y Freud) respecto de lo real mítico</u>	<u>288</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>La verdad permite decir todo</u>	<u>314</u>
<u><i>Gabriel Lombardi</i></u>	
<u>Profesión de lo imposible</u>	<u>343</u>
<u><i>Matías Laje</i></u>	
<u>Lo real, antinomia de la verdad.....</u>	<u>366</u>
<u><i>Carolina Zaffore</i></u>	

FARP

CC

Colegio Clínico
del Río de la Plata

FARP

Foro Analítico
del Río de la Plata

EPFCL

Escuela de Psicoanálisis
de los Foros del Campo
Lacaniano