



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología y Educación

Puntualizaciones sobre el pasaje de los síntomas al sinthome.
Una breve incursión por la enseñanza de Jacques Lacan

Tesis

Que como parte de los requisitos para
obtener el Grado de

Maestro en Psicología Clínica

Presenta

Lic. Efraín Ayala López

Dirigido por:

Dr. Fernando Manuel López España Méndez

Centro Universitario, Querétaro., septiembre de 2024.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología y Educación
Maestría en Psicología Clínica

Puntualizaciones sobre el pasaje de los síntomas al sinthome. Una breve incursión por la enseñanza de Jacques Lacan

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Psicología Clínica

Presenta

Lic. Efraín Ayala López

Dirigido por:

Dr. Fernando Manuel López España Méndez

Dr. Fernando Manuel López España Méndez

Presidente

Dr. Carlos Alberto García Calderón

Secretario

Dra. Araceli Gómez García

Vocal

Mtro. Isaí Soto García

Suplente

Mtro. Germán Rodríguez Sánchez

Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Septiembre, 2024.
México

DEDICATORIA

A la memoria de mi abuelita:

María Guadalupe Estela Blanca Fraga Tovar†

A la memoria de quien fue mi profesor y, posteriormente, mi analista:

Raúl Morales Carrasco†

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Fernando Manuel López España Méndez, por el voto de confianza en mi escritura. Asimismo, porque su orientación ética, clínica y política ha trazado, en mi formación, un camino a seguir. Y finalmente, porque su libro *Clínica y Psicoanálisis* fue un aliciente en el desarrollo de esta tesis.

A la Dra. Araceli Gómez García, por confiar en mí, leer mi escritura, alentarme a seguir adelante y brindarme apoyo y dirección de principio a fin en el proceso de titulación. Pero, además, porque sus invaluable clases de Psicopatología me incentivaron a desarrollar la temática de esta tesis, así como su ejemplo me motivó a persistir hasta llegar a la meta. Mil gracias por el tiempo, dedicación y esfuerzos invertidos en este trabajo.

Al Dr. Carlos Alberto García Calderón, por su amable acompañamiento y sus valiosas enseñanzas, las cuales se convirtieron en una aventura que disfruté: comenzando por la fenomenología trascendental en Husserl y concluyendo con la escritura en Jacques Derrida, pasando por la letra en Jacques Lacan y las precisiones de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacone-Labarthe, no sin Freud y con una buena taza de café. Sin lugar a dudas, su estilo permea en mi ejercicio como docente.

Al Mtro. Isaí Soto García, por tu siempre cálida y franca amistad, además de las fascinantes y retadoras clases sobre Jacques Lacan, Joan Copjec y Alenka Zupančič.

Al Mtro. Germán Rodríguez Sánchez, por las agudas clases alrededor del “*Entwurf...*” y los escritos metapsicológicos.

Al Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez, cuya vocación y conocimiento admiro y respeto profundamente.

Al Dr. Mauricio Ávila Barba, por mostrarme otra perspectiva de análisis, crítica y reflexión filosófica.

A la Línea de Trabajo Teórico-Clínico con las Psicosis de la Maestría en Psicología Clínica, especialmente los seminarios que generosamente nos impartieron los psicoanalistas de la NELcf-México y la AMP: Marcela Almanza, Alba Alfaro y Aliana Santana.

A mis colegas, cuyas inclinaciones teórico-metodológicas han sumado a mi formación en el ámbito de la psicología clínica y el psicoanálisis, principalmente a María Concepción González, Alejandro Gutiérrez, Max Krugman y Aurea Montoya.

A mi mamá, quien se encargó de proveerme de lo necesario para continuar con mis estudios de posgrado. ¡Este logro también es tuyo!

Al apoyo de mis tíos y primos, pues de diversas formas han contribuido a mi carrera.

A mis verdaderos maestros, mis pacientes, por su confianza puesta en mi escucha.

A mis alumnos/as, quienes me impulsan a dar lo mejor de mí día con día.

A la Psic. Virginia Escoto García, puesto que, sin haberme conocido, me abrió las puertas de CAEPSI, ofreciéndome su respaldo.

A la Mtra. Paulina Pereda Gutiérrez, así como a la psicoanalista Violeta Conde Alonso, quienes me dieron las facilidades para publicar mis escritos.

A la revista *Significantes. Arte, cultura y psicoanálisis* de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, junto a su Equipo Editorial y Comité Asesor Académico, especialmente a Natividad Marón, por su constante disposición y amabilidad.

A la Sección Clínica de Madrid (*Nucep*), específicamente a los psicoanalistas Ana Ruth Najles, Araceli Fuentes, Rosa López y Santiago Castellanos, por enriquecer mi formación psicoanalítica.

Al psicoanalista Laurent Dupont, cuyos seminarios despejaron muchas dudas y, asimismo, incentivaron mi interés por la causa freudiana y la Orientación Lacaniana.

Finalmente, a Dios, por su gracia manifiesta en mi vida.

ÍNDICE

DEDICATORIA	i
AGRADECIMIENTOS	ii
RESUMEN	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUCCIÓN	1
1. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTATUTO ÉTICO DEL SÍNTOMA.....	7
1.1. Una introducción a la dimensión ética del sujeto.....	7
1.2. La reivindicación ética del método psicoanalítico	22
1.3. El anudamiento de la ética	42
1.4. A manera de antecedentes: el pasaje de la esfera a la elipse (la revolución kepleriana).....	48
1.5. A manera de hipótesis: el síntoma como suplencia.....	62
1.6. Dos éticas respecto al síntoma y sus incidencias político-clínicas.....	82
CAPÍTULO 2. JUSTIFICACIÓN Y ORIENTACIÓN DEL TRABAJO	118
2.1. ¿Qué es la Orientación Lacaniana?	118
2.2. ¿Por qué la Orientación Lacaniana?.....	119
2.3. El aparato del síntoma	123
2.4. ¿Cómo se constituye un síntoma en psicoanálisis?	128
CAPÍTULO 3. EL SÍNTOMA EN EL INCONSCIENTE SIMBÓLICO-TRANSFERENCIAL... ..	142
3.1. Construcciones previas: un retorno al síntoma freudiano	142
3.2. La articulación significativa y la verdad no-toda	155
CAPÍTULO 4. EL SÍNTOMA EN EL INCONSCIENTE REAL.....	168
4.1. La orientación hacia lo real	168
4.2. <i>Lalengua</i>	170
4.3. El uso lógico del <i>sinthome</i>	178
4.4. El <i>sinthome</i> y el uno-solo	191
4.5. La identidad <i>sinthomál</i>	195
CONCLUSIONES.....	198
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Toros del sujeto y el Otro entrelazados.....	15
Figura 2. La estructura del campo psicoanalítico representada en el nudo borromeo.....	47
Figura 3. Amor, deseo y goce en el nudo borromeo.....	82
Figura 4. Esquema de Schejtman: <i>Verba, Lectio, Scripta</i> (2013)	107
Figura 5. Lectura del Esquema <i>Lambda</i> (1955)	153
Figura 6. El nudo borromeo (1973)	182
Figura 7. Anudamiento de RSI por el <i>sinthome</i> (1975).....	183
Figura 8. El nudo mal hecho (1975).....	186
Figura 9. El ego corrector (1975).....	187
Figura 10. El redondel de cuerda (1973).....	191

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Biblia de Lutero, <i>Universo geocéntrico</i> (1545).....	53
Imagen 2. Andreas Cellarius, <i>Harmonia Macrocosmica</i> (1708).....	54
Imagen 3. Movimiento elíptico según el modelo kepleriano.....	56
Imagen 4. Representación gráfica de las Leyes de Kepler.....	56
Imagen 5. Adam Pekalski, <i>Banda de Möbius</i> (2007).....	59
Imagen 6. John William Waterhouse, <i>Las Danaides</i> (1903).....	93
Imagen 7. Anonym, <i>Statue of the god Janus</i>	123

RESUMEN

La presente tesis tiene por objetivo recuperar las formulaciones más importantes respecto al síntoma en los comienzos de la enseñanza de Lacan, distribuidas a lo largo de sus primeros diez seminarios. Para, después, abordar el pasaje de los síntomas al *sinthome*, cuyas reformulaciones se despliegan en sus ulteriores seminarios; siendo retomadas, tras su fallecimiento, por la Orientación Lacaniana a fin de establecer una continuidad que nos permita ubicar la teoría y la práctica del psicoanálisis en el siglo XXI. Dicha situación nos lleva a seguir las ilaciones de Miller en el marco referencial no sólo de la última, sino de la ultimísima enseñanza de Lacan. Asimismo, este recorrido implica precisar algunas cuestiones sobre el método psicoanalítico y la ética en psicoanálisis, puesto que no podemos abordar los conceptos de “síntoma” y “*sinthome*” sin tener nociones de sus abordajes teórico-metodológicos, así como de los principios rectores que los habilitan en el campo de la clínica.

(Palabras clave: Psicoanálisis, Clínica, Síntoma, *Sinthome* y Orientación Lacaniana)

ABSTRACT

The present thesis aims to recover the most important formulations regarding the symptom at the beginning of Lacan's teaching, distributed throughout his first ten seminars. Then, to approach the passage from the symptoms to the *sinthome*, whose re-formulations are deployed in his later seminars; being taken up again, after his death, by the Lacanian Orientation in order to establish a continuity that allows us to locate the theory and practice of psychoanalysis in the 21st century. This situation leads us to follow Miller's elucidations in the referential framework not only of Lacan's latest, but also of his very very last teaching. This journey implies specifying some questions about the psychoanalytic method and ethics in psychoanalysis, since we cannot approach the concepts of "symptom" and "*sinthome*" without having notions of their theoretical-methodological approaches, as well as of the guiding principles that enable them in the clinical field.

(Keywords: Psychoanalysis, Clinic, Symptom, *Sinthome* and Lacanian Orientation)

INTRODUCCIÓN

El sinthome es respuesta de la existencia de lo Uno del goce que es el sujeto, imposible de transformar, de variar, pero que sin embargo permite trayectos de satisfacción en la certeza de que hablamos solos. Llegar hasta aquí es haber podido resolver nuestro asunto con el Otro, vaciarlo de su consistencia, y alcanzar a percibir que la única causalidad que rige nuestra existencia es la de la contingencia, la del encuentro y su imposible. Hacer del azar destino, sin sentido trágico, en el fuera de sentido delirante, abre a un sentimiento de vida que lejos de rechazar que hay de lo real, lo admite

(Dassen, 2013, p. 28-29).

“Las casualidades nos empujan a diestra y siniestra, y con ellas construimos nuestro destino, porque somos nosotros quienes lo trenzamos como tal”

(Lacan, 2014/1975-1976, p. 160).

“Y así dejé de temer al futuro, porque todo futuro posible era mejor que mi pasado. Y dejaron de asustarme las incógnitas, porque encontré en ellas la belleza de lo desconocido, de lo sorpresivo, del destino”

(Stones, 2018, p. 30).

La enseñanza del célebre psiquiatra y psicoanalista francés Jacques Lacan, similar a sus cigarrillos, resulta torcida, enredosa, es un laberinto tanto para el novel que se acerca por primera vez como para el asiduo lector de antaño. Sin embargo, lo enmarañado de su transmisión no carece de motivos, puesto que él se dirigía a un público en específico: aquellos dispuestos a renunciar a la posición pasiva del oyente para hacer, de la oralidad del texto, un trabajo.

Afortunadamente, hoy en día la «Escuela Una»¹ apuesta por el establecimiento de lazos que, bajo la denominada “*transferencia de trabajo*” (Lacan, 2018/1971, p. 254), convierten la fijeza de la textualidad en una acción viva que permea dentro y fuera de ella. Por ende, la transmisión del deseo de saber de los psicoanalistas de la Escuela, materializada en congresos, jornadas clínicas, cárteles, testimonios de pase, talleres, cursos, seminarios, publicaciones, etc., orientan nuestro quehacer teórico-metodológico y ético, pero no para adoptar lo dicho en términos de adoctrinamiento, sino como un punto de partida para alcanzar a decir lo propio. Desde esta perspectiva, se trata de hacerse cargo de aquello que discurre por la Escuela y que produce resonancias singulares en cada uno de sus miembros y adherentes.

Por lo anterior, en la presente tesis nos ocuparemos de abordar una resonancia que surgió después de haber leído una conferencia dictada en Buenos Aires por Jacques-Alain Miller en el año 2008.

Casi al finalizar dicha conferencia, Miller evocó una cita de Borges, quien, a su vez, retoma a Shakespeare “*Estamos hechos de la misma madera que nuestros sueños*” (Shakespeare, citado en Borges, 1980, p. 14), pero enseguida añadió “*diría con Lacan: estamos hechos de la madera no exactamente de nuestros sueños sino de la madera de nuestros síntomas*” (Miller, 2010a, p. 276).

Siguiendo el aforismo que nos presenta Miller, podemos comprender que, a partir de la mirada inaugurada por Freud y Lacan, el síntoma dejó de ser visto como un signo de enfermedad, déficit o trastorno mental, para convertirse en una pieza constitutiva del sujeto. Por tal motivo Miller (2013) no vaciló en postular que “*no hay sujeto sin síntoma, incluso al final, hasta el fin de los tiempos*” (p. 52). Así surge el cuestionamiento que nos motivó a

¹ En el año 2000, se creó la llamada *Escuela Una* en el marco del II Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), llevado a cabo en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Dicha asociación reúne a siete Escuelas, asentadas en distintos países, en distintos continentes y que está integrada por más de más de mil quinientos miembros que hablan diferentes lenguas, predominando la diversidad. De esta manera, la *Escuela Una* es el nombre de lo que tienen en común sus miembros: sus referentes teóricos, su cuidado por la formación del analista, su estilo en la práctica del psicoanálisis, su doctrina del final de análisis. Sus miembros, que viven en distintos medios sociales y culturales, se sienten, uno por uno, formando parte de un mismo conjunto, compartiendo el mismo destino en el psicoanálisis, constituyendo un solo y mismo movimiento mundial. La Escuela Una no es una institución, no tiene ni sede ni estatutos. Es una experiencia sin fronteras y translingüística que pretende mantener viva la Orientación Lacaniana en el Psicoanálisis (AMP, 2023).

desarrollar esta tesis: **¿Por qué estamos hechos a la madera de nuestros síntomas y, sobre todo, por qué no puede haber sujeto sin síntoma?**

En un intento de aproximación, consideramos necesario señalar que la esencia del síntoma puede ubicarse como lo ajeno y distinto que aparece en “*el corazón mismo de la estructura*” (Viganó, 2020, p. 12). Tal proposición nos indica que en el núcleo de todo síntoma se alojaría la escritura de la singularidad, pues consiste en una letra que adquiere el valor de una cifra, la cual no es más que un resto irreductible e inaprehensible para las redes del lenguaje, imposible de eliminar, terapeutizar o regularizar, y que, además, constituye la diferencia absoluta de cada uno, a saber, nuestro estatuto de inclasificables. Dicho en otras palabras, un resto de real que se rehúsa a ser capturado por las dimensiones simbólicas e imaginarias.

Cabe destacar que, al emplear el término de lo real, no aludimos a ningún sinónimo de realidad fáctica, pues en el psicoanálisis lacaniano, lo real

no es el mundo ni su representación, no es el universo. Lo real es lo que no anda y cuya reabsorción en el sentido es imposible. [Por el contrario] lo más real para cada uno son sus propios síntomas, que se repiten, que insisten, que no se ajustan al orden del mundo (Miller, 2022, p. 173).

A partir de lo anterior, consideramos que entre las más grandes aportaciones de Lacan está su conceptualización del síntoma en su relación con la dimensión de lo real y, a partir de entonces, la inclusión de ambos tanto en su aparato teórico-conceptual como en su dirección metodológica y principios éticos, los cuales permean en el campo de la política (Tudanca, 2020).

Hecho que nos permite ubicar un pasaje crucial: de los síntomas simbólicos al núcleo real del síntoma, así como al *saber-hacer* con él por las vías del *sinthome*². Por esa razón es

² Lacan introdujo la noción de *sinthome* el 16 de junio de 1975, específicamente en la apertura del Vº Simposio Internacional James Joyce, modificando la escritura que, en la lengua francesa, corresponde a *symptôme*. Para Dylan Evans (2003) “*el sinthome designa entonces una formulación significativa que está más allá del análisis, un núcleo de goce inmune a la eficacia de lo simbólico. Lejos de pedir alguna “disolución” analítica, el sinthome es lo que “permite vivir” al proporcionar una organización singular de goce. De modo que la tarea del análisis [...] es llevar a la identificación con el sinthome*” (p. 181).

que, en esta tesis, pretendemos marcar una diferenciación respecto al costado simbólico-transferencial del síntoma en tanto construcción mediatizada por el Otro³ y, por otro lado, su costado real en el campo del *sinthome*. Así, los síntomas corresponderían al orden de la pluralidad; mientras que, en contraparte, el *sinthome* se situaría en el orden de la singularidad en la medida en que éste no está articulado al deseo del Otro sino al Uno-solo, dicho puntualmente al “*goce Uno*” (Miller, 2004, pp. 269-279), conceptualizado como un goce autoerótico en el que el cuerpo se goza sin la intromisión del Otro.

Por mencionar un caso, hacia el final de la tesis explicaremos cómo de la mano del escritor irlandés James Joyce, Lacan (2014/1975-1976) termina señalando “*en la medida en que el inconsciente se anuda con el sinthome, que es lo que hay de singular en cada individuo, puede decirse que Joyce, como se escribió en algún lado, se identifica con lo individual*” (p. 165).

Empero, para llegar a ello, partiremos de un objetivo medular, que consiste en describir el pasaje de los síntomas al *sinthome* en la enseñanza de Lacan desde la interlocución de la Orientación Lacaniana, esto implica basarnos sí en los planteamientos tanto freudianos como lacanianos, pero sobre todo en seguir las coordenadas millerianas en el marco referencial del ultimísimo Lacan.

Dicha temática, la ultimísima enseñanza de Lacan, fue dilucidada por López-España (2020), quien afirma que el último Lacan correspondería a

la práctica del psicoanálisis a partir de lo real y más allá del semblante, en función de la distinción entre palabra y letra, lenguaje y lingüística, literatura y literatierra; así como el desplazamiento del deseo hacia el goce, como el régimen de la economía libidinal al que Lacan fue dando lugar a partir de la formalización de la práctica analítica en términos de discurso (p. 73).

Mientras que, desde otra vertiente, el ultimísimo Lacan se distingue del último

³ Y, a partir del cual, se despliegan las identificaciones que propician la constitución del sujeto alienado a su deseo, ya que “*cuando utilizamos la palabra identificación, suponemos como primordial la relación con el Otro [y en ese sentido] las identificaciones son siempre relaciones con el Otro y están determinadas [...] por el deseo como deseo del Otro*” (Miller, 2018a, p. 458).

por la radicalidad de sus planteamientos en torno a la experiencia analítica pensada también desde lo real, pero atenuada en sus ambiciones relativas a sus efectos y lo irreductible del goce que habita al *parlêtre*. Este ultimísimo Lacan [...] sustituyó la estructura simbólica por el nudo borromeo [...] e incluyó un cuarto elemento al nudo, denominado *sinthome*, como aquello que puede reparar la falla estructural a dicho nudo. Entonces, la ultimísima parte de la enseñanza de Lacan [...] se caracteriza por la radicalidad que parece mostrar respecto al estatuto de semblante propio de lo simbólico. Con lo que llega a cuestionar [...] no sólo al semblante y al sentido que comporta –que en su origen atribuyó a la articulación significante, sino al inconsciente mismo y a la dificultad inherente a la práctica analítica de poder ir más allá de dicho inconsciente, y lo que de sentido comporta. Con lo que se ve a Lacan apostar por una práctica que no sólo vaya más allá del semblante [...] sino que pueda poner en juego efectivamente un real, aunque éste tan sólo sea en fragmentos. Por lo tanto, una práctica que ya no sea del sentido, sino más bien del sin sentido. Dando lugar, dentro de la experiencia analítica, a un desplazamiento del inconsciente –propriadamente simbólico- hacia lo real, en el que Lacan piensa poder encontrar la eficacia del psicoanálisis, como práctica, por la vía del *sinthome* (pp. 73-74).

Finalmente, en virtud de que no podemos separar los conceptos «síntoma» y «*sinthome*» de sus directrices teórico-metodológicas y, por lo tanto, de los principios rectores que los habilitan en el campo de la clínica psicoanalítica, será necesario localizar y describir dos temáticas que resultan fundamentales para esta tesis: el método y la ética, revisitados desde la perspectiva freudiana y la Orientación Lacaniana.

Por consiguiente, en una primera parte del primer capítulo, nos ocuparemos de abordar el estatuto ético del síntoma, incorporando elementos constituyentes de su corpus teórico y ejercicio clínico, tales como la categoría del sujeto y el método psicoanalítico, ambos anudados por la dimensión de la ética; en una segunda parte, haremos un recorrido por algunos antecedentes filosóficos que el psicoanálisis utilizó para llegar a formular la conceptualización del síntoma y, por último, se presentaremos una hipótesis respecto a la función del síntoma, además de exponer algunas consecuencias en el campo de la política.

En el segundo capítulo, se desplegarán los argumentos respecto al por qué elegimos seguir la Orientación Lacaniana en este trabajo, además de puntualizar cuál es la concepción del síntoma desde la interlocución de Freud, Lacan y Miller.

En el tercer capítulo, abordaremos los fundamentos de la primera formulación del síntoma en la enseñanza de Lacan, donde se privilegia la dimensión simbólica a partir de las virtudes del significante, a fin de terminar localizando los puntos de *impasses* respecto a la verdad no-toda que el síntoma entrama.

En el cuarto capítulo, abordaremos las resoluciones y salidas propuestas por Lacan y seguidas por Miller en cuanto a la dimensión real del síntoma, situación que nos lleva a profundizar en conceptos claves de su ultimísima enseñanza, tales como *lalengua*, el uso lógico del *sinthome*, el *sinthome* y su relación con el uno-solo y, por último, la identidad *sinthomal*. Esto en aras de constatar la posibilidad del despliegue de una clínica que conlleva un pasaje: de los síntomas al *sinthome*. Y de esta forma concluir que, efectivamente, no es sostenible la categoría del sujeto en psicoanálisis sin la constitución del síntoma.

1. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTATUTO ÉTICO DEL SÍNTOMA

“La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos permite progresar en ella, se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real”

(Lacan, 1988/1959-1960, p. 21).

A inicios de su enseñanza, Lacan postuló que *“la técnica no vale, no puede valer sino en la medida en que comprendemos dónde está la cuestión fundamental para el analista que la adopta”* (Lacan, 2015/1953-1954, p. 31). Por nuestra parte, sostenemos que esta indicación se aplica no solo para los aspectos técnicos (si es que podríamos hablar de técnica en psicoanálisis⁴), sino también para cualquier categoría que se pretenda abordar, ya sea desde la teoría, la práctica o la clínica.

Sin embargo, basándonos en la Orientación Lacaniana, hallaremos que la cuestión fundamental no es metodológica sino ética. De acuerdo a Miller (2006) *“las cuestiones técnicas son siempre cuestiones éticas [porque] nos dirigimos al sujeto. Así, la categoría de sujeto no es una categoría técnica [...] no puede ser colocada sino en la dimensión ética”* (p. 13). En función de este supuesto, consideramos necesario y pertinente, antes de adentrarnos a la cuestión del síntoma, abordar la concepción de la ética según Lacan, puesto que se nos presenta como el eje rector del acto analítico y, en consecuencia, el elemento crucial en la constitución del sujeto.

1.1. Una introducción a la dimensión ética del sujeto

“El fin de mi enseñanza, pues bien, sería hacer psicoanalistas a la altura de esta función que se

⁴ Tomando en consideración las dos principales definiciones de la palabra *técnica*: “1.- conjunto de procedimientos o recursos que se usan en un arte, en una ciencia o en una actividad determinada, en especial cuando se adquieren por medio de su práctica y requieren habilidad / 2.- destreza y habilidad de una persona en un arte, deporte o actividad que requiere usar estos procedimientos o recursos, que se desarrollan por el aprendizaje y la experiencia” (Oxford Languages, 2023), consideramos necesario poner en tela de juicio si conviene apelar a este vocablo o, en dado caso, referirnos únicamente a **método psicoanalítico**, cuyas características se alejan de las definiciones que aquí se mencionan.

llama sujeto, porque se verifica que solo a partir de este punto de vista se comprende de qué se trata en el psicoanálisis”

(Lacan, 2006/1967, p. 61).

En la apertura de su primer seminario público, donde abordó los llamados *Escritos técnicos de Freud*, Lacan sostuvo que los textos escritos entre 1904 y 1918 contienen en sí mismos las pautas del método psicoanalítico, las cuales no quedan establecidas como un dogma incuestionable e inmóvil, dado que los textos freudianos deben ser constantemente cuestionados y revisados, sobre todo porque las reglas que en ellos se establecieron fueron estipuladas en función de las propias necesidades del creador del psicoanálisis, por lo que *“otros quizá preferirían un instrumento ligeramente diferente, más adecuado a su mano”* (Lacan, 2015/1953-1954, p. 23). Dicho de otra manera, en la clínica psicoanalítica, la práctica se particulariza. Para asimilar esta indicación, es necesario señalar que la principal característica del método psicoanalítico consiste en que el analista se ve en el compromiso de reinventar el psicoanálisis con cada caso que llega a su consultorio. Como lo expresa Lacan (1979)

el psicoanálisis es intransmisible. Es muy molesto. Es muy molesto que cada psicoanalista esté obligado –puesto que está obligado a ello– a reinventar el psicoanálisis. Cada analista debe reinventar la manera en que el psicoanálisis pueda durar. Este es el compromiso con la causa freudiana (p. 219).

¿Por qué es indispensable que el psicoanálisis sea reinventado por cada analista? La respuesta se edifica en el estatuto ético del sujeto, dado que en cada caso se produce, cae, adviene, un sujeto diferenciado. Así pues, el sujeto aquí planteado es brecha, ruptura y grieta de la síntesis imaginaria del *sí mismo*; pero, a la misma vez, también constituye la diferencia más radical entre los demás, siendo la falla de la igualdad social y la objeción a la regla de la semejanza.

Siguiendo este planteamiento, el sujeto no es algo que esté dado de antemano, antes bien *“todo sujeto revela que es siempre, y no es nunca más que, una suposición”* (Lacan,

2014/1975-1976, p. 31). Si nos es lícito decirlo, hablamos de una suposición estrictamente analítica y, por consiguiente, operativa.

Pensar al sujeto de esta manera nos conduce a concebirlo, más allá de la sintomatología que éste nos presente, como un ser afectado por el lenguaje, pues *“todo fenómeno que participa del campo analítico, del descubrimiento analítico, de aquello con que tenemos que vérnosla en el síntoma y en la neurosis, está estructurado como un lenguaje”* (Lacan, 1984/1955-1956, p. 343). Lo que nos permite aseverar que el psicoanálisis es *“la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto [y en la que] el sujeto es capturado y torturado por el lenguaje”* (Lacan, 1984/1955-1956, p. 350). Aquí hallamos a un Lacan muy reiterativo en su propuesta de pensar al sujeto como un ser hablante que padece y sufre a causa del lenguaje. Pero ¿qué significa estar afectado por el lenguaje?

Previo a dar una respuesta, conviene dejar por sentado que aquel que acude a solicitar nuestra intervención, sea psicológica, psicoterapéutica o psicoanalítica, viene aquejado por un conflicto anímico que se repite constantemente y que, además, ha sobrepasado su buena voluntad para suprimirlo y salir adelante por sus propios méritos, quedando interpelado a causa de un saber aparentemente ajeno, desconocido y enigmático que se impone ocasionando significativos montos de malestar, dolor y sufrimiento, pero, además, fracturando la supuesta supremacía del individuo y evidenciando la propia fragilidad del yo, siendo tal padecimiento y el deseo de sanar el propulsor inmediato del análisis (Freud, 2010/1913, p. 143), toda vez que *“el dolor [además de impulsar una] metamorfosis, proyecta a una dimensión inédita de la existencia [que trastoca] al hombre [y su] relación con el prójimo y con el mundo”* (Le Breton, 1999, p. 26).

Así pues, sostenemos que ese saber enigmático⁵ atañe a la lógica del entramado significativo que subyace en el campo del Otro, es decir, al discurso que acogió al infans en calidad de objeto-instrumento inclusive antes de haber nacido, empero objeto-instrumento no del discurso consciente de los padres o tutores, sino de aquellos significantes inconscientes que se despliegan en el contexto socio-histórico-familiar que lo acoge y lo marca,

⁵ Según la definición de Lombardi (1993), el saber al que nos referimos designa *“una articulación de significantes que apresa una punta de real [...] es decir, una articulación de significantes que tienen la capacidad de apresar cierto real que es goce”* (p. 31).

propiciando su fundación como sujeto, pues en concordancia con Miller (1998) “*el sujeto es un ser hablado [por el lenguaje que le antecede]*” (p. 26), siendo éste “*la causa que lo hiende*” (Lacan, 2009b, p. 794-795).

En este mismo tenor, localizamos en los planteamientos filosóficos de Heidegger los argumentos para “*reflexionar acerca del habla, [para adentrarnos en su dimensión] y establecer nuestra morada en ella*” (Heidegger, 1990, p. 12), toda vez que

el hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es este el que es y ha sido siempre el señor del hombre [*siendo el lenguaje*] de todas las exhortaciones a los humanos [...] la primera de todas (Heidegger, 1994, pp. 128, 165).

No obstante, nos parece necesario subrayar que el psicoanálisis destacó que el sujeto nunca llega bien hablado, por el contrario, es convocado a la «ex-sistencia»⁶ por un mal-dicho, un mal-decir que inscribe, en el núcleo de la constitución del ser, la dimensión del malentendido, del desliz, del tropiezo, del equívoco. A principios de los años ochentas, Lacan (2022/1980) describió la condición de los seres hablantes afirmando “*soy un traumatizado del malentendido [...] no digo que el verbo sea creador. Digo algo muy distinto porque mi práctica lo implica: digo que el verbo es inconsciente –o sea, malentendido*” (p. 94). Dicho sea de paso, si el inconsciente es el efecto del malentendido, será por la vía del malentendido que el analizante podría llegar al conocimiento del inconsciente en su connotación epistémica. Primordialmente, conocer la *negatividad ontológica*⁷ que lo constituye, a saber, la inexistencia de la relación sexual.

Siguiendo la puntualización de Fuentes (2016)

sólo en la experiencia de un análisis puede un sujeto realmente llegar a «saber» acerca de la no-relación. Es una afirmación problemática, la de un saber sobre lo que no hay. No se trata

⁶ Vocablo compuesto por el prefijo *ex* que refiere “hacia fuera” o “fuera de” y el verbo *sistere* que refiere “tomar posición” (Etimologías de Chile, 2023).

⁷ “*El inconsciente es la forma misma de la existencia de una negatividad ontológica que pertenece a la sexualidad (“no hay relación sexual”). A causa de su vínculo con un modo/corte singular del saber (no sé lo que sé), esta forma es en realidad epistémica*” (Zupančič, 2021, p. 46). Esta es una propuesta de la escuela eslovena de psicoanálisis, encabezada por Slavoj Žižek, Mladen Dolar y Alenka Zupančič.

en realidad del acceso a un saber, como podría ser el del acceso al saber reprimido, sino de la constatación de una imposibilidad, que permite su aceptación en el final de un análisis (p. 120).

Por lo anterior, cuando afirmamos que la suposición de un sujeto implica la comprensión, por parte del analista, que aquel individuo que acude al consultorio está afectado por el lenguaje, nos referimos a que padece del malentendido. Significa, entonces, que hay un malentendido en algún ámbito de su vida, ocasionándole un «embrollo».

Se trata, pues, de embrollo y desembrollo, tipo Bibi Fricotin, de enredos, de la manera de enmarañarse donde uno se inmiscuye. El objeto que muestra que lo esencial de la condición humana es el embrollo, es el nudo, el enredo por excelencia que Lacan puso en el pizarrón durante años [...] el síntoma es ante todo un embrollo. Hay síntoma cuando el nudo perfecto falla, se embrolla (Miller, 2005a, p. 445).

Miller (2005a) continúa argumentando que *“embrollos y líos, sea cual fuere el vocablo que se privilegie, apuntan a un lugar fundamental de la enseñanza de Lacan. Yo creo que todavía no se vio que el embrollo es uno de sus conceptos fundamentales”* (p. 456). Es decir, una de las tantas consecuencias de habitar en el lenguaje es que suelen presentarse embrollos y, en ese mismo entendido, la experiencia analítica favorecería el poder desembrollarlos, desanudarlos.

Nos resulta llamativo que el término «análisis» proceda del griego ἀνάλυσις, vocablo compuesto por el prefijo ἀνά (*ana*= de abajo arriba, enteramente, hacia atrás, contra, de nuevo) y la palabra λυσις (*lysis*= disolución), ésta última compuesta por el verbo *lyein* (“soltar” o “desatar”) y el sufijo *sis* (“acción de”). Sin embargo, desembrollamos el síntoma no solamente para conocer su causalidad, es decir, de qué significantes está hecho y por qué, sino también para develar el goce que alberga.

Como afirma Serra (2021) *“desembrollar los embrollos será la tarea de un análisis [y] si el acto del analista tiene algo de inhumano es precisamente porque debe llevar al analizante a descubrir que allí donde sufre, goza”* (p. 24).

Siguiendo a Lacan (2018/1966), el hombre crece inmerso en un baño de lenguaje, el cual *“lo determina incluso antes de que haya nacido, por intermedio del deseo en el que sus padres lo acogen como un objeto [y tal deseo no es sino] la pasión del significante, es decir, el efecto del significante en el animal al que marca, y cuya práctica de lenguaje hace surgir un sujeto”* (p. 241). Es por la vía del significante que el deseo se transmite y cuya marca en el cuerpo hace, de la cría humana, el lugar propicio para la emergencia del sujeto.

Lacan parte de una premisa básica: el campo del lenguaje no se estructura por el conjunto de signos de la lengua, tal y como lo había propuesto Ferdinand de Saussure en su célebre *Curso de lingüística general (1945)*, sino por un tesoro de elementos que configuran un sistema diferencial cerrado, a saber, un conjunto de significantes en sincronía (desordenados, mezclados al azar y sin ninguna relación entre los mismos, similar a las bolitas de la lotería). Así nos indica que *“la primera red, la del significante, es la estructura sincrónica del material del lenguaje en cuanto que cada elemento toma en ella su empleo exacto por ser diferente de los otros”* (Lacan, 2009a, p. 390). De acuerdo a Lacan, los significantes representan la unidad básica del orden simbólico, los cuales, a su vez, entretejen el campo del Otro como el lugar *“constituyente de la palabra”* (Lacan, 1984/1955-1956).

Ergo, podemos decir que el Otro es, en primera instancia, el lugar desde y donde se constituye y fundamenta la palabra. El lenguaje nos habla, esto significa que somos hablados por el Otro, o sea, es primero el Otro el que nos habla para, posteriormente, asumir nuestro lugar en el mundo como seres hablantes. Como argumenta Sloterdijk (2006) *“sólo se puede hablar si ya se ha hablado”* (p. 16) y, por lo tanto, *“cuando comenzamos a narrarnos nuestra historia es porque con toda seguridad no hemos sido nosotros los que hemos comenzado desde el principio, sino porque sólo hemos entrado más tarde”* (p. 40).

En lo que respecta a Lacan, la cadena de nuestro enunciado es el soporte de la enunciación que nos viene del Otro.

Ahora bien, las palabras del Otro no provienen de nuestro interior, sino del exterior, por ello es que nos parecen totalmente ajenas y desconocidas, empero, no por ello dejan de ser fundantes para la constitución subjetiva, puesto que *“las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo han constituido no sólo como símbolo, sino en su ser”*

(Lacan, 1983/1954-1955, p. 37). Vale entonces precisar que, aunque Lacan haya definido al Otro como el lugar de la palabra, el semejante puede ocupar la posición del Otro y encarnarlo, dependiendo de la función que desempeñe en el lenguaje. En tal caso, hablaríamos de figuras del Otro (Garrido, 2013).

Entonces el sujeto, en tanto que es hablado por el Otro, pasará a ocupar un lugar en su deseo, siendo así, habilitado como sujeto deseante, lo cual implica que el ser hablante queda a merced de un significante que lo marca y que, a la misma vez, lo aliena. De ahí que “*el deseo [sea] deseo del Otro, [dado que el Otro] es el lugar donde el significante ordena el deseo*” (Lacan, 2020/1957-1958, p. 413).

Por consiguiente, la labor del significante consiste en introducirnos al mundo del lenguaje y, en el mismo acto, instaurar una marca (semejante a la perforación que en el pasado se les hacían a los boletos del teatro). Dicha marca produce un agujero insondable en el corazón de la subjetividad, es decir, un vacío de sentido que nos confronta con lo enigmático del deseo del Otro. Lacan lo llamará de diversas maneras a lo largo de su enseñanza, la más conocida refiere al significante Deseo-de-la-Madre (DM), ante el cual, deberá de recaer la castración simbólica a través de la inscripción de otro significante, el significante Nombre-del-Padre (NP), a saber, inscribiendo la Ley simbólica y reprimiendo el DM (equivalente a la represión primaria del *Vorstellungrepräsentanz* en la metapsicología freudiana) en el marco de una operación de sustitución metafórica. El resultado será la pérdida de goce y la restitución de un sujeto en falta, incompleto, separado del objeto, es decir, des-identificado del objeto fálico materno (o bien, del Ideal del Yo I(A) a la altura del grafo del deseo), y que, además, trabajará en la producción de un goce suplementario.

Así pues, el sujeto en falta quedará sujetado al inconsciente e inserto en el orden de la cultura, donde, por medio de la significación fálica (en tanto credencial de la inscripción del NP), se verá obligado a arreglárselas desde la lógica del significante y las leyes por las que se rige. De este modo, la marca primera y mortificante del DM será la base inaugural que soportará el armado de la cadena significativa, dado que, a partir del vacío enigmático, un significante-amo habrá de situarse para erigir un sentido donde no lo hay, a saber, organizando el resto de los significantes (S2...) que se irán añadiendo a lo largo de nuestra vida, constituyendo un entramado en su función diacrónica, o sea armando una cadena (o

bateria) de significantes que, a su vez, habilitará un discurso. De modo que *“hay primero un conjunto sincrónico, la lengua en tanto sistema simultáneo de grupos de oposiciones estructurados, tenemos después lo que ocurre diacrónicamente, en el tiempo, que es el discurso”* (Lacan, 1984/1954-1955, p. 83).

Entonces será en esa *“cadena del discurso”* (Lacan, 1984/1954-1955, p. 373) donde ocuparemos un lugar, o sea una determinada posición subjetiva. La consecuencia de ello es que el deseo quedará determinado por el entramado que configuró nuestra llegada al mundo del lenguaje. En términos teatrales, por el guion que ya había sido escrito pero que desconocemos, dado que *“está inscrito en un discurso del cual, a la manera del esclavo-mensajero del uso antiguo, el sujeto que lleva bajo su cabellera su codicilo que lo condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía”* (Lacan, 2009b, p. 764).

Para Lacan, dicho entramado, guion teatral o codicilio del que no sabemos ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, procede de la «dicho-mansión»⁸ del malentendido, o sea el lugar del inconsciente. Por eso es que *“no todas las partes del discurso son igualmente accesibles e inteligibles; algunas están claramente protegidas -diferenciadas y diferenciantes- mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa a disposición de cualquier sujeto que hable”* (Foucault, 2005, p. 39).

A partir de lo anterior, el analista deberá de suponer, en aquel que viene aquejado por un malestar, sufrimiento o padecimiento psíquico, la operatividad del entramado, guion teatral o codicilio ya mencionado, implicando así, la «ex-sistencia» del inconsciente, cuya principal característica es que *“está estructurado como un lenguaje”* (Lacan, 2010/1964, p. 28).

Pero la cosa no acaba aquí, puesto que la suposición de la ex-sistencia del inconsciente estructurado como un lenguaje es relativa a la suposición de la ex-sistencia del llamado *“sujeto del inconsciente”* (Lacan, 2009a, pp. 23, 354). Ambos concebidos en su acaecer dentro del dispositivo analítico, empero, no como entidades inmanentes, sino como

⁸ Juego homofónico y ortográfico francés entre las palabras “dimensión” {*dimension*} y “dicho-mansión” {*dit-mansion*}, acuñado por Lacan en la sesión del 19/12/1972, correspondiente al seminario 20.

momentos lógicos, específicos y fugaces que el analista va suscitando en los cortes, interpretaciones y puntuaciones.

Siguiendo esta línea de pensamiento, las categorías conceptuales «inconsciente» y «sujeto» son dos caras de la misma moneda, a saber, operan simultáneamente porque en el inconsciente *ello habla* {*ça parle*} del sujeto, más no del individuo consciente que tenemos delante de nosotros.

Asimismo, Miller (2018a) nos invita a reflexionar sobre este asunto, ya que

para abordar la cuestión de la clínica, se trata de saber como analistas a quién pensamos tener frente a nosotros o sobre nuestro diván; se trata de la vieja cuestión –como formulaba Lacan– «¿Quién habla?». Se trata finalmente de cómo ubicamos, cómo definimos en nuestra operación a ese otro. Y nuestra respuesta es: un sujeto (p. 444).

De este modo, ocuparnos del inconsciente implica ocuparnos del sujeto del inconsciente, dado que ambos están entrelazados en el mismo plano topológico, tal como se muestra en la Figura 1.

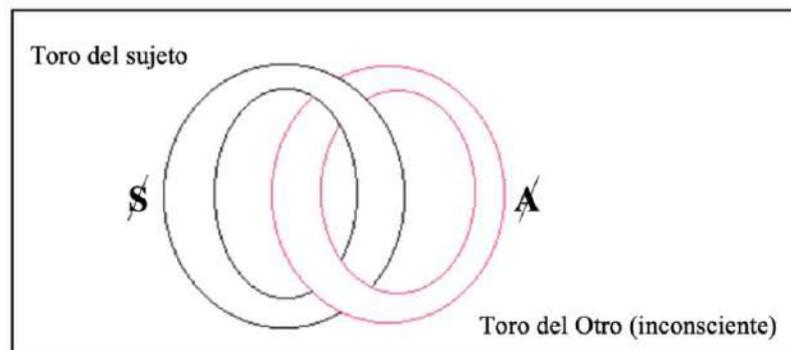


Figura 1. Toros del sujeto y el Otro entrelazados

Para comprender la figura topológica de los toros entrelazados es menester aclarar que el vocablo «sujeto» {*sujet*} (del latín *subiectus*, participio pasado de *subiicere*, “poner debajo”, “someter”) de la lengua francesa, refiere a aquello sobre lo cual se ejercita una reflexión, o bien, al asunto/temática de una conversación. Por ejemplo, los francoparlantes

pueden articular la oración «le *sujet* du cours était plutôt compliqué», cuya traducción al castellano sería «el *asunto* del curso era bastante complicado».

De este modo, al hacer uso del vocablo *sujet*, Lacan está refiriéndose al tema o asunto del discurso del Otro, equivalente al inconsciente. Por esa razón, desde el año de 1954, no dejó de afirmar que el inconsciente es el discurso del Otro⁹.

Hacia finales de los sesentas, volverá a referir lo mismo, pero especificándonos que “*allí, en el Otro, está el inconsciente estructurado como un lenguaje*” (Lacan, 2008/1968-1969, p. 207).

Nótese que la novedad de Lacan consistió en haber formulado al sujeto del inconsciente como el efecto y, por lo tanto, dependiente del decir del Otro. De ahí la afirmación respecto a que “*sólo hay sujeto de un decir*” (Lacan, 2008/1968-1969, p. 60). Ergo, no hay sujeto sin el decir del Otro, en la medida en que el sujeto mismo es la respuesta del discurso del Otro. Cabe destacar, entonces, que la causación del sujeto co-rresponde a la estructura significativa del lenguaje, pues como se expuso líneas atrás, el discurso del Otro no está constituido por el vocabulario de uso común, sino por un grupo de elementos que son susceptibles de articularse en una red o cadena simbólica y, por lo tanto, funcionar acorde a las leyes del lenguaje, metáfora y metonimia.

A este respecto, Lacan (2009b) hace referencia a las leyes ya mencionadas, afirmando que son

efectos determinados por el doble juego de la combinación y de la sustitución en el significante [...] efectos determinantes para la institución del sujeto. [*Después añade*] “Ello”

⁹ En primera persona, Lacan (1993/1954-1955) explica que el discurso del Otro “*no es el discurso del otro abstracto, del otro en la díada, de mi correspondiente [sino] el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de sus eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman super-ego. Estoy condenado a reproducirlas [...] porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener. Tengo que plantearle a algún otro el problema de una situación vital con la que muy posiblemente él también va a toparse, de tal suerte que este discurso forma un pequeño circuito en el que quedan asidos toda una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda una nación o la mitad del globo. Forma circular de una palabra que está justo en el límite del sentido y el sin sentido, que es problemática. Esto es la necesidad de repetición tal como la vemos surgir más allá del principio del placer. Vacila más allá de todos los mecanismos de equilibración, de armonización y de acuerdo en el plano biológico. Sólo es introducida por el registro del lenguaje, por la función del símbolo*” (p. 141).

habla en el Otro, decimos, designando por el Otro el lugar mismo que evoca el recurso a la palabra en toda relación en la que interviene. Si “ello” habla en el Otro, ya sea que el sujeto lo escuche o no con su oreja, es que es allí donde el sujeto, por una anterioridad lógica a todo despertar del significado, encuentra su lugar significante (p. 657).

De ahí la puntualización en torno a que “*el inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante*” (Lacan, 2010/1964, p. 132). En pocas palabras, el discurso del Otro atañe a los significantes-amo que nos capturan y encadenan al inconsciente, dándonos un lugar en la estructura del lenguaje, es decir, una forma de habitar el mundo. Por eso la hipótesis en torno a que “*el individuo afectado de inconsciente [es] sujeto de un significante [y en ese sentido es que] un significante representa un sujeto para otro significante*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 171).

Siguiendo las intelecciones de Lacan, Miller (2011a) subraya el carácter insustancial del sujeto, así nos explica que “*en primer lugar, [Lacan] designa al sujeto con una \$, lo que señala precisamente su carácter insustancial y condicionado por la articulación [...] es sujeto de la estructura [...] su símbolo implica en sí mismo que no es nada sustancial y que deberá lo que es, su ser, a la articulación en la que está atrapado*” (p. 86).

A propósito de lo mencionado por Miller, vale comentar que, en distintos momentos de su enseñanza, Lacan se ocupó de explicitar que el sujeto del inconsciente se define como una categoría estrictamente sin «sustancia»¹⁰.

Además, desde 1954, ya nos advertía que “*la dificultad radica en no entificar al sujeto*” (Lacan, 1983/1954-1955, p. 87). Como podemos ver, la entificación o sustancialización se convirtió en una problemática al interior del gremio psicoanalítico, la cual, hasta el día de hoy, continúa prevaleciendo.

En cambio, si tomamos con seriedad las intelecciones lacanianas, el sujeto del inconsciente no es equivalente al *ser/ente* o esencia de algo que sería inmanente, ni sinónimo de algún cuerpo físico-biológico, como tampoco correspondería al humano antropocéntrico,

¹⁰ De acuerdo a Ferrater Mora (2009), desde el punto de vista filosófico, entendemos sustancia como “*algo individual, irreductible, único, que no está en otra cosa; es algo que se determina a sí mismo y se basta ontológicamente a sí mismo; es algo que podría existir, aunque no existiera otra cosa*” (p. 735).

al sujeto de la filosofía¹¹ y mucho menos a la persona según la psicología, además de que no puede objetivarse. En ese entendido Lacan se pregunta “¿A qué llamamos un sujeto? [a lo que él mismo se responde] *precisamente a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto*” (Lacan, 2015/1953-1954, p. 287). Por lo tanto, debido a que el sujeto no designa algún objeto de conocimiento (entiéndase como objeto científico inmutable, susceptible a la observación y análisis cuantificable), tampoco atañe al Yo-conciencia como instancia del aparato psíquico freudiano, porque

Freud, por el contrario, nos muestra que en el sujeto humano hay algo que habla, que habla en el pleno sentido de la palabra, es decir algo que miente, con conocimiento de causa, y fuera del aporte de la conciencia [...] Al mismo tiempo, esta dimensión ya no se confunde con el ego. El yo es destituido de su posición absoluta en el sujeto (Lacan, 2015/1953-1954, p. 287).

Un año más tarde, Lacan delimitó la brecha entre el sujeto y el Yo-conciencia, señalando que “*la intuición del yo guarda, en cuanto centrado sobre una experiencia de conciencia, un carácter cautivante, del que es menester desprenderse para acceder a nuestra concepción de sujeto. [...] En el inconsciente, excluido del sistema del yo, el sujeto habla*” (Lacan, 1983/1955-1956, p. 95). Y líneas adelante, evocando a Freud, volvió a puntualizar que, “*para él, se trata de recordar que entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo no sólo hay disimetría absoluta: hay diferencia radical*” (Lacan, 1983/1955-1956, p. 96).

De suerte que, a finales de los años cincuenta, es innegable la postura de Lacan respecto a la diferenciación entre sujeto y el self, dice que “*el sujeto es distinto de un sí mismo, lo que se llama con una palabra elegante en inglés el self*” (Lacan, 2020/1957-1958, p. 486). Postura que defenderá a lo largo de su enseñanza, hasta plantear que “*el sujeto no es*

¹¹ García Calderón (2011) nos explica que “*a partir del siglo XXI, tras la llegada de la Ilustración y los avances del modelo físico-matemático de Newton [...] recuperando la idea del sujeto-cartesiano, la modernidad y sus filósofos modelaron tres versiones del sujeto: 1) El sujeto del Positivismo Lógico, 2) Un sujeto de la Crítica y 3) Los sujetos del Empirismo Pragmático. [Así] el mundo se explicaba desde la efigie que llamamos Razón y su forma de expresión sería la racionalidad*” (Pp. 26-27). Dicho esto, el sujeto filosófico consiste en una forma determinada del uso de la razón, devenida a partir de la Ilustración.

el que piensa [no es el cogito cartesiano], es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo [...] sino a decir necesidades [porque] con esas necesidades vamos a hacer análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 31).

Finalmente, para zanjar la confusión conceptual que podría suscitarse entre el sujeto y el Yo, apelamos a la contribución de Aulagnier (2007), quien ofreció una solución muy útil al afirmar que *“el Yo no es más que el saber del Yo sobre el Yo”* (p. 26). En efecto, el Yo no sabe nada del sujeto. Por esa razón en específico, afirmamos que *“el inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo [...] el yo es definido por Lacan como un objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto, objeto que cumple una función imaginaria”* (Najles, 2009, p. 14).

Así, el sujeto del inconsciente, supuesto por el analista, es captado como consecuencia del acto analítico, porque *“si tenemos que introducir y muy necesariamente a nivel del psicoanálisis la función del acto, es en tanto que ese hacer psicoanalítico implica profundamente al sujeto. [...] este sujeto en el psicoanálisis, es, como ya lo he formulado, puesto en acto”* (Lacan, S.15, 15-11-1967). Por ello, su advenimiento exige un trabajo artesanal, único, irrepetible e imposible de transmitir por medios pedagógicos, esto en virtud de que la categoría del sujeto responde a criterios singulares.

Retomando la aseveración de Lacan (2018/1973), el sujeto involucra una *“singularidad que solo nos toca por cuanto nos impone prudencia”* (p. 557). Algunas definiciones otorgadas por el Diccionario de la Real Academia Española respecto al término «prudencia» es *“sensatez”* y *“buen juicio”* (RAE, 2023). Esta última llamó nuestra atención, dado que todo juicio lleva implícito el veredicto de una autoridad competente. Ahora, si bien es cierto que, en nuestra disciplina, el analista se abstiene de ocupar la posición de juez o figura de autoridad, desde su lugar sí anuncia un veredicto en torno al sujeto del inconsciente y, además, se encarga de hacerlo valer, lo autoriza. Miller (2011a) lo explica con una breve indicación, la cual es, por cierto, más ética que metodológica, se trata de *“hacer valer el derecho a la singularidad”* (p. 36).

Por lo tanto, el “buen juicio” del analista estaría dirigido a hacer valer el derecho a la singularidad de cada analizante, rigiéndose bajo el principio del uno por uno. Justo en ese eje

versa el compromiso que mantenemos con la causa freudiana, porque “*el progreso de Freud, su descubrimiento, está en su manera de estudiar un caso en su singularidad*” (Lacan, 2015/1953-1954, p. 26). En ese entendido, el eje rector de la única política del analista al interior del dispositivo analítico no es sino concebir un sujeto de derecho en vez de hecho, pues

decir que el sujeto en la clínica no es un sujeto de hecho sino un sujeto de derecho, equivale a decir que no se puede separar la clínica analítica de la ética, de la ética del psicoanálisis. Es la ética del psicoanálisis la que constituye, en la experiencia analítica, al sujeto (Miller, 2006, p. 37).

En consecuencia, como efecto consecutivo de la puesta en marcha de la ética del psicoanálisis, las distintas formas de intervención del analista tendrán que adecuarse en *stricto sensu* a las especificidades de la singularidad del caso, por lo cual no estarán preestablecidas y tampoco serán las mismas, dado que cada analizante lleva consigo la marca de la heterogeneidad respecto a los demás, es decir, cada quien está inmiscuido en su propio delirio.

No obstante, cuando Lacan (2011/1978) expresaba en Vincennes “*¿Cómo hacer para enseñar lo que no se enseña? En esto precisamente Freud se abrió camino. Él pensó que nada es más que sueño, y que todo el mundo [...] es loco, es decir, es delirante*” (p. 7), bajo ninguna circunstancia significa que todo el mundo sea psicótico, antes bien, a lo que se refirió es que cada uno “*está encerrado en la particularidad de su síntoma [...] en un encierro de cada uno en su mundo y en la imposibilidad de un mundo común. Todo el mundo está en su mundo, es decir, en aquello que su síntoma fomenta, con esto nos las arreglamos como podemos para entendernos e intentar caminar juntos*” (Miller, 2015, p. 342). De ahí que el analista esté advertido tanto de su obligación como de la premisa que fundamenta su acto: reinventar el psicoanálisis, uno para cada sujeto.

En vista de ello, será plausible preguntarnos ¿Qué es lo que conlleva el acto de reinventar el psicoanálisis para cada sujeto? Consideramos que la clave se localiza en la frase que Lacan hábilmente rescató de Freud: “*nada es más que sueño*”, pues si cada uno está

encerrado en la particularidad de su síntoma, quizá no sea del todo erróneo suponer que dicho encierro guarda equivalencia con la función del sueño. ¿No acaso el ser hablante está encerrado en un sueño que lo resguarda, a manera de defensa, de lo real sin ley? Tal suposición adquiere consistencia si homologamos la función del sueño con el discurso del Otro. De hecho, Miller (2014a) introdujo la categoría del «sujeto del sueño», explicándonos que *“el despertar también sólo es sueño, el despertar de todas las mañanas en el que el sujeto del sueño vuelve a ser el sujeto de los diversos discursos que lo determinan”* (p. 120). Siguiendo este argumento, el sueño metaforiza los discursos del Otro que determinan al sujeto y que, cabe destacar, le brindan una envoltura formal a su síntoma.

Líneas más adelante, Miller (2014a) nos ofrece una coordenada que mantiene su vigencia hasta el día de hoy, respecto a que *“el deseo de despertar a lo real es, sin duda, masoquista, puesto que todo lo que de real nos es dado, es síntoma. Ama a tu síntoma como a ti mismo [afirma a continuación] es, a mi parecer, la salida que se propone a un discurso que no fuese semblante”* (p. 121). No obstante si contextualizamos la frase que evoca *“ama a tu síntoma como a ti mismo”*, nos daremos cuenta que no está aludiendo al síntoma simbólico, sino al síntoma reducido a su núcleo real, es decir, al resto que quedó una vez que el síntoma pasó por los desfiladeros del significante.

Ahora bien, retomando la pregunta ¿Qué es lo que conlleva el acto de reinventar el psicoanálisis para cada sujeto? Nos atreveríamos a contestar que conlleva un despertar. Tal despertar es lo que se busca en cada análisis que se rija por la Orientación Lacaniana: despertar al sujeto hacia lo real de su síntoma, más allá de los discursos (del Otro) que lo adormecen y más allá de los ideales psicoterapéuticos que seducen al analista.

Dicho en otras palabras, el deseo de despertar a lo real es una modalidad del deseo del analista, y se dirige a lo que Miller (2005a) supo nombrar *“orientación hacia lo real [la cual] consiste en mostrar lo real propio del psicoanálisis [...] volviéndolo presente, visible, palpable, manipulable, en forma de nudos borromeos y demás”* (p. 13). Así pues, el estatuto ético del sujeto girará alrededor de esa directriz.

Por ende, consideramos que Miller se vio en la hazaña de encabezar una orientación que forzosamente requirió, como él mismo lo señaló, *“elaborar un real propio de la experiencia analítica”* (Miller, 2008, p. 88).

1.2. La reivindicación ética del método psicoanalítico

Los allegados al psicoanálisis lacaniano sabemos que la enseñanza de Lacan comenzó instaurando un «retorno a Freud», que lejos de implicar un retroceso ortodoxo, consistió en proponer una lectura muy particular de los textos freudianos, alejada de los desvíos del post-freudismo, ya que

no se trata [...] de un retorno de lo reprimido, sino de apoyarnos en la antítesis que constituye la fase recorrida desde la muerte de Freud en el movimiento psicoanalítico, para demostrar lo que el psicoanálisis no es, y buscar junto con ustedes el medio de volver a poner en vigor lo que no ha dejado nunca de sostenerlo en su desviación misma, a saber, el sentido primero que Freud preservaba en él por su sola presencia y que se trata aquí de explicitar (Lacan, 2009a, p. 381).

Cabe destacar que Miller (1992) concibe el «retorno a Freud» como una reconquista del campo freudiano. Así, para establecer su propio marco contextual, nos remitiremos a la conferencia que Lacan dictó en Sainte-Anne, donde argumentó que *“no se puede dejar de pensar que la teoría del psicoanálisis, y al mismo tiempo su técnica, que no forman más que una única y misma cosa, han sufrido una especie de limitación y, a decir verdad, de degradación”* (Lacan, 2005/1953, p. 14).

Por nuestra parte, diríamos que tal limitación corresponde a cuestiones imaginarias, esto debido al predominio de la contratransferencia (cuya interpretación se reduce a explicaciones yoicas), la centralización de las resistencias como eje rector de la técnica psicoanalítica, la esquematización de la práctica bajo el marco de un encuadre rígido e inamovible, los objetivos terapéuticos en torno a la adaptación del Yo a la realidad, el estudio de las llamadas patologías de la personalidad en función de las fases del desarrollo psicosexual, el análisis de la transferencia a partir de las conductas que el paciente dirige al analista bajo el supuesto de que están motivadas por imagos parentales y, finalmente, en cuanto al Yo del analista, se situó como el ideal a identificarse. Por ejemplo *“Anna Freud*

plantea que entra en análisis un yo débil, y el que sale por medio de la identificación imaginaria con el analista es un yo fuerte” (Kuperwajs, 2020, p. 77).

Pero tales distorsiones no estaban en el pensamiento de Anna Freud solamente, también observamos que “*Ferenczi plantea la introyección, Strachey la identificación con el superyó del analista, y Balint el trance narcisista terminal. Desde esta perspectiva al analizado no le queda más que llevarse a la boca el objeto analista, se come el narcisismo del analista*” (Kuperwajs, 2020, p. 81). En resumen, tales autores acotaron y limitaron la obra freudiana al funcionamiento del registro imaginario, transformándola en una práctica psicológica que terminó, como lo expresó Lacan, degradada.

A pesar de lo anterior, posiblemente la mayor errancia consistió en haber sustancializado los conceptos psicoanalíticos, volviéndolos *entes*. Por lo tanto, Lacan fue llevado a formalizar su concepción del «inconsciente» como una categoría sin sustancia, separado de los esencialismos metafísicos, tal y como lo planteó en el *Discurso de Tokio*

Si ustedes no entran en la lectura de Freud con los prejuicios psicológicos [...] no puede dejar de sorprenderlos que no se hable más que de cosas que son palabras [...] Cuando yo digo retorno a Freud, digo lean lo que verdaderamente está escrito sin comenzar inmediatamente por tratar ver lo que es esa bola de algodón que se llama el inconsciente y de lo que se irradia algunas plumas que serían entonces lo consciente. No se hagan esquemas que reposan siempre sobre la idea de que hay una sustancia llamada alma que tiene su vida autónoma, pues es eso lo que no se puede impedir a la gente que piense, esto es que el alma tiene su vida distinta y uno está muy cerca de la idea de que es ella la vida, muy simplemente, que es ella la que anima al cuerpo. Se ha leído a Freud así, a saber, que el inconsciente es una sustancia (Lacan, 21-04-1971).

Así pues, concebir el inconsciente no como sustancia, *ser/ente*, esencia o entidad metafísica existente, localizada en las profundidades del psiquismo humano, modifica las directrices teórico-metodológicas del psicoanálisis estipulado por la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) y/o la *Ego psychology*¹², movimientos encabezados por

¹² Psicología del Yo.

Anna Freud, Rudolph Loewenstein, Ernst Kris, Heinz Hartmann, más recientemente Ralph Greenson, Horacio Etchegoyen, Otto Kernberg, entre otros.

Vale puntualizar que, con su «retorno a Freud», Lacan no buscaba descartar los fundamentos propuestos por el creador del psicoanálisis, antes bien, su propósito era ampliar el campo freudiano¹³ y, asimismo, reivindicar su dimensión ética. Por ejemplo, enfatizando que “*la ética no es individualista*” (Lacan, 2009a, p. 392).

Dicho lo anterior, si leemos cuidadosamente las elaboraciones técnicas de Freud, principalmente las que se encuentran en los *Trabajos sobre técnica psicoanalítica*, correspondientes al periodo que va de 1911 a 1915, hallaremos dos cuestiones relevantes: en primer lugar, tales escritos están alejados de ser un instructivo unívoco de la práctica del analista, son sólo consejos; en segundo lugar, que no existe otra regla que funde la práctica del psicoanálisis que la regla fundamental, la llamada asociación libre, puesto que “*la capacidad para la asociación libre es un criterio de analizabilidad*” (Miller, 2000, p. 14).

Se trata, entonces, de la asociación a partir de la cual, aquel que consulta con la intención de emprender un análisis, debe de decir todo lo que se le ocurra, suspendiendo cualquier juicio moral y sin rechazar los contenidos que emerjan, aunque parezcan incoherentes o irrelevantes.

En ese contexto, siendo persuadido por su amigo Leopold Löwenfeld, el creador del psicoanálisis, colocándose en tercera persona, explicó que existen

pensamientos involuntarios, sentidos casi siempre como perturbadores y por eso apartados en circunstancias corrientes, que suelen cruzarse en la trama de una exposición deliberada. Para apoderarse de esas ocurrencias, Freud exhorta a los enfermos a que se dejen ir en sus comunicaciones [...] les recomienda participarle todo cuanto se les pase por la cabeza, aunque les parezca que no es importante, o que no viene al caso, o que es disparatado; por el contrario, les pide con particular énfasis que no excluyan de la comunicación pensamiento u

¹³ Lacan criticó rotundamente a quienes hacían de los postulados técnicos de Freud una suerte de dogma inapelable e inmóvil, decía que “*se contentan con aferrarse a la barandilla, al pretil de algún fragmento de la elaboración teórica de Freud. Sólo esto le ofrece a cada uno la garantía de estar aún en comunicación con sus compañeros y colegas. Sólo gracias al lenguaje freudiano se mantiene un intercambio entre practicantes que tienen concepciones manifiestamente muy diferentes de su acción terapéutica, y aún más, acerca de la forma general de esa relación interhumana que se llama psicoanálisis*” (Lacan, 2015/1953-1954, p. 24).

ocurrencia algunos, por más que los avergüence o les resulte penoso hacerlo (Freud, 2010/1907, pp. 238-239).

Respecto a la Orientación Lacaniana, la asociación libre *“es una invitación a usar la palabra sin exigir que sea con el objetivo de comunicar. Es una asociación libre de la comunicación, liberada de la comunicación”* (Miller, 2015, pp. 210-211), en virtud de que *“la función del lenguaje no es informar, sino evocar”* (Lacan, 2009a, p. 288). De esta forma la comunicación entraría en el registro de lo imaginario, donde las palabras adquieren una significación social por cuanto se asientan y se encierran en el sentido, vale decir, un sentido colectivo.

No obstante, Freud y Lacan argumentaron que las palabras adquieren otra función, más allá del sentido imaginario y de la comunicación entre semejantes, dado que evocan un saber inédito en su coalición con el goce. Por eso afirmamos que, en determinadas ocasiones, *“lo imaginario sirve de material a lo simbólico”* (Miller, 2004, p. 227).

Habría que decir, también, que las palabras del analizante son sumamente valiosas, pero funcionan únicamente como un medio para pasar de un registro a otro, o sea que de ningún modo serán el punto definitivo de una sesión lacaniana. Para Lacan no basta con la palabra del paciente, sino que es indispensable que la acción del analista tome lugar en función de dicha palabra, captándola en aras de vaciarla del sentido (desarraigarla de su significación social) y fundarla en Otro orden, en el orden de lo simbólico, del otro lado del muro del lenguaje.

Hacer de la palabra un significante que produzca efectos es el arte del analista, y en ese entendido, Miller (2013) llega a mencionar que *“el psicoanalista se hace acróbata con los significantes. Une significantes y eso siempre funciona [...] más o menos bien, con más o menos tacto, pero funciona”* (p. 93).

Ahora bien, es importante precisar que, de acuerdo a Lacan, la palabra no se adjudica solamente al léxico de una lengua, sino a cualquier sonido, gesto o acto que sea susceptible de consolidarse como significante, porque *“el significante es el material audible, lo cual no significa que sea el sonido. Todo lo que pertenece al orden de la fonética no está incluido forzosamente en la lingüística en tanto tal. Se trata del fonema, es decir, del sonido en tanto*

se opone a otro sonido en el interior de un conjunto de oposiciones” (Lacan, 2015/1953-1954, p. 358).

Basándonos en un primer momento de la enseñanza de Lacan, podemos diferenciar la comunicación entre semejantes y la asociación libre a partir de los registros de lo imaginario y de lo simbólico, tal y como se muestra en la siguiente tabla:

Registro de lo imaginario	Registro de lo simbólico	
Comunicación entre semejantes	Asociación libre	
Palabras asentadas y encerradas en una significación colectiva	Saber inédito e inconsciente (cadena de significantes)	Goce en el Otro ¹⁴

Aunado a la asociación libre, Freud también presentó la atención flotante como el correlato, por parte del analista, de la regla fundamental, la cual consiste en que el analista preste atención de igual manera a todo aquello que el analizante despliega a través del discurso al que su palabra da lugar. De acuerdo a Freud (2010/1912) *“el precepto de fijarse en todo por igual es el correspondiente necesario de lo que se exige al analizado [...] Si el médico se comporta de otro modo, aniquila en buena parte la ganancia que brinda la obediencia del paciente a esta «regla fundamental del psicoanálisis»”* (p. 112).

No obstante, la atención flotante no es sinónimo de “no hacer nada” o “hacerse el muerto”, antes bien, conlleva una forma de capturar el material que el analizante va

¹⁴ Siguiendo el magnífico ordenamiento por parte de Miller respecto a la concepción del goce a lo largo de la enseñanza de Lacan (distribuido en seis paradigmas), podemos ubicar el goce aquí señalado en el segundo paradigma, entendido como la significantización del goce, donde el goce se enmarca en el registro de lo simbólico. Se habla de una *“reabsorción del goce en lo simbólico”* (Miller, 2004, p. 265), ya que, si bien es cierto que en las formaciones del inconsciente hay una operación de cifrado y descifrado, desde el punto de vista económico, algo se satisface allí, tratándose del *“goce en el Otro, el goce en lo simbólico”* (Miller, 2004, p. 266). En este paradigma, la pulsión se enmarca en la dimensión de la demanda, ligada a lo simbólico, al igual que el fantasma, así pues, Miller (2004) nos explica que este es *“el movimiento de conjunto de la enseñanza de Lacan hasta los seminarios 5 y 6. Se continúa más allá también, y culmina en la demostración general de que la libido misma se inscribe en el significante. Lleva tan lejos la significantización del goce que lo muestra equivalente al significado de una cadena significativa inconsciente cuyo vocabulario estaría constituido por la pulsión [...] A esto Lacan lo llamó deseo, concepto en el que, de manera sorprendente, se cumple, se realiza, se efectúa la significantización del goce. Sin duda es un goce mortificado, un goce pasado al significado, tal como figura arriba del gran grafo que construye Lacan -en todo caso así lo reescribirá-, donde tenemos el recorrido del goce a la castración. Y sobre este recorrido se cumple la significantización”* (Miller, 2004, p. 229).

desplegando en cada sesión, y en tal sentido no implica una posición pasiva, sino una determinada actividad de la práctica del analista, misma que se ha ido perfeccionando a lo largo de la historia del movimiento psicoanalítico, fundamentalmente por Jacques Lacan y sus interlocutores contemporáneos.

Cabe añadir, además, que la asociación libre y la atención flotante adquieren su estatuto únicamente en el marco de la situación analítica, la cual no es sino la puesta en marcha de la transferencia, siendo sostenida y dirigida por el deseo del analista. Recordemos que, para Lacan (2015/1953-1954), “*existe en el paciente disposición a la transferencia por el solo hecho de colocarse en la posición de confesarse en la palabra, y buscar su verdad hasta su extremo, en el extremo que está ahí, en el analista*” (p. 404).

Para esto, será necesario que el analizante se dirija a la figura del analista esperando encontrar el saber de su verdad inconsciente en él, no porque el analista la tenga, sino porque esa disposición en particular (que Lacan sitúa a nivel de la suposición de saber) apertura el campo del Otro, es decir, se establecen las condiciones de posibilidad para la producción del inconsciente. Recordemos que, en la enseñanza de Lacan, el inconsciente no designa una sustancia o esencia establecida e inmutable, sino un saber que se produce en el *entre* de dos posiciones, enlazadas por el fenómeno transferencial.

Bajo este entendido, Serra (2021) nos indica que

el analista supone saber inconsciente, por eso le pide al analizante que hable, que produzca. Y este saber se supone que es producido por un sujeto, el sujeto del inconsciente. Por su parte, el analizante supone que el analista sabe algo -por ejemplo, sabe leer mejor que él los significantes que produce- y, por lo tanto, lo instituye como sujeto supuesto saber y espera de él sus interpretaciones. En este entrecruzamiento de deseos puestos en forma de demanda, y con la escucha singular del analista, se produce un análisis (p. 134).

Ergo, a diferencia de la clínica “*vinculada a la emergencia de la mirada del médico en el campo de los signos y de los síntomas*” (Foucault, 2012, p. 132), la clínica psicoanalítica se distingue por ser una “*clínica bajo transferencia*” (Miller, 1985, p. 5), dado que suscita el saber del inconsciente como el tercero en el dispositivo analítico, esto es, el *lugar* de la

terceridad, puesto que *“si se toma la palabra tal como se debe, como perspectiva central, la experiencia analítica debe formularse en una relación de tres, y no de dos”* (Lacan, 2015, p. 25).

Asimismo, ya desde el año de 1953, Lacan nos advertía que el saber inconsciente no debería de buscarse en el interior del individuo porque su naturaleza no es individual o yoica, sino *“transindividual”* (Lacan, 2009a, pp. 250, 251).

En acuerdo a Lacan, trabajamos con un saber que incluye al Otro como garante de la verdad (no-toda). Por eso a inicios de los años sesentas afirma que *“el Otro es la dimensión exigida por el hecho de que la palabra se afirma en verdad”* (Lacan, 2009b, p. 798). Luego, diez años después, lo reafirma al cuestionar a sus oyentes *“¿Es necesario todo este rodeo para hacer la pregunta del saber bajo la forma no quién sino qué sabe? ¿No se dan cuenta que es el Otro? Lo postulé al inicio como el lugar donde el significante se postula, y sin el cual nada nos indica que haya en ninguna parte una dimensión de verdad”* (Lacan, 2019/1972-1973, p. 116). Por lo tanto, el analista lacaniano no recurre a posturas individualistas para guiar su quehacer, antes bien, le otorga un lugar a la alteridad radical del Otro, aperturando una tercera vía, un *lugar* tercero.

Como es evidente, en la enseñanza de Lacan queda excluido cualquier modelo de introspección psicológico, puesto que su epistemología no apuesta por la interioridad mental.

En relación a lo anterior, a finales de los años sesentas, Lacan postula que

el saber es intersubjetivo, lo que no quiere decir que es el saber de todos, sino que es el saber del Otro [...] Y el Otro, lo hemos planteado, es esencial mantenerlo como tal: el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza, desde Aristóteles, por transferir los poderes del sujeto [...] El Otro es el vertedero de los representantes representativos de esa suposición de saber, y es esto que nosotros llamamos el inconsciente (Lacan, S.9, 15-11-1969).

Para Lacan el inconsciente se reduce a un tipo de saber muy peculiar. Postura que sostuvo a lo largo de casi toda su enseñanza, tan es así que, en el seminario 23, nos dice *“he intentado, en efecto, ser riguroso señalando que lo que Freud sostiene como el inconsciente supone siempre un saber, y un saber hablado. El inconsciente es enteramente reductible a*

un saber” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 129). Sin embargo, el saber que se pone en juego no yace en la figura del analista, pero tampoco en el extremo del analizante.

Bajo estos referentes se vuelve insostenible el clásico y tramposo canon “el analizante es el que sabe, sólo que él no sabe que lo sabe”. Desgraciadamente, una gran cantidad de personajes psi suelen abusar de esta sentencia, pues resulta más sencillo colocar la responsabilidad en el otro y quedar deslindado de ella, vale decir, es una posición muy cómoda. No obstante la Orientación Lacaniana estipula una posición distinta, donde el analista es el primero en tomar las riendas de la responsabilidad.

Es en ese entendido que Lacan le devuelve la responsabilidad al analista sobre el ejercicio de su acto, siendo además claro, directo y conciso, explicándonos que

la situación del sujeto en el nivel del inconsciente [...] es que no sabe con qué habla. Debemos entonces revelarle los elementos estrictamente significantes de su discurso. Tampoco sabe el mensaje que le llega de la respuesta a su demanda en el campo de lo que quiere. Pero ustedes ya saben la respuesta, la legítima respuesta. Es el significante, y ninguna otra cosa, especialmente destinado a designar las relaciones del sujeto con el significante. [...] lo importante es que el sujeto no puede tener la respuesta porque la única respuesta es el significante que designa sus relaciones con el significante” (Lacan, 2020/1957-1958, pp. 45-46).

Entonces el saber que conceptualiza Lacan está determinado por las relaciones del sujeto con el significante, y tales relaciones solamente ex-sisten en el lugar del Otro. Ergo, el saber del inconsciente no es inmanente e inherente a la profundidad psíquica de algún individuo, es más bien un «saber no sabido» porque está a la espera de su producción. Así argumenta que “*el inconsciente se manifiesta primero como algo que está a la espera, en el círculo, diría yo, de lo no nacido*” (Lacan, 2010/1964, p. 30). De ahí que Miller (2010a) nos invite a distinguir la temporalidad lógica entre el inconsciente freudiano y el inconsciente reformulado por Lacan, indicándonos que “*en esta perspectiva lo inconsciente está por venir, por venir mañana. Si para Freud lo inconsciente estaba esencialmente en el pasado, para Lacan está en el futuro*” (p. 151).

Líneas atrás mencionábamos que el saber inconsciente es muy peculiar, justamente porque se produce mediante la articulación de los significantes que emergen en cada sesión. Esto significa que, sesión tras sesión, el analista no deja de desempeñar una práctica que implica, entre otras cosas, “*revelarle [al analizante] los elementos estrictamente significantes de su discurso*” (Lacan, 2020/1957-1958, p. 46).

Para Aromí (2010), esta práctica entraña, más que un asunto metodológico, una orientación ética, “*así se puede entender muy bien su proposición del estatuto ético del inconsciente: el inconsciente no es, hay que producirlo, depende de que se crea o no en él. Y el analista está ahí para algo, forma parte, él mismo, de la producción del inconsciente en cada paciente*” (p. 3).

Asimismo, desde su trinchera, Miller y Laurent explicitaron que “*el psicoanalista entra en la operación que dirige en calidad de –o en el lugar de– semblante y se ofrece [en transferencia] como la causa del deseo del analizante para permitirle producir los significantes que organizaron sus identificaciones*” (Miller, 2005a, p. 12).

Es así que la transferencia cumple una función crucial, puesto que atañe al lazo amoroso que vincula al sujeto con el Otro que no existe. Ahora bien, pese a que el Otro no sea más que el lugar del semblante (que el analista encarna al ofrecerse en transferencia), constituye el referente del saber por excelencia, es decir, designa una matriz simbólica de ficciones que sostienen al sujeto y configuran las modalidades de los lazos.

Cabe destacar que, contrario a lo que algunos psicoanalistas conciben, la inexistencia del Otro nació como una directriz propuesta por el mismo Lacan, no por Miller¹⁵, y lo podemos corroborar en su *Discurso de Tokio*, donde no en balde señaló que “*el gran Otro, eso no existe. Pero todo lo que se inscribe en el lenguaje no es pensable sino por referencia al gran Otro*” (Lacan, 21-04-1971).

¹⁵ “*En determinado momento nuestro maestro, Lacan, enunció, ante la estupefacción de sus alumnos, que El Otro no existe. Insurrección. Fue como quitarles la alfombra de debajo de los pies ya que el lugar del Otro es propio -siempre, ya era propio antes- del abc de lo que ha cristalizado como lacanismo. Dicha cristalización se ha impuesto de tal manera que la sentencia El Otro no existe no fue tomada en cuenta a pesar de los esfuerzos que mi amigo Éric Laurent y yo mismo hicimos al ponerlo como título de un curso que dimos conjuntamente, El Otro que no existe y sus comités de ética, en el que pusimos el acento sobre una de las consecuencias de la inexistencia del Otro*” (Miller, 16-03-2011).

En consecuencia, el amor de transferencia no se dirige a la persona del analista, se dirige al saber del inconsciente encarnado en la figura del analista. Son cosas distintas, profundicemos en ello.

Partiendo del seminario 11, Ons (2014) nos comenta que una de las principales características del giro lacaniano consistió en definir a la transferencia freudiana de una manera distinta, tratándose así, de una relación con el saber, o sea una relación epistémica. El amor de transferencia es, hasta cierto punto, amor al saber.

Y en esa misma dirección, también nos aclara que no se trata de un amor al saber por el saber mismo, pues *“el paciente que pide análisis se ha encontrado con algo que le atañe y a lo que no puede darle una respuesta. Su posición es la del que no sabe, y su amor a ese saber inconsciente que se despliega en el dispositivo analítico parte de este punto de ignorancia relativa a su síntoma”* (Ons, 2014, p. 51).

Por lo cual, más allá de fundar un vínculo imaginario entre dos posiciones entificadas (romantizado en una «alianza de trabajo» por la Psicología del Yo), Lacan sostiene que la transferencia funda una relación inédita con un saber que deberá de elaborarse o construirse paulatinamente en el transcurso de un análisis, donde la práctica (del lado del analista) y la experiencia (del lado del analizante) toman lugar, posibilitando *“la restitución de la integridad del sujeto”* (Lacan, 2015/1953-1954, p. 28).

Pero ¿de qué manera comprendemos la restitución de la integridad del sujeto por medio de una elaboración de saber? Según nuestro juicio, la funcionalidad del saber consiste en dar cuenta del lugar que ocupa el sujeto del inconsciente en el enigmático deseo del Otro, llegando así, a la ficción neurótica que se tejió para responder a la pregunta por el *Che vuoi?*, es decir, la construcción delirante que Lacan (2003/1960-1961) llamó *“fantasma fundamental”* (p. 198).

Salman (2019) desarrolló anotaciones importantes en torno a dicho concepto, comienza explicándonos que

Lacan se refirió al fantasma fundamental para expresar una unidad de goce en una frase que cumple función de axioma. La operación de reducción en el análisis, permite que el sujeto diga la constante de su fantasma con el recurso a la lengua que alcanzó a retocar a su manera.

El esclarecimiento de la lengua del fantasma que rige los síntomas es una puerta de entrada a ese real que el fantasma enmarca. Se trata de una elaboración del saber sobre el lugar fijo que anudó el objeto a la pulsión, que por estructura no tiene un objeto predeterminado y que a partir de allí le imprime un programa al goce (p. 126).

La elucidación del fantasma que se presentará a continuación toma su lugar a la altura del seminario 14, donde Lacan sostiene que *“el fantasma está más estrechamente, que todo el resto del inconsciente, estructurado como un lenguaje; ya que el fantasma, al fin de cuentas, es una frase con una estructura gramatical”* (Lacan, S.14, 14-06-1967). Por esa razón, Salman (2019) nos dice que el fantasma fundamental se estructura en una pequeña frase que cumple una función axiomática.

En ese sentido, Fink (2005) nos detalla que

en el campo freudiano un axioma parecería ser algo que da cuenta de todas las acciones del sujeto y su forma total de ver el mundo. La naturaleza axiomática del fantasma fundamental es una de las pocas conclusiones que Lacan extrae sobre el fantasma fundamental en el Seminario 14 [...]. Según Lacan, un fantasma como "Pegan a un niño", mientras tiene ciertos sentidos analizables, funciona como un axioma para el analizante en su manera de ver el mundo que lo rodea. Él ve el mundo a través de la lente de este fantasma fundamental p. 7).

De este modo, el axioma del fantasma fundamental constituye el saber del inconsciente que el analizante desconoce pero que, sin embargo, logra configurar una cosmovisión esquisitamente singular. A propósito, de este asunto nació el lema de las XXI Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano *“Todo el mundo está en su mundo”* (Miller, 2015, p. 342). En otras palabras, cada ser hablante interpreta lo que acontece a su alrededor desde los lentes de su fantasma. Por consiguiente, concluye Lacan que *“no hay realidad. La realidad no es constituida más que por el fantasma”* (Lacan, S.25, 20-12-1977).

Posiblemente el fantasma sea uno de los temas más amplios y complejos en la historia del movimiento psicoanalítico, ya que no solamente está presente en la enseñanza de Lacan, sino también en la obra freudiana respecto a la(s) fantasía(s) inconsciente(s) y hasta en el

peso excesivo que la escuela inglesa la otorgó a la fantasía. Sin embargo, más allá de los debates en torno a la cuestión terminológica, nos parece que el interés de Lacan se centró en su funcionalidad sintomática, ya que el fantasma fundamental le permite al ser hablante leer, darle sentido u otorgarle una significación a las marcas contingentes que recibe del Otro, las cuales responden a “su deseo”¹⁶. En síntesis, es una manera de *saber-hacer* con los acontecimientos que envuelven el contexto socio-histórico-familiar del ser hablante. Si bien es muy conocida la conceptualización del fantasma en los seminarios 5 y 6, no debemos olvidar que Lacan continuó teorizando sobre éste en sus seminarios posteriores, sobre todo en el 10, 11, 14 y 15. Con esto advertimos que estamos ante un concepto que tuvo un incesante desarrollo, hasta culminar en sus últimas consecuencias.

Así también, el fantasma fundamental es uno de los principales motivos por el cual, cada análisis, debe de particularizarse. Para Lacan, el único encuadre que hay es el encuadre fantasmático de cada analizante. No hay *El* encuadre en singular, hay diversos encuadres, en plural. Además, los encuadres nunca se corresponden, siempre son disímiles unos a otros. Entonces, ningún caso es igual dado que cada ser hablante tiene una cosmovisión única e irrepetible del mundo en el que habita. Cada loco con su tema, cada analizante con la gramática de su fantasma.

Pero lo cosa no acaba aquí, pues la axiomática del fantasma fundamental, como acertadamente nos indica Salman (2019), expresa una unidad de goce. De modo que, la ficción que la neurosis edifica va a generar una modalidad de satisfacción paradójica. En ese sentido es que Lacan enfatizó en el “*valor de goce*” (Lacan, S.14, 19-04-1967) que se encuentra encapsulado en el fantasma fundamental.

Ahora, es importante aclarar que esa expresividad de goce se encuentra ordenada, metabolizada y moldeada por el orden del lenguaje. Es más, podríamos argumentar que aquí el goce está estructurado como un lenguaje. De ahí que Miller (2018b) introdujo el concepto “*programa del goce*” (p. 27), tomando en consideración que la palabra «programa» es

¹⁶ El entrecomillado es porque, en *stricto sensu*, se trata de una **invención neurótica** que tiene por objetivo velar la falta del Otro S(/A), la cual nos remite a un real inconcebible. Ergo, el Otro no nos desea nada, más bien, lo que encontramos en el Otro es un vacío angustiante que necesita ser llenado para que podamos, de cierta manera, encausarnos como deseantes y gozantes con aquello que se nos impone inclusive antes del nacimiento. Así conseguimos orientarnos en el lenguaje y, por ende, nos hacemos un lugar en el mundo.

derivado del vocablo griego *programma*, cuyo significado es “escrito con anterioridad” (Etimologías de Chile, 2024). Tal nominación le permitió a Miller explicarnos que la unidad de goce del fantasma fundamental ya pasó por la gramática del Otro, o sea por su discurso, por su lengua. Cabe destacar, lengua extranjera que, en un análisis, comienza por aprenderse¹⁷. En otros términos, es un goce enlazado a los significantes-amo que rigen al ser hablante, produciendo sentido, sentido gozado, *jouis-sens*¹⁸.

Debido a lo cual, en otro lugar, Miller (2011a, pp. 264-268) conceptualiza el fantasma fundamental como una molécula compuesta de dos átomos más o menos estables que forman una pequeña masa de materia: un átomo de significancia y otro átomo de goce. Proponiendo que estos dos átomos, significante y goce, consigan separarse, desligarse y transformarse mediante una interpretación que haga fracturar o estallar el fantasma, cual reacción nuclear. No obstante, el asunto de la interpretación en la primera enseñanza de Lacan, así como en su ultimísima enseñanza, a saber, la interpretación como *jaculación* (Laurent, 2019), es una tarea que, de llevarla a cabo, requeriría de otro trabajo.

Retomando a Salman (2019), nos explica que el fantasma fundamental se trata de una elaboración de saber sobre el lugar fijo que anudó el objeto a la pulsión, empero, el objeto que acá se menciona, es decir, el objeto implicado en el fantasma fundamental, no es más que el sujeto (nótese que no nos referimos al Yo de la persona). Vale mencionar que, en el seminario 9, Lacan le otorgó la palabra a Aulagnier, a lo que ella aprovechó para esclarecer lo siguiente

Tomen ustedes al sujeto llamado normal, al neurótico o al perverso, ustedes han visto que se trata siempre de identificarse en función o contra lo que él piensa ser el deseo del Otro. En tanto ese deseo puede ser imaginado o fantaseado, el sujeto va a encontrar las referencias necesarias para definirlo, o él, en tanto que objeto del deseo del Otro o en tanto que objeto rechazante del ser [...] Pero a partir del momento en que el deseo del Otro deviene algo misterioso, indefinible, lo que se devela ahí al sujeto es que era justamente ese deseo del Otro

¹⁷ “Un análisis debe permitir repetir, aislar, volver legible la escritura del programa del goce que prevalece para un sujeto, abriéndole así la posibilidad de ganar un cierto grado de libertad con relación a aquél y, al menos, de reinscribirse en él con el menor malestar posible” (Miller, 2018b, p. 27).

¹⁸ En francés *jouis-sens* (gozo-sentido) es homófono del vocablo *jouissance* (goce).

lo que lo constituiría en tanto sujeto; lo que encontrará, lo que se desenmascarará en ese momento frente a esa nada es su fantasma fundamental: es que ser el objeto del deseo del Otro no es una situación sostenible sino en la medida en que a ese deseo podamos nombrarlo, modelarlo en función de nuestro propio deseo (Aulagnier, citada en Lacan, S9, 2-05-1962).

De lo planteado por Aulagnier nos permitimos extraer una idea rectora: lo que se halla en cualquier axioma de cualquier marco fantasmático, es la posición (pasiva) del sujeto como objeto de deseo del Otro; y, en el seminario 14, también como objeto de goce del Otro¹⁹. Allí localizamos el punto de anudamiento entre el sujeto colocado como objeto y lo pulsional en juego. Ergo, el goce experimentado, en la mayoría de los casos como sufriente y doloroso, es goce del Otro. *“Digamos aún como debemos concebir esto: que un punto de goce es esencialmente remarcable como goce del Otro [...] ninguna otra cosa atraviesa al sujeto realmente, lo perfora como tal [...] sin ese punto que del goce hace el goce del Otro”* (Lacan, S.14, 15-02-1967).

Nótese que el fantasma fundamental posibilita una vía para la satisfacción en la medida en que configura una voluntad de goce, no obstante, encausada por los significantes-amo. Esto implica, evidentemente, que el sujeto no se reconozca allí donde goza, pues *“la función del fantasma en principio es algo que, como el comienzo mismo de nuestra cuestión [...] es algo clausurado que se presenta en nuestra experiencia como una significación cerrada para los sujetos que comúnmente, habitualmente, lo soportan, a saber, los neuróticos”* (Lacan, S.14, 14-06-1967). Esta significación cerrada, que atañe a la manera en la que cada ser hablante interpreta el mundo que lo rodea, a diferencia del resto de significaciones, es concebida en el año de 1960 como significación absoluta. *“No son significantes trascendentes; son los índices de una significación absoluta, noción que, sin otro comentario, aparecerá, así lo esperamos, adecuada a la condición del fantasma”*

¹⁹ En tanto que el sujeto se coloca en el lugar del objeto *a* del Otro, localizamos un punto de conjunción entre el goce neurótico y el goce perverso, ya que “[el fantasma] *tiene que tomarlo tan literalmente como les sea posible, y tiene que, al encontrarlo en cada estructura, definir las leyes de transformación que aseguran al fantasma en la deducción de los enunciados del discurso inconsciente, el lugar de un axioma. Es la única función que se le puede dar al rol del fantasma en la economía neurótica, que su materia, su arreglo, se pida prestado al campo de determinación del goce perverso, es lo que he demostrado*” (Lacan, S.14, 21-06-1967).

(Lacan, 2009b, p. 776). Asimismo, en el seminario 14, queda registrada como una *“significación de la verdad”* (Lacan, S.14, 21-06-1967).

Esa significación axiomática, entendida en cualquiera de sus dos connotaciones, organiza los modos de satisfacción del sujeto, en la medida en que le otorga un destino a la pulsión, posibilitándole un blanco constante y repetitivo. Por esa razón, Alemán (2021) afirma que *“el fantasma es la condición primaria, al poner en juego las relaciones del sujeto con el goce y sus pulsiones. De tal manera que dichas relaciones son organizadas por el fantasma en una trama y permanecen de forma constante en la vida del sujeto”* (p. 82).

Volviendo a Lacan, en el seminario 15, afirma que *“el fantasma no es más que un montaje gramatical donde se ordena siguiendo distintas alteraciones el destino de la pulsión, de modo que no hay otra forma de hacer funcionar al yo (je) en su relación al mundo que haciéndolo pasar por esta estructura gramatical”* (Lacan, S.15, 28-02-1968). Recordemos que el circuito de la pulsión, tal y como Lacan lo había trabajado entre los años de 1960 y 1964, lleva implícito la reversión/inversión freudiana de la fuente al objeto, donde el sujeto cambia de posición: de la actividad (*mirar*) a la pasividad (*ser-mirado*). Pues bien, Lacan recupera dicha reversión/inversión para poner el acento en que el sujeto se hace objeto del goce del Otro. En ese sentido afirma *“es el momento, dice Freud, en que el lazo se ha cerrado, en que ha habido una reversión de un polo al otro, en que el otro entró en juego, en que el sujeto se tomó como término, terminal, de la pulsión. En ese preciso momento entra en juego el dolor en la medida en que el sujeto lo padece del otro”* (Lacan, 2010/1964, p. 190).

Y concluye comentando *“hoy quiero poner el acento en las operaciones de la realización del sujeto en su dependencia significativa respecto del lugar del Otro”* (Lacan, 2010/1964, p. 214).

De esta manera el fantasma le ofrece un lugar al sujeto en el campo del Otro, un lugar estable y localizable. Sirviéndonos de los planteamientos del seminario 10, dicho lugar cumple una función defensiva, en tanto que designaría el marco de la ventana²⁰ que recubre lo real de cada quien, compuesto por un entramado simbólico e imaginario. Lacan dirá que,

²⁰ *“Si ocurre tan a menudo en una ventana, o a través de una ventana, no es por azar. Es el recurso a una estructura que no es sino la del fantasma”* (Lacan, 2017/1962-1963, p. 363).

en esa ventana, logra establecerse una escena fija (similar a un montaje cinematográfico), donde se despliega una determinada modalidad de satisfacción, cuyo resultado será la compulsión de repetición del síntoma, dado que, en términos clínicos, el fantasma delimita el argumento inconsciente y axiomático donde los significantes-amo insisten, persisten y resisten, a la misma vez que satisfacen. A esto nos referimos con la función defensiva del fantasma, la cual es, ante todo, defensa de lo real, en la medida en que *“el fantasma es el libreto con el que cada uno atisba y metaboliza lo real que le sale al paso, está siempre en el mismo lugar en los diferentes síntomas del sujeto y es, también, lo que orienta su deseo. El trabajo analítico implica construir y después atravesar ese axioma de la vida subjetiva a partir del cual ningún encuentro fortuito es casual”* (Serra, 2011, p. 4).

En este momento de su enseñanza, nos da la impresión de que lo real del goce estaría absorbido completamente por el significante en tanto programado por el discurso del Otro. Sin embargo, años después, Lacan teorizará en torno a una parte del goce que no logra ser capturado por el significante, goce imposible de negativizar que escapa al sentido, cuyo abordaje teórico-metodológico implicó ir más allá de la estructura gramatical del fantasma, donde el sujeto juega su partida con el Otro. En efecto, hay un momento donde el fantasma estructurado como un lenguaje resulta insuficiente y, por ello, Lacan se ve precisado a reordenar el edificio del psicoanálisis, donde el paradigma del fantasma ya no será el lenguaje (del Otro) sino el cuerpo, como sostiene Miller (2011a)

Si hubiera que dar un sentido al atravesamiento del fantasma, haciendo un salto diría que es atravesarlo en dirección a lo imposible de negativizar. Así, se desvanece una parte de la experiencia donde el neurótico juega su partida fantasmática con un Otro que demandaría su castración para gozar. Cuando Lacan se plantea la cuestión del goce [...] ya puede decir: Este Otro no existe. El Otro con el cual se juega la partida fantasmática, cuya apuesta es el goce, la prohibición de goce, el goce que no viene a cuento, el goce que no haría falta, ese Otro no existe. En otras palabras, no hay Otro que les demande su castración, no hay Otro para gozar de esta, ese Otro no existe y su goce, tampoco. De este modo, se disipa supuestamente toda una dimensión de la experiencia [y *por lo tanto*] Lacan termina diciendo que la castración quiere decir que el goce debe ser rechazado para que se lo pueda alcanzar. No hay que obnubilarse con el rechazo del goce, que es lo que ocurre en la lógica de la

castración. El término importante es la idea de que él puede ser alcanzado, es decir que podemos salir del teatro del sacrificio fálico. El Otro que no existe, en la materia, si puedo decirlo, es el Otro de la verdad, el Otro del sentido. Allí se destaca que el lugar del Otro hay que tomarlo en el cuerpo y no en el lenguaje (p. 231).

No podemos soslayar que fue Miller (2007) quien profundizó en la lógica del fantasma, evidenciando tres dimensiones del mismo a partir de la triada R.S.I. Asimismo, nos explica que, en el transcurso de un análisis, deberán de irse franqueando una por una, hasta llegar a la dimensión real, donde yace el fantasma fundamental, concebido como ese *“residuo del desarrollo de un análisis [...] como el residuo de la interpretación del síntoma”* (p. 29). Nos permitimos citar en extenso las tres dimensiones del fantasma.

El fantasma tiene un aspecto imaginario, correspondiente a todo lo que el sujeto puede producir como imágenes, tanto de aspectos de su mundo como de personajes de su ambiente, etc. [...] y puede observarse cómo en uno de sus primeros esquemas se sitúan todos los fantasmas en lo que ahí figura como relación a – a’, es decir, la dimensión imaginaria. [...] en segundo lugar, encontramos la dimensión simbólica del fantasma, aspecto ya mucho más escondido. Se lo observa en el hecho de que el fantasma consiste, cada vez, en una pequeña historia que obedece a ciertas reglas, a ciertas leyes de construcción que son las leyes de la lengua. El texto fundamental de Freud sobre el tema, *Se pega a un niño*, muestra esto con toda claridad pues trata de un fantasma que no es más que una frase y cuyos tres tiempos son ciertas variaciones gramaticales. Claro que hay que tener en cuenta que, contrariamente al caso de la dimensión imaginaria, este aspecto simbólico no aparece en un primer nivel de la experiencia. Sólo cuando la profusión, cuando la selva del fantasma se decanta completamente lo obtenemos como frase con algunas variaciones gramaticales. [...] Aunque parezca paradójico, la dimensión fundamental del fantasma es su dimensión real. Decir que el fantasma es un real en la experiencia analítica es como decir también que es un residuo que no puede modificarse. En el pensamiento de Lacan es un axioma que lo real es lo imposible. Aquí, por ejemplo, se trata de lo imposible de cambiar. Por esta razón, para Lacan, el fin de análisis es el logro de una modificación de la relación del sujeto con lo real del fantasma. (Cuestión que, por lo demás, es la que produce las variaciones del movimiento analítico.) Estamos a la vez, y ante todo, ante una cuestión de formación de los analistas que

no se reduce a las conferencias, los cursos y los seminarios. El problema es cómo conseguir esa modificación subjetiva de lo real. Cómo conseguir, con los medios del lenguaje, con los medios del significante, con esos medios que son los únicos que tiene el analista, cómo conseguir una modificación del residuo real del análisis (Miller, 2007, p. 30).

Ahora bien, si a nuestro hilo argumentativo le añadimos la operatividad de la asociación libre (bajo el marco de la transferencia analítica), hallaremos que, gracias a la regla fundamental, estaríamos en condiciones de elucubrar en el programa del goce de cada analizante y, por lo tanto, llegaríamos a la dimensión fundamental del fantasma, o sea a lo real, ya que

a través de la puesta en efecto de la regla fundamental de la asociación libre, el mundo fantasmático del paciente se desplegará, develando la trama destinal oculta de sus desventuras, precipitando la destitución del sentido en el que colocó sus estandartes identitarios, sus vínculos, sus proyectos y la interpretación de su pasado (Landa Reyes, 2019, pp. 72-73).

Lo articulado hasta aquí nos permite conjeturar que el lugar del Otro, la transferencia analítica y el sujeto del inconsciente junto a su fantasma fundamental, están asociados. Es decir, Lacan nos presenta un inconsciente que involucra la dinámica de tales elementos, como si fuese un enramado. Esto será clave para orientarnos, a *grosso modo*, en un primer momento de su enseñanza, misma que podemos condensar en una simple asociación de cuatro elementos que trabajan conjuntamente y que co-rresponden al dispositivo analítico, como un banquillo de cuatro patas: el Otro (tratándose de un *lugar*), la transferencia analítica (tratándose de un *fenómeno*), el sujeto (tratándose de un *efecto*) y su fantasma fundamental (tratándose de una *construcción*). En palabras de Lacan (2018/1958)

La transferencia es ese vínculo con el Otro que establece la forma de demanda a la que da lugar el análisis [...] En cualquier término en que la transferencia se resuelva, es en el lugar del Otro donde el sujeto se encontrará: en el lugar de lo que era (*Wo Es war...*) y que es preciso que asuma (... *soll Ich werden*) (p. 188).

Si bien es cierto que Lacan no hizo alusión al fantasma fundamental de manera explícita, sabemos que es “por” y “en” el lugar del Otro donde éste se construye como interpretación a su enigmático deseo, según lo explica Fink (2005). Y justo allí, en ese lugar axiomático, es preciso que el sujeto pueda localizarse.

Nos referimos evidentemente a una localización subjetiva, la cual, por cierto, comporta un estatuto ético, pues ciertamente *“la localización subjetiva no es sólo una evaluación de la posición del sujeto, sino también un acto del analista, un acto ético”* (Miller, 2006, p. 62).

Posteriormente, Miller (2006) sostiene que tal localización es factible mediante la puesta en marcha de la asociación libre, dado que el analista

dirige al paciente en una vía precisa al encuentro del inconsciente; lo lleva en dirección al cuestionamiento de su deseo y de lo que quiere decir, y hacerle percibir que, en sí mismo, hay siempre una boca mal-entendida. Ése es un acto de dirección del analista. [...] se trata de introducir al paciente en una primera localización de su posición con relación a su dicho [...] ¿A qué conduce en el sujeto esta primera localización? A aceptar la asociación libre, quiero decir, a hablar sin saber lo que dice, a hablar buscando el sentido de lo que dice, o sea, a abandonar la posición de Amo (pp. 62-63).

Empero, centrándonos en el analista, Lacan delimitó excepcionalmente su posición al separarlo del encuadre o implementación de elementos técnicos, tal y como lo llevan a cabo, hasta la actualidad, algunas corrientes psicoanalíticas, principalmente las encabezadas por Greenson y Etchegoyen²¹.

Entonces, para Lacan, más que tratarse de la ejecución de una técnica en específico, el desarrollo de un análisis depende fundamentalmente de la posición ética de aquel que se dispone a alojar la demanda de un determinado sujeto al interior del dispositivo analítico. En ese sentido es que *“la posición del analista debe ser la de una ignorancia docta, que no quiere decir sabia, sino formal y que puede ser formadora para el sujeto”* (Lacan 2015/1953-

²¹ Véase: Greenson, R. (2019) *Técnica y práctica del psicoanálisis*. Editorial Siglo XXI / Etchegoyen, H. (2009) *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Editorial Amorrortu.

1954, p. 404). Así, desde la Orientación Lacaniana, sostenemos que *“la ignorancia tiene una función operativa en la experiencia analítica [...] la ignorancia de alguien que sabe cosas, pero que voluntariamente ignora hasta cierto punto su saber para dar lugar a lo nuevo que va a ocurrir”* (Miller, 2006, p. 33).

Bajo la misma línea de pensamiento, López-España (2020) nos precisa que *“no es la ignorancia que, como el amor y el odio, se padece, sino que se trata de un saber no saber, propio de la posición del analista. Un saber que el analista ignora, pero no padece”* (pp. 56-57). Por eso es de suma importancia tener presente en dónde se ubica el saber que importa.

Aclaremos la situación: el analizante no sabe el por qué de lo que le ocurre, es decir, llega en una posición de ignorancia, buscando el saber y abandonando la posición de amo; mientras que el analista, por su parte, abandona su saber para dar apertura a lo inédito, es decir, da lugar al saber que se va a producir en dicho encuentro. Así que el analista también abandona su posición de amo en aras de la novedad.

Por ende no se trata de la implementación y seguimiento de un método compuesto de técnicas estandarizadas y fijas (como sí ocurre en la psicología cognitivo-conductual o humanista), sino de la posibilidad del propio analista de operar desde una posición ética que permita el advenimiento del sujeto del inconsciente en la experiencia analítica, porque ciertamente *“el psicoanálisis no es una técnica, sino un discurso que anima a cada uno a producir su singularidad, su excepción”* (Laurent, 2004). De esta forma constatamos que la dimensión del acto analítico produce, caso por caso, una vía singular que conducirá a la realización de la singularidad de cada ser hablante, la excepción de cada uno.

Ahora bien, en tanto que el psicoanálisis se rige por principios éticos y no por protocolos técnicos, apoyándose en el seminario 7, Miller (2014a) delimitó una orientación concreta, afirmando que *“no hay clínica sin ética”* (pp. 122-131).

Partiendo de estos referentes, la clínica psicoanalítica quedó supeditada a la ética que la sustenta, dado que habilita sus alcances, pero, a la misma vez, establece sus límites, como acertadamente lo afirmó Miller en su intervención de clausura del X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis en Río de Janeiro.

En esa intervención nos explica que, al inicio del análisis, se requiere de un sujeto que no sea indiferente al inconsciente, o sea, a lo que él llama «fenómeno freudiano». De este

modo, consentir la experiencia no tiene que ver con algún interés o motivación yoica para iniciar un tratamiento, sino en dar cabida a la producción del inconsciente, a saber, darle su lugar, ya que, desde el seminario sobre la ética,

Lacan planteaba que la realidad del inconsciente es ética. Es decir, subrayaba que la realidad del inconsciente depende de un deber ser [...] Esta dimensión ética nosotros la constatamos cada vez que comienza un análisis -cuando, en aquel que viene a pedirlo, tratamos de evaluar si la voluntad de no ser indiferente al fenómeno freudiano está lo bastante presente. Se puede decir "No hay nada que hacer... no hay nada que esperar de contar los sueños ni de intentar darles un sentido", esto es completamente legítimo. Es preciso que haya, en el origen, un sujeto que al contrario decida no ser indiferente al fenómeno freudiano (Miller, 2016a, p. 13).

1.3. El anudamiento de la ética

Una vez puestas las cartas sobre la mesa, plasmar una tipología del método psicoanalítico basándonos en la Orientación Lacaniana nos resulta una tarea problemática, en virtud de que el ejercicio del psicoanálisis no se sostiene en la implementación de un procedimiento ya establecido, que pueda utilizarse satisfactoriamente con todos los pacientes y funcione por igual ante cada padecimiento, arrojando los mismos resultados. El régimen estadístico no aplica en este modelo, pues Lacan fue cuidadoso en no prestar su enseñanza a la estandarización psicologizante.

Sin embargo, el hecho de que la práctica del analista no se sustente en una técnica específica, no significa que carezca de "*principios rectores*" (Laurent, 2004) a partir de los cuales el analista tendría que orientar su acción en la dirección de la cura, pues "*el psicoanalista sin duda dirige la cura*" (Lacan, 2009b, p. 560), porque "*esto no autoriza en modo alguno al psicoanalista a contentarse con saber que no sabe nada, porque lo que está en juego es lo que él tiene que saber*" (Lacan, 2018/1967, p. 268).

En vista de ello, Miller (2006) nos aclara que

practicamos cierta desregularización de la práctica cuando se compara con lo que se practica principalmente en Estados Unidos y en Inglaterra, en lo que se llama Asociación Internacional. En comparación con ellos, el rasgo propio de nuestra práctica es no tener patrones. Entonces, debemos indicar que, si en la práctica no tenemos patrones, tenemos principios. Y es necesario tratar de formalizar esos principios (p. 14).

Entonces surge la pregunta acerca de lo que el analista debería de saber para poder dirigir un análisis desde los principios éticos que lo fundamentan: ¿Basta con que el analizante diga lo que se le ocurra (asociación libre) y que el analista escuche sin alguna selección particular, de lo que el paciente dice (atención flotante), para que el análisis opere como tal? Si bien, tanto la asociación libre como la atención flotante, por intermedio de la palabra, constituyen el soporte del psicoanálisis y por eso resultan indispensables para la puesta en marcha del dispositivo analítico, la experiencia analítica no se agota en la implementación de éstos, sino que, a nuestro parecer, establecen el punto de partida en la *formalización* de un análisis.

En el curso dictado entre los años 2008 y 2009, titulado *choses de finesse en psychanalyse* y traducido al castellano bajo el título de *Sutilezas analíticas* por Silvia Baudini, Miller (2011a) explica que la formalización conlleva que la masa mental del analizante pueda adoptar una morfología con base a la estructura del lenguaje, propiciada por la regla fundamental, pues ciertamente

Un análisis comienza con el modo de la formalización, y es que lo amorfo posee una morfología. No es simplemente que lo implícito pasa a lo explícito, sino que tiene lugar una transformación radical, puesto que se pasa de la ausencia de forma a una forma [...] En el curso de las primeras sesiones, la masa mental de lo amorfo se distribuye en elementos de discurso. El solo hecho de que ustedes inviten a quien tienen enfrente a hablar hace que su amorfo mental adopte la estructura del lenguaje (p. 111).

Así pues, no podemos ignorar que la asociación libre y la atención flotante representan los únicos elementos metodológicos propuestos por Freud y, posteriormente, sostenidos por Lacan como fundamentales. Sin embargo, su operación no puede ser sino

tomando en cuenta otros principios éticos y elementos teórico-conceptuales que constituyen el dispositivo analítico, tales como la dimensión del inconsciente simbólico-transferencial y la dimensión del inconsciente real, así como sus implicaciones teórico-metodológicas. Por mencionar algunas: el estatuto de la verdad-variable {*varité*} del deseo inconsciente, la producción del sujeto del inconsciente, los empleos y usos del fantasma, los modos de goce, las resonancias de *lalengua* en el *parlêtre*, el deseo del analista, el acto analítico, el discurso del analista, la identificación con el *sinthome*, la formación del analista, entre otros. A fines de nuestra investigación, valdría la pena hacer hincapié en la pertinencia del «saber teórico», pues *“la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan”* (Lacan, 2009a, p. 239) y también porque *“si el psicoanálisis no es los conceptos en los que se formula y se transmite, no es psicoanálisis, es otra cosa, pero entonces hay que decirlo”* (Lacan, 1983/1954-1955, p. 28).

Siendo coherente con su modelo epistémico, respecto al estatuto de la realidad, Lacan separa al psicoanálisis de todo realismo ontológico. Para él, no se trata más que de una *“imbecilidad realista”* (Lacan, 2009a, p. 36), debido a que los conceptos constituyen, modelan y delimitan el campo de operación del analista, o sea, le dan forma a la realidad en la que se va a intervenir, pues ciertamente *“no disecamos con un cuchillo, sino con conceptos. Los conceptos poseen su orden original de realidad. No surgen de la experiencia humana, si así fuera estarían bien contruidos. Las primeras denominaciones surgen de las palabras mismas, son instrumentos para delinear las cosas”* (Lacan, 2015/1953-1954, p. 12).

Vale mencionar que el mismo Freud, en un momento muy puntual de su obra, se sirvió de la especulación teórica para operar en la clínica, argumentando que *“dada la total inexistencia de una doctrina de las pulsiones que de algún modo nos oriente, está permitido o, mejor, es obligatorio adoptar provisionalmente algún supuesto y someterlo a prueba de manera consecuyente hasta que fracase o se corrobore”* (Freud, 2010/1914, p. 75).

Tales postulados se inscriben en lo que, años después, la física moderna optó por denominar «Realismo Dependiente del Modelo», desarrollado por los físicos teóricos Stephen Hawking y Leonard Mlodinow (2010), quienes exponen que

No hay imagen –ni teoría– independiente del concepto de realidad. Así, adoptaremos una perspectiva que denominaremos realismo dependiente del modelo: la idea de que una teoría física o una imagen del mundo es un modelo –generalmente de naturaleza matemática– y un conjunto de reglas que relacionan los elementos del modelo con las observaciones. Ello proporciona un marco en el cual interpretar la ciencia moderna (pp. 51-52).

Y prosiguen explicándonos que

El realismo dependiente del modelo se aplica no sólo a los modelos científicos, sino también a los modelos mentales conscientes o subconscientes que todos creamos para interpretar y comprender el mundo cotidiano. No hay manera de eliminar el observador —nosotros— de nuestra percepción del mundo, creada por nuestro procesamiento sensorial y por la manera en que pensamos y razonamos. Nuestra percepción –y por lo tanto las observaciones sobre las cuales se basan nuestras teorías— no es directa, sino más bien está conformada por una especie de lente, a saber, la estructura interpretativa de nuestros cerebros humanos (p. 55).

Siguiendo la misma línea de pensamiento, empero desde el costado de la filosofía moderna, Vattimo (2013) despliega contundentes argumentos en torno a lo que él llama la tentación del realismo. Así pues, despliega un modelo semejante al que refirieron Hawking y Mlodinow, pero lo hace en términos heideggerianos, a saber, como un «proyecto arrojado», dado que

no solo no conocemos más que los fenómenos, sino que estos solo existen en el marco de lo que Heidegger llama un «proyecto arrojado». Conocer, ya en el nivel de las puras y simples percepciones espaciotemporales, significa constituir un trasfondo y un primer plano, ordenando las cosas sobre la base de una precomprensión que expresa intereses, emociones, y que hereda un lenguaje, una cultura, formas históricas de racionalidad. Las cosas aparecen, se dan como entes, «vienen al ser» solo en el horizonte de un proyecto, de otra forma no es posible distinguir las del trasfondo ni diferenciar unas de otras (p. 95).

Vale resaltar el punto de convergencia entre el psicoanálisis lacaniano, la física moderna y la filosofía contemporánea en torno al estatuto de la realidad: La realidad depende del modelo del conocimiento o del proyecto con el que se pretenda abordar. No existe una realidad independiente de los referentes teórico-conceptuales del observador, es decir, no hay realidad prediscursiva, como lo describe Labatut (2020)

La realidad [...] no existe como algo aparte del acto de observación. Un objeto cuántico no tiene propiedades intrínsecas. Un electrón no está en ningún lugar fijo hasta que se lo mide; solo en este instante aparece. Antes de la medición, no tiene ningún atributo; antes de la observación, ni siquiera se puede pensar en él. Existe de una manera determinada cuando es detectado por un instrumento determinado. Entre una medición y otra, no tiene sentido alguno preguntar cómo se mueve, qué es, ni dónde está. Como la luna en el budismo, una partícula no existe; el acto de medición la vuelve un objeto real (p. 113).

Además, el psicoanálisis se torna aún más radical al no concebir una sola realidad, sino varias “*realidades*” (Lacan, 2005/1953, p. 51), constituidas singularmente a partir de la realidad psíquica del individuo (según el modelo freudiano) o del fantasma del sujeto (según el modelo lacaniano). En este punto, tal vez sea conveniente recurrir a la diferenciación alemana entre la *Wirklichkeit* (realidad material objetiva) y la *Realität* (realidad subjetiva). Si bien compartimos una realidad material objetiva en el imaginario social (Castoriadis, 2013), tratándose del análisis se privilegia la realidad subjetiva de cada quien.

En el marco de estas intelecciones, se pueden abrir algunas interrogantes en torno al saber que se pone en juego dentro de la experiencia a la que da lugar un psicoanálisis y, así también, a lo que el analista debe saber para favorecer dicha experiencia.

Por lo que nos parece necesario hacer una diferenciación respecto al saber y las formas posibles en las que se presenta dentro del campo del psicoanálisis, ya que, como nos aclara Freud (2010/1916) “*hay saberes y saberes; existen diversas clases de saber que en manera alguna pueden equipararse en lo psicológico. «Il y a fagots et fagots» {«Hay atados y atados de leña»}, se dice en un pasaje de Molière*” (p. 257).

Así pues, basándonos en los desarrollos de López-España (2019), se establece un trípode de saberes en la Orientación Lacaniana

El saber práctico, propio del quehacer del analista en cada encuentro con cada sujeto;

El saber teórico, que constituye la dimensión epistémica resultante de la práctica analítica; y

El saber clínico, derivado de la formalización de la experiencia que el analista realiza y desde la cual es posible orientarse en la dirección de la cura de cada caso (p. 3).

De forma atinada, se nos invita a pensar en tres saberes (correspondientes a la triada: teoría, práctica y clínica) que estarían acompañados de la ética propia del psicoanálisis, posibilitando un campo compuesto por cuatro elementos que, en su conjunto, evocan al nudo borromeo de cuatro introducido por Lacan en el periodo de 1975-1976.

Por lo tanto, acorde a los intereses de esta tesis, *“la triada de saberes configurarían la estructura del campo psicoanalítico, donde los tres se encontrarían anudados y, asimismo, sostenidos por los principios éticos, cuya función y valor consiste precisamente en mantenerlos unidos”* (López-España, 2019, p. 3).

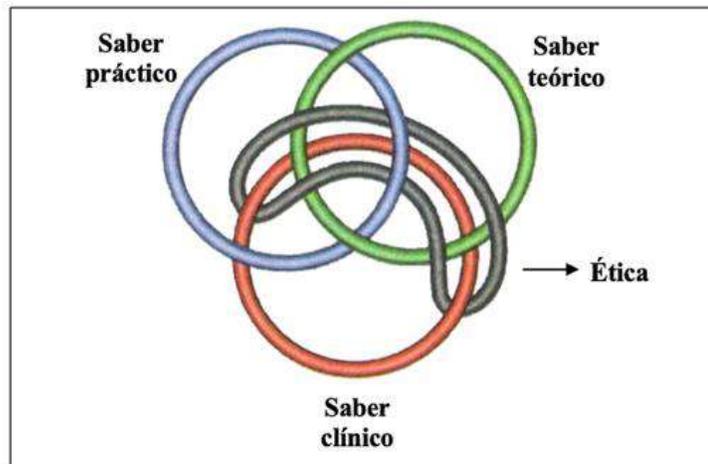


Figura 2. La estructura del campo psicoanalítico representada en el nudo borromeo.

1.4. A manera de antecedentes: el pasaje de la esfera a la elipse (la revolución kepleriana)

La cita que justifica este apartado fue expuesta en el marco del seminario 8, específicamente al momento en que Lacan (2003/1960-1961) evoca una figura clave de la revolución científica, *“el tal Kepler, buscando las armonías celestes y mediante un prodigio de tenacidad, una verdadera muestra del juego del escondite de la formación inconsciente, consigue ofrecer el primer registro de lo que en verdad constituye el nacimiento de la ciencia moderna (p. 110).*

Sin embargo, antes de llegar a Kepler, es indispensable delinear un marco contextual, a manera de antecedentes, sobre la concepción del síntoma en la tradición médica y sus respectivas variaciones según el psicoanálisis, pasando por algunos postulados filosóficos que consideramos relevantes.

Para ello, Bassols (2020) nos recuerda que la historia de la clínica es la historia del propio síntoma, así como de las formas en las que fue abordado por diversos discursos, tales como filosóficos, antropológicos, sociológicos, médicos, artísticos, etc., en la medida en que *“no hay de hecho observación posible fuera de un discurso [...] la observación como mirada clínica es tributaria de un sistema simbólico, de un discurso a partir del cual se escucha la palabra del sujeto”* (p. 19).

Asimismo, añade que el psicoanálisis no sería sino la respuesta de un discurso que en el siglo XIX empezaría a ganar terreno en el campo de la mirada del médico con base a los signos, síntomas, fenómenos y actos de las psicosis, neurosis y perversiones, tal sería el modelo clínico de la psiquiatría clásica, el cual fundamentaba sus deducciones a partir de las doctrinas organomecanicistas, es decir, un conjunto de teorías que, por hipótesis,

consideran las enfermedades mentales como de etiología orgánica [pues] el esquema etiopatogénico que proponen o postulan consiste en reducir las enfermedades mentales a fenómenos elementales directamente engendrados por lesiones cerebrales [...] Lo propio de estas teorías es, pues, el considerar que los síntomas forman un mosaico fortuito, que son productos mecánicos de lesiones de los centros funcionales. Desde el punto de vista clínico,

analizan la manía, la melancolía, la esquizofrenia, las neurosis obsesivas., la histeria, etc., de tal manera que estas formas mórbidas de la vida psíquica aparecen como compuestas de síntomas (trastornos psicomotores, sentimientos, ideas, humor, ilusiones, trastornos intelectuales, etc.) determinados directamente por lesiones de tal o cual sistema funcional cerebral” (Ey, et al., 1996, p. 61).

En ese sentido, Bassols (2020) menciona que el psicoanálisis *“se originó a mediados del siglo XX en una ruptura epistemológica con esta clínica descriptiva, retomando sus categorías, pero subvirtiéndolas de arriba abajo al sumergirlas en el concepto y en la experiencia del inconsciente”* (p. 19). Así, desde la invención freudiana, las tres categorías nosológicas -neurosis, psicosis y perversiones- tomaron otra acepción, puesto que fueron desligadas del terreno de la psiquiatría. De esta manera el descubrimiento del inconsciente implicó una disyunción epistémica en torno al modelo de la medicina tradicional, esto a razón de que Freud y Lacan fundaron su quehacer desde la ética hipocrática, colocándose así, en oposición al galenismo.

Esta disyunción dio como resultado la consolidación de una forma novedosa de ejercer la práctica y, a su vez, de reflexionar y construir la clínica. Por eso Argañaraz (2012) nos explica que

Canguilhem sintetiza galenismo e hipocratismo con la fórmula: “A cuerpo inerte, medicina activa” -galenismo y derivados-, “A cuerpo dinámico, medicina expectante” en el hipocratismo. El galenismo ubica al médico en una posición de poder y saber sobre el otro, su cuerpo, su mente, las causas de su mal y su bien. El hipocratismo “aprende del paciente”, supone una lucha dramática entre salud y enfermedad en la que el enfermo encuentra los caminos y los medios por sí mismo, con asistencia, pero sin dominio [...] hay mucho más que una pugna metodológica: hay una confrontación ética por el lugar asignado al saber, al poder y al otro (p. 41).

Debido a lo anterior, al adoptar la postura de Hipócrates de Cos, el psicoanálisis conceptualizó una versión distinta de la enfermedad y, por ende, del síntoma.

Para Briole (2020), desde la tradición médica del siglo XVIII, el síntoma “*es lo que viene como una ruptura, una ruptura de una referencia al funcionamiento armonioso del cuerpo y de su lugar en lo social*” (p. 2). Cabe mencionar que el modelo armónico aquí descrito se halla presente en la tradición filosófica, y podemos rastrearlo hasta la antigüedad griega. De hecho, si nos remitimos al diálogo platónico *El banquete* (385-370 a.C.), puntualmente al discurso del médico ateniense Erixímaco, encontraremos el siguiente enunciado

[El médico] debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas. Sabiendo infundir amor y concordia en ellas, nuestro antepasado Asclepio [...] fundó nuestro arte. La medicina, pues, como digo, está gobernada toda ella por este dios y, asimismo, también la gimnástica y la agricultura. Y que la música se encuentra en la misma situación que éstas (Platón, 1986, 186-e, pp. 216-117).

En el escenario del elogio a Eros, influenciado por Pitágoras de Samos, el ateniense promulga que aquel que se dedique al estudio de la medicina deberá de ser capaz de armonizar los elementos contrarios que habitan en el cuerpo, ya que, de acuerdo a Erixímaco, “*en toda alma humana hay contrariedad [...] el cuerpo está compuesto de elementos contrarios*” (Wahl, 2014, p. 72).

En ese marco contextual se nos presentan las categorías de salud-enfermedad. Tratándose de opuesto que, en el diálogo mencionado, se conceptualizan en una relación binaria que comporta dos dimensiones de Eros, a saber, uno bueno y otro malo, referidos como *Eros Urano* y *Eros Pandemo*, puesto que, de acuerdo a los neoplatónicos, existen dos Afroditas: la hija de Uranio -vinculada a lo celestial- y la hija de Zeus -vinculada a lo terrenal o vulgar-. Así, la armonía {ἀρμονία} refiere al *Eros Urano*, es decir a la salud, a lo mesurado; mientras que el exceso alude al *Eros Pandemo* en tanto que propicia la desarmonía, la enfermedad.

Destaquemos un hecho significativo: de manera ingenua, el ateniense “*piensa que si todo sucede como él dice es porque en la naturaleza hay una tendencia hacia la armonía*”

(Wahl, 2014, p. 72). Derivado de este discurso, la armonía se convirtió en la meta de la práctica médica, su fin último.

Para esclarecer esta tesis, Erixímaco recurrió a una metáfora musical, argumentando que se trata de establecer una consonancia, a saber, un acuerdo entre los opuestos:

La armonía, ciertamente, es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice. Justamente como resulta también el ritmo de lo rápido y de lo lento, de cosas que en un principio han sido discordantes y después han concordado. Y el acuerdo en todos estos elementos lo pone aquí la música, de la misma manera que antes lo ponía la medicina [...] no sólo en la música, sino también en la medicina [...] hay que vigilar, en la medida en que sea factible, a uno y otro Eros, ya que los dos se encuentran en ellas (Platón, 1986, 187-b, c; 188-a, p. 217-219).

Tomando en cuenta la definición de armonía {*ἀρμονία*} como aquella “*conexión ordenada de las partes con un todo, [la cual] supone la posibilidad de la unidad en la multiplicidad, y aparece como un ajuste en el que las distintas partes forman un conjunto*” (Encyclopaedia Herder, 2017), caeremos en razón de que, el ideal al que aspira Erixímaco tiene, como propósito principal, la conformación de una totalidad armónica y bien equilibrada que, para él, es equivalente a la salud. A partir de entonces el médico quedó encasillado como armonizador, cuya misión de ahora en adelante, será restaurar el equilibrio perdido. ¿No acaso este discurso se entremezcló con la concepción socio-política y cultural de la salud a nivel mundial?

De ahí que, desde inicios de los años sesentas, Lacan (2003/1960-1961) ya venía indicándonos que esa “*noción es muy fundamental para toda posición médica en cuanto tal [...] no hemos avanzado mucho respecto a la posición de un Erixímaco en cuanto a la esencia, o la sustancia, de esta idea de armonía*” (p. 85).

Y es que, a inicios del siglo XXI, el discurso de Erixímaco continúa con total vigencia. No podemos soslayar que ha trascendido épocas, culturas y subjetividades, dado que sigue imperando hasta el día de hoy, promocionando la salud mental como ideal armónico alcanzable.

Por otro lado, el término «armonía» {ἀρμονία} está vinculado con «cosmos» {κόσμος}, ya que, en su sentido filosófico, atañe a “lo ordenado y adornado, en oposición al caos” (Encyclopaedia Herder, 2017). ¿Por qué situar a ambos vocablos? Porque en el pensamiento de los griegos, tanto la armonía como el cosmos, designaban un modelo esférico, circular, cerrado y totalitario.

Desde el comienzo de la escena filosófica, correspondiente al periodo de los presocráticos, el cosmos era pensado como una esfera, figurando la conexión ordenada de las partes con un todo. Sin lugar a dudas, podríamos aseverar que la esfera, en aquel entonces, representaba la concreción de todo ideal armónico. Por mencionar un ejemplo, basándonos en la traducción más fidedigna que llegó a nuestras manos, Diógenes Laercio (citado en Kirk & Raven, 2014, p. 112), escribió lo siguiente respecto al discípulo y continuador del primer filósofo de la historia Tales de Mileto, Anaximandro:

<p style="text-align: right;">*Αναξίμανδρος</p> <p>Πραξιάδου Μιλήσιος· οὗτος ἐφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι... εὗρεν δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαιμόνι, καθά φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ Ἱστορίᾳ, τροπὰς τε καὶ ἡμερίας σημαίνοντα, καὶ ὥροσκοπεῖα κατασκεύασε. καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ σφάειραν κατασκεύασε. τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ἣ ποῦ περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδορος ὁ Ἀθηναῖος· ὅς καὶ φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος (547/6 α. C.) ἔτῳ εἶναι ἐξήκοντα τεττάρων καὶ μετ' ὀλίγον τελευτήσῃσι (ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτη τὸν Σάμου τύραννον).</p>	<p>94 Anaximandro, hijo de Praxiades de Mileto, afirmaba que el principio y el elemento es lo indefinido, sin distinguir el aire, el agua o cualquier otra cosa... fue también el primero en inventar un gnomon y lo colocó sobre los relojes de Sol (?) en Lacedemonia, según dice Favorino en su Historia varia, para marcar los solsticios y equinoccios, y construyó un indicador de horas. Fue el primero en trazar el perímetro de la tierra y del mar y construyó también una esfera (celeste). Hizo una exposición compendiada de sus opiniones, que encontró, tal vez por casualidad, también el ateniense Apolodoro. Éste afirma en sus Crónicas que Anaximandro tenía sesenta y cuatro años de edad en el año segundo de la Olimpiada cincuenta y ocho (547/6 a. C.) y que murió poco después (su acmé coincidió aproximadamente con la época de Policrates, tirano de Samos).</p>
---	---

Dicho lo anterior, si los postulados de Erixímaco estaban fuertemente influidos por Pitágoras -como se mencionó anteriormente-, fue porque él, radicalizando a Anaximandro, propuso concebir la estructura tanto del universo como del cuerpo humano, semejante a un modelo esférico y armónico, llamándolo «armonía cósmica». Para este filósofo, el modelo cosmológico se edificaba a partir de esferas que giraban en círculos perfectos.

De ahí que Strathern (1999) exponga que

la concepción que Pitágoras tenía de la belleza era similar a nuestra idea de la simplicidad matemática: para él, la esfera era el cuerpo solido más bello, y el círculo la más bella de las figuras. La hermosa armonía de las esferas tendría, de este modo, su origen en el movimiento de planetas redondos en órbitas circulares alrededor de la Tierra (p. 20).

Esta concepción fue adoptada por el astrónomo empirista Claudio Ptolomeo, quien, en su escrito *Almagesto*, introdujo hacia el año 150 de nuestra era el conocido sistema geocéntrico, postulando tres principios

- 1) La Tierra es esférica;
- 2) se encuentra en reposo en el centro del universo; y
- 3) las órbitas celestes giran a su alrededor en epiciclos.



Imagen 1. Biblia de Lutero, *Universo geocéntrico* (1545).

Misma tesis que la iglesia católica albergó durante mil cuatrocientos años y que, además, permeó notablemente en el pensamiento occidental, siendo difundido por grandes filósofos y figuras intelectuales de la época. Sin embargo, nos interesa subrayar que el

geocentrismo, en la medida en que corresponde a un modelo esférico, implicó la existencia de un centro como eje rector, a saber, el Planeta Tierra, comprendido como una totalidad absoluta.

No fue sino hasta el año de 1543 que el astrónomo polaco Nicolás Copérnico, en su reconocida obra *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)* (1997), logró introducir en el pensamiento científico el ya existente modelo heliocéntrico -propuesto fallidamente por el astrónomo y matemático griego Aristarco de Samos-, cuya idea principal es que La Tierra y los Planetas giraban alrededor del centro del universo -o sea del Sol- en órbitas circulares:

Y en medio de todo permanece el Sol [...] como sentado en un solio real, gobierna la familia de los astros que lo rodean [...] bajo esta ordenación una admirable simetría del mundo y un nexo seguro de armonía entre el movimiento y la longitud de las órbitas, como no puede encontrarse de otro modo (pp. 34-35).

El resultado de la propuesta de Copérnico implicó la des-centralización de La Tierra, es decir, la quitó de en medio. El famoso cartógrafo alemán Andreas Cellarius ilustró el sistema copernicano así



Imagen 2. Andreas Cellarius, *Harmonia Macrocosmica* (1708).

Ahora bien, de acuerdo a los fines de la presente tesis, es importante advertir que lo único que Copérnico logró fue mudar de centro, dado que la concepción esférica del universo

seguía operando. En ese sentido, debemos de prestar atención a un comentario de Lacan (2019/1972-1973), referido en el marco del seminario *Aun*

si se me permite emplear de todas maneras esta referencia copernicana, podría acentuar lo que tiene de efectivo. No es cambiar el centro. La cosa gira. El hecho sigue teniendo para nosotros todo su valor, por reducido que sea, a fin de cuentas, y aun motivado solamente porque la tierra gira y que por ello nos parece que gira la esfera celeste [...] La subversión, si es que existió en alguna parte y en algún momento, no está en haber cambiado el punto de rotación de lo que gira sino en haber sustituido un gira por un cae. El punto álgido, como se les ocurrió percibir a algunos no es Copérnico, sino más bien Kepler, debido a que en él la cosa no gira de la misma manera: gira en elipse, y eso ya cuestiona la función del centro. En Kepler las cosas caen hacia algo que está en un punto de la elipse llamado foco, y, en el punto simétrico, no hay nada. Esto ciertamente es un correctivo respecto a esa imagen de centro (p. 56).

Para Lacan, la revolución científica no fue copernicana sino kepleriana, puesto que el astrónomo y matemático alemán Johannes Kepler -siguiendo las investigaciones de Tycho Brahe- fue quien refutó la tesis en torno a la existencia y predominio de un centro en el universo. Así pues, Kepler destituyó el modelo esférico que, hasta entonces, había imperado en el pensamiento occidental. Como resultado de sus aportaciones, la cosmología tomó otro rumbo, dado que la concepción armónica que se venía arrastrando desde el pensamiento griego resultó inoperante. A partir de aquí ya no hay posibilidad de armonía alguna. Pero ¿cuál fue el descubrimiento de Kepler?

Por medio de sus tres leyes físico-matemáticas, entendidas desde la filosofía como “*tres movimientos cósmico-subjetivos*” (Varas, 2020), el astrónomo argumentó que los cuerpos celestes no se movían en círculos -como lo plantearon Ptolomeo y Copérnico-, sino en una órbita elíptica (**1 ley**), donde el Sol estaría ubicado en uno de los focos de la elipse (**2 ley**). Y finalmente, avanzando en sus investigaciones, pertenecientes al rubro de la geometría analítica, terminó dando cuenta que “*una línea del Sol a un planeta dado barre áreas iguales*

en tiempos iguales y el periodo de un planeta es proporcional a la longitud del eje mayor de su órbita elevada a la potencia $\frac{3}{2}$ ” (Sears, et. al., 2013, p. 452) (3 ley).

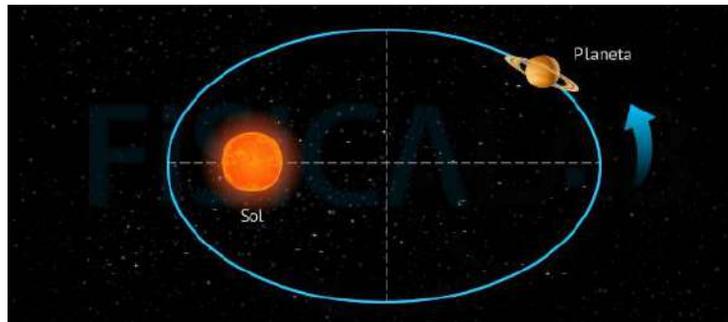


Imagen 3. Movimiento elíptico según el modelo kepleriano

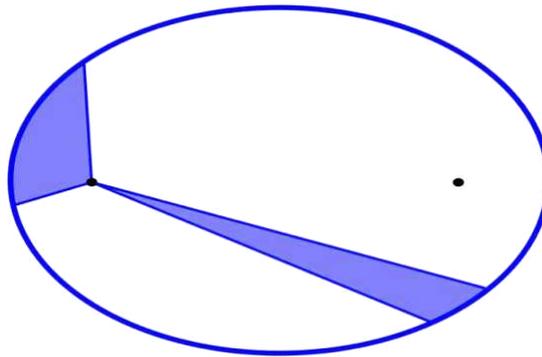


Imagen 4. Representación gráfica de las leyes de Kepler

Siguiendo el modelo kepleriano, la elipse alude a una figura geométrica inestable que carece de un centro y, por esa misma razón, posee dos focos: el Sol estaría ubicado precisamente en uno de los focos; mientras que el foco restante designaría un lugar ausente o vacío. Aquí es donde el psicoanálisis establece un diálogo con la geometría.

Para ello, nos remitiremos a la argumentación de Camarena (2018)

¿Puede pensarse el sujeto del inconsciente fuera de una topología esférica? En la misma línea, Lacan afirma que la verdadera revolución científica moderna no es copernicana, sino kepleriana: el punto radical no es el paso de un centro (geocentrismo) a otro (heliocentrismo), sino el paso del centro al descentramiento (p. 191).

El punto de conjunción entre Kepler y el psicoanálisis es que, desde un principio, Freud dedujo la inexistencia de un centro que lograra armonizar el aparato psíquico, es decir, volverlo esférico. Por su parte, Lacan retomó dicho argumento y explicitó que el sujeto del psicoanálisis está des-centrado, o sea que carece de centro, es más bien *excéntrico*.

A mediados de los años cincuentas, Lacan (1983/1954-1955) fue muy puntual en indicarnos que “*con Freud, irrumpe una nueva perspectiva que revoluciona el estudio de la subjetividad y muestra, precisamente, que el sujeto no se confunde con el individuo [porque] el sujeto no es su inteligencia, no está sobre el mismo eje, es excéntrico*” (p. 19). Así pues, el gran meollo de los padecimientos subjetivos -y paradójicamente la posibilidad de su tratamiento- yace en que estamos des-centrados y, por ende, alejados irremediamente de toda armonía esférica.

Vale hacer hincapié en este punto porque, en algunas ocasiones, cuando recién nos aventuramos al estudio del psicoanálisis freudiano y/o lacaniano, tendemos a creer que lo inconsciente es aquella instancia que gobierna el centro de la subjetividad de un ser supuestamente indivisible e indiferenciado, es decir, un individuo. En filosofía de la mente, esta concepción se asemeja a la teoría del homúnculo dentro de una persona (Gregory, 1987). Sin embargo, cabe mencionar que esta lectura proviene del modelo elaborado por el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, ex-discípulo de Freud y creador de la psicología analítica.

Basándonos en su best seller *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (1970), el centro atañe al conjunto de arquetipos y complejos que se ubican en un inconsciente universal, cuya principal característica es, según Jung, enlazar al individuo con aquellos mitos que consolidan la subjetividad de toda la historia de la humanidad, a saber, el llamado «inconsciente colectivo»

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos inconsciente personal. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo. He elegido la expresión “colectivo” porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psicología individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, cum grano salis, los mismos en todas partes

y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre (p. 10).

Cabe destacar, además, que *“Jung describe un mundo cálido, personal y orgánico en el que cada persona está conectada con todos y cada uno de los demás seres humanos, donde todos estamos conectados con todos los aspectos del universo”* (Robertson, 2016, p. 14).

Ergo, para la teoría junguiana

el consciente, al parecer el *sine qua non* de la humanidad, es sólo la punta del iceberg. Bajo el consciente subyace un sustrato mucho más grande de recuerdos personales, sentimientos y comportamientos olvidados o reprimidos, que Jung denominó el inconsciente personal. Y debajo de ello yace el profundo océano del inconsciente colectivo, enorme y ancestral, lleno de todas las imágenes y comportamientos que se han ido repitiendo una y mil veces a lo largo de la historia no sólo de la humanidad, sino de la vida misma. Como dijo Jung: «... Cuanto más profundo vamos, más ancha se vuelve la base» (p. 23).

Si bien es verdad que Jung propuso ideas interesantes y fantásticas -logrando conseguir una buena recepción en diversos campos de la cultura popular- no podemos negar que, al igual que Copérnico, solamente mudó de centro, ya que la armonía esférica siguió imperando en su obra. En contraparte, Freud y Lacan lograron establecer algo todavía más complejo: no hay un centro, sino dos polaridades en conflicto, las cuales operan, a la par, en la superficie del lenguaje. Respecto a nuestra última afirmación, en el seminario dedicado a *La carta robada* de Edgar Allan Poe, Lacan (2009a) refirió que *“los datos mismos del análisis flotan en el aire”* (p. 55), y posteriormente recurrió a la Banda de Möbius para dar cuenta de ello.

En términos generales, la Banda de Möbius es una figura topológica, representada por una cinta o cinturón cerrado tras haberle dado media torsión, efectuándose una superficie cuyas propiedades son no tener más que una cara y un solo borde. Lacan se sirvió de esta banda para dar cuenta, entre otras cosas, de la relación derecho/revés de los discursos consciente e inconsciente. Es decir, lo inconsciente es el revés, pero, por su propia estructura,

puede manifestarse en lo consciente en cualquier punto del discurso, porque todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido (Freud, 2010/1923).

Aquí la célebre ilustración de la *Banda de Möbius*, hecha por el diseñador polaco Adam Pekalski

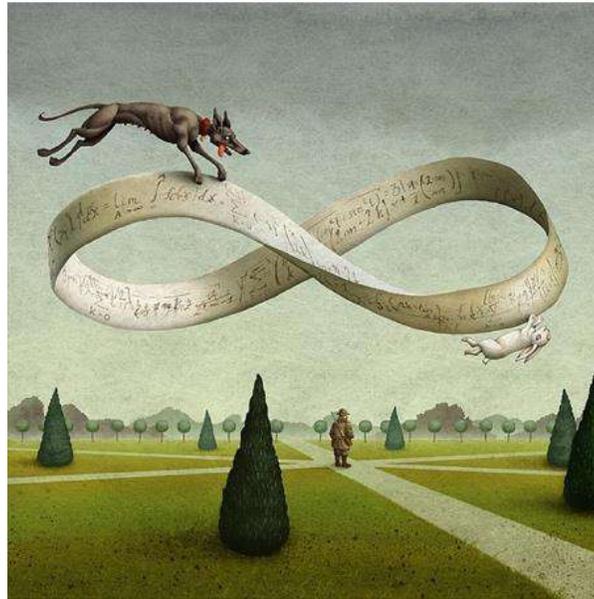


Imagen 5. Adam Pekalski, *Banda de Möbius* (2007).

Es menester señalar que, para Freud, la génesis del síntoma responde al conflicto ya mencionado, así nos dice que *“la neurosis es el resultado de un conflicto entre el yo y su ello, en tanto que la psicosis es el desenlace análogo de una similar perturbación en los vínculos entre el yo y el mundo exterior”* (Freud, 2010/1924[1923], p. 155). Por consiguiente, el síntoma implica la formación de compromiso entre un deseo inconsciente y la defensa, posibilitando una satisfacción sexual sustituta en tanto cumplimiento de un deseo, a condición de no olvidar que el cumplimiento del deseo no es igual a la satisfacción total y absoluta del mismo.

Así también, la importancia del conflicto en la etiología del síntoma fue expuesto por Freud en el historial de la joven homosexual, Sidonie Csillag, puesto que eran sus padres quienes demandaban la atención de su hija, a saber, el conflicto era de ellos. De hecho, el

padre le solicita a Freud que vuelva a su hija a la normalidad -es decir, a la elección amorosa heterosexual-, a lo que Freud (2010/1920) contesta que

no estaba frente a la situación que el análisis demanda, y la única en la cual él puede mostrar su eficacia [*después prosigue a señalar algo fundamental*] alguien, en lo demás dueño de sí mismo, sufre un conflicto interior al que por sí sólo no puede ponerle fin; acude entonces al analista, le formula su queja y le solicita su auxilio. El médico trabaja entonces codo con codo junto a un sector de la personalidad dividida en dos por la enfermedad, y contra la otra parte en el conflicto (p. 143).

Para Laplanche y Pontalis (2004) “*es posible intentar explicar el conflicto a dos niveles relativamente distintos: a nivel tópico, como conflicto entre sistemas o instancias, y a nivel económico-dinámico, como conflicto entre pulsiones*” (p. 78). En pocas palabras, hay síntoma porque hay conflicto, y el conflicto surge precisamente porque no hay un centro.

Siguiendo esta perspectiva, la inexistencia de un centro como eje rector conlleva una desarmonía o discordancia que, al mismo tiempo, adquiere una connotación estructurante, o sea constitutiva de la subjetividad. Por lo tanto, no es del todo descabellado aseverar que, así como la elipse no puede convertirse en esfera, el sujeto del psicoanálisis no puede entrar en armonía consigo mismo. Expresado en términos freudianos, aunque exista un tipo de transacción en el psiquismo, no hay correspondencia absoluta entre la defensa y la pulsión, al punto de que se unifiquen y constituyan un solo centro.

Lacan se ocupó de extraer las consecuencias de tal conflicto y, por consiguiente, ubicó al sujeto del psicoanálisis escindido, esto es, dividido entre lo consciente y lo inconsciente, entre el dicho y el decir, entre el saber y la verdad, entre el enunciado y la enunciación, entre la palabra vacía y la palabra plena, entre el S1 y el S2.

De este modo la *Ichspaltung* freudiana quedó radicalizada en la enseñanza de Lacan, designando el fundamento de la constitución del *ser*, no obstante, tratándose de un ser no-todo, inconsistente y desvanecido {*fading*} por el significante que lo representa ante otro significante. En ese sentido, comprendemos al sujeto del inconsciente como el producto análogo a la «división subjetiva», quedando así, explicitado en la reelaboración de la famosa

tesis cartesiana, el difundido *cogito ergo sum -Je pense donc je suis*²²- de la siguiente forma: *Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*²³.

Estas intelecciones desembocaron en un punto medular: la inexistencia de la armonía e identificación entre el yo, el acto del pensamiento -la conciencia de *sí*- y el *ser* en su vertiente ontológica, replanteando por completo el estatus epistémico del psicoanálisis.

A este respecto, Ávila (2015) nos explica que

Descartes, por medio de la duda [...] reconstruyó la estructura concéntrica que permitía al hombre reencontrar su puesto central bajo la pura conciencia de sí. Siguiendo con la metáfora cartesiana del árbol del conocimiento, con la duda el sujeto cartesiano reencontró su lugar en las raíces [...] en la experiencia de la duda que el sujeto hacía por sí mismo, se confirmó la resolución inicial de remitir todo conocimiento a la certeza de sí, del sujeto pensante (p. 102).

Posteriormente, Ávila (2015) pasa a describir el movimiento epistémico por parte de Lacan ante la gran empresa del sujeto cartesiano, apelando a los planteamientos de la obra primordial de Freud *Die Traumdeutung (1900[1899])*.

El sujeto del inconsciente no era, entonces, ni podía consistir en un posicionarse de sí (decir soy, existo). Este fue el paso decisivo –el salto mortal– que Freud no quiso dar, pues el pensamiento que en el sueño constituía el campo de ‘lo inconsciente’, estaba ausente: existía una suerte de ruptura que implicaba una imposibilidad del sujeto para reconocerse en ese pensamiento ausente. Con el reconocimiento de la ruptura (Spaltung), que definía al sujeto del inconsciente, no sólo se hizo imposible toda identificación del ‘yo’ con la conciencia; además, quedó trastocado el principio de la filosofía cartesiana –el cogito– (p. 105).

Ahora, pasándonos a un contexto distinto, Miller (2011a) también recurrió al diálogo Descartes-Lacan, pero en aras de puntualizar que la existencia del hombre es irremediabilmente enferma, ya que

²² Yo pienso, por lo tanto, soy.

²³ “Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 2009a, p. 484).

la esencia del hombre [es] ser enfermo, [puesto que] hay una falla esencial que le impide estar completamente sano. Nunca lo está [...] nadie puede estar en armonía con su naturaleza [...] Este es un modo de decir que está alejado de sí mismo, que le resulta problemático coincidir consigo mismo, que su esencia es no coincidir con su ser, que su para sí se aleja de su en sí (p. 35).

Partiendo de la *Spaltung* freudiana, esa fisura estructural donde el “*para sí*” se aleja del “*en sí*”, fue conceptualizada por Lacan mediante el aforismo *Il n’y a pas de rapport sexuel*²⁴, pronunciado por primera vez en la sesión del 12 de marzo de 1969, correspondiente al seminario 16.

1.5. A manera de hipótesis: el síntoma como suplencia

Basándonos en las intelecciones de Lacan, así como en los postulados de la Orientación Lacaniana, el síntoma adquiere el estatuto de una respuesta ante la inexistencia de la relación sexual, específicamente ante su *no-escritura*. En ese entendido, lejos de representar una condición patológica y disfuncional, el síntoma designa, en primer lugar, un recurso que desempeña una función en lo real. Miller (2008) fue tajante al indicarnos que “*el síntoma [...] no es una disfunción, sino que es un funcionamiento. Es decir, no se opone al funcionamiento del campo de lo real, no se opone al funcionamiento del saber en lo real, sino que participa de ese funcionamiento [...] es del mismo orden que lo real*” (p. 26).

Pero ¿cuál es la función que desempeña el síntoma como respuesta a la *no-escritura* de la relación sexual? La respuesta es puntual, tiene que ver con una suplencia. En palabras de Miller (2008) “*el síntoma es un aparato de suplencia que permite que el funcionamiento siga su curso*” (p. 27). Por lo cual, el síntoma no es sino la manera en la que el sujeto intenta arreglárselas con lo que no anda, con la relación sexual que no hay, o bien, con el real que signa su advenimiento en tanto ser hablante.

²⁴ No hay relación sexual.

Perfilándonos en esa dirección, la respuesta del síntoma conducirá al analizante a que (re)construya la pregunta²⁵ a la que el síntoma responde, su fantasma fundamental. Explicado en términos más técnicos: el abordaje que, en aquel entonces proponía Lacan, apelaba a que el analizante fuese capaz de (re)construir el delirio singular e inconsciente que enmarca su realidad neurótica, y que, además, le propicia cierta estabilización en el campo del Otro, pero al precio del *fading* identificatorio con el significante-amo, que no es más que la acción del inconsciente. Tal es la definición dada por Lacan (1979)

Lo que se llama el inconsciente es el significante en acción, separado del juego de la tendencia, situado sobre “otra escena psíquica”, expresión tomada de Fechner y que marca la heterogeneidad de las leyes que conciernen al inconsciente en relación con todo lo que puede vincularse al dominio del preconscious, de lo comprensible, de la significación (p. 81).

En este caso, el dispositivo analítico involucra un recorrido único para cada analizante, que va de la respuesta a la pregunta y viceversa, de la pregunta a la invención de una nueva respuesta. Este recorrido quedó plasmado en el título del curso que Miller dictó entre 1982 y 1983, titulado *Del síntoma al fantasma, y retorno*. A lo largo de este trabajo, intentaremos argumentar que ese “retorno” sí alude al síntoma, pero separado del discurso del Otro, es decir, involucra un retorno a la cara real del síntoma una vez destituido de su envoltura formal, o sea despojado de su cara simbólica, como acertadamente nos advertía Lacan (2009a) “*Que el síntoma es simbólico no es decirlo todo*” (p. 411). Y es que, es justo ahí, en ese “retorno”, donde el síntoma se reduce a otra cosa distinta, pasando a concebirse teórica y metodológicamente como *sinthome*.

Pero volviendo al síntoma como suplencia, tomando distancia de toda perspectiva psicopatológica y siguiendo las ilaciones de Freud y Lacan, Focchi (2012) nos advierte sobre el papel que desempeña el síntoma en la subjetividad, a saber,

²⁵ “*Lo que busco en la palabra es la respuesta del Otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta*” (Lacan, 2009a, p. 288).

cuando un paciente va a ver a un psicoanalista ya lleva consigo una solución, y esa solución se llama síntoma. Esta es la razón por la cual el psicoanálisis no puede ser sencillamente una terapia supresora del síntoma. Suprimir el síntoma, en el caso de un trastorno psicológico, significa también eliminar la solución que el paciente encontró. Evidentemente, no es la mejor solución del mundo, de hecho, lo hace sufrir, pero igualmente tenemos que considerar que es una solución, que el síntoma no es únicamente una molestia, un estorbo, algo que contrasta la vida, es también una vía de escape que el sujeto encontró para gestionar conflictos de los cuales, cuando el paciente viene a vernos, aún no sabemos nada. Pero si lo escuchamos de la manera debida nos enteraremos de todo lo que es necesario para encontrar el hilo (p. 16).

Pese a que la elucidación de Focchi es certera y encontramos valioso mencionarla en este trabajo, cabe destacar que ya había sido advertida, aproximadamente en el año de 1917 por el creador del psicoanálisis, al momento de señalarnos que, en situaciones excepcionales, el síntoma se vuelve un lugar de refugio para el analizante, porque ciertamente

hay casos en que el propio médico tiene que admitir que el desenlace de un conflicto en la neurosis es la solución más inofensiva y la más llevadera desde el punto de vista social. Que no les asombre entonces enterarse de que a veces el médico abraza el partido de la enfermedad combatida por él. No se embretea en todas las situaciones de la vida en el papel de un fanático de la salud; sabe que en el mundo no hay sólo una miseria neurótica, sino también un penar real e incoercible, y que la necesidad objetiva puede demandarle a un hombre sacrificar su salud. Advierte, además, que mediante el sacrificio de un individuo a menudo se impide una inconmensurable desdicha para muchos otros. Por tanto, si pudo decirse que el neurótico en todos los casos se refugia en la enfermedad frente a un conflicto, es preciso conceder que muchas veces esa huida está plenamente justificada, y el médico, habiendo reconocido ese estado de cosas, se retirará en silencio, lleno de compasión (Freud, 2010/1917, p. 348).

De esta cita retomamos dos planteamientos cruciales: en primer lugar, el analista no ejerce su acción desde la posición de un fanático de la salud, es decir, no se deja llevar por el *furor curandis* de las psicoterapias, estando advertido que lo terapéutico vendrá por

añadidura, porque si el analista “*admite la curación como beneficio por añadidura de la cura psicoanalítica, se defiende de todo abuso de deseo de curar*” (Lacan, 2009a, p. 312), empero; en segundo lugar, albergamos la indicación en torno a que el neurótico en todos los casos se refugia en la enfermedad frente a un conflicto.

En virtud de lo anterior, nuestra concepción sobre los sufrimientos, malestares o padecimientos psíquicos cambia radicalmente, dado que el síntoma guarda la dignidad del sujeto. Así pues, desde nuestra posición ética, el síntoma no es a desechar sino a escuchar e interpretar y, en última instancia, a *saber-hacer* con su residuo una vez analizado.

Como se puede observar, hay puntos muy específicos donde Freud y Lacan parecen coincidir en torno al síntoma, al menos en la lucidez de no intentar eliminarlo y dejarse llevar por los imperativos de los enfoques psicoterapéuticos, deslizando su práctica hacia una psicología que Michel Foucault (1965) no dudó en catalogarla como “*mercantil, de mercado*”²⁶. La distinción es que, para el francés, el hecho de venir al mundo ya implica un sacrificio a la salud.

Siguiendo a Lacan, ese “penar real e incoercible” que nos señala Freud, es inherente a la inconsistencia del lenguaje, es decir a lo que falta y, por ende, falla en el campo del Otro. Nos referimos a la falta del significante²⁷ que pudiese escribir la relación sexual, y que, tras su escritura, se establezca un modelo armónico, consistente y saludable entre los seres hablantes.

Recordemos que el sujeto, en tanto *ser* simbólico, se constituye en el campo del Otro. Ahora, como el campo del Otro es asimétrico, no-todo, incompleto, inconsistente, desajustado, conflictivo, etc., a causa de la falta del significante ya mencionado, el sujeto emergerá bajo las mismas condiciones, heredando la misma falla. La filósofa Alenka Zupančič (2023), quien recupera a Žižek, lo explica en términos de un antagonismo fundamental, así nos indica que “*el antagonismo es el principio estructurante del conflicto y de los elementos implícitos en el mismo*” (p. 83). Es más, para ambos filósofos, el sujeto

²⁶ Esta expresión tuvo lugar en la entrevista televisiva que Alain Badiou le hizo a Michel Foucault en el año de 1965, al interior de la emisión titulada *L'enseignement de la Philosophie*. Grabación disponible en: <https://www.bloghemia.com/2019/11/alain-badiou-entrevista-michel-foucault.html>.

²⁷ Que designa el significante de la falta en el Otro y cuya representación algebraica es: S/A .

surge como antagonismo fundamental. Es decir, el sujeto que plantea Lacan no está habitado por una falla, él es la falla, la fractura del edificio ontológico.

Ahora bien, al profundizar en estos desarrollos, surgieron las siguientes preguntas: ¿Será que existe un modelo armónico capaz de alcanzarse? o bien ¿Será que puede escribirse la relación sexual?

En aras de responder a dichas interrogantes, encontramos necesario remitirnos a los planteamientos de Soler, principalmente a su tesis respecto a que “*la forclusión más radical, genérica, causada por el lenguaje, es la de la proporción {rapport} sexual*” (Soler, citada en Peusner, 2019, p. 14)²⁸. Este planteamiento será decisivo para comprender el estatuto del síntoma en esta tesis, además de que Soler le otorga un uso novedoso al mecanismo de la forclusión, el cual estaba ligado a la lógica de las psicosis en la enseñanza de Lacan, tanto en la clínica del Nombre del Padre como en la clínica de los inclasificables.

De este modo, si el lenguaje forcluye la relación sexual, significa que tal operación afecta en *stricto sensu* a todos los seres hablantes, o sea, a quienes están regidos por el orden simbólico y que, por la misma razón, su constitución subjetiva está determinada, moldeada y definida por el significante. No obstante, si apelamos al mecanismo de la forclusión, tal y como Lacan lo elaboró, valdría la pena preguntarnos ¿qué es aquello que retorna tras la forclusión de la relación sexual? La respuesta es sencilla, valdría decir, respuesta de lo real, pues lo que retorna es un sujeto sujetado y dividido por el inconsciente.

A este respecto, Lacan (2018/1973) afirmó puntualmente que “*solo hay inconsciente en el ser hablante. En los demás, que solo tienen ser por el hecho de ser nombrados, aunque se impongan por lo real, hay instinto, esto es, el saber que implica su supervivencia*” (p. 537).

²⁸ Es importante destacar que Peusner (2019) sustituye el término «relación» por «proporción», ya que, según él, es la traducción más fidedigna del vocablo *rapport*, pues “*en francés, existen dos términos para lo que en español designamos como "relación": rapport y relation. La diferencia más importante entre ambos es que rapport tiene un sentido matemático que no comparte con relation. La frase de Lacan no alude a la ausencia de acto sexual ni de relación sexual física, sino a que esta no puede formalizarse en ningún sistema. Lacan se apoya en que en la lengua francesa la palabra rapport designa la relación lógica y matemática entre dos términos que se ligan entre sí de un modo regulado (o proporcional), tanto como el acto sexual en la medida en que pone en juego a dos o más participantes. La proporción en juego entonces, es una relación matemática pero que no puede escribirse*” (p. 8).

Pues bien, Peusner (2019) partirá de esta cita con el objetivo de establecer una diferenciación, pues él afirma que *“si de un lado, junto al lenguaje queda el inconsciente, del otro se cuenta con el saber que implica su supervivencia, o sea el instinto”* (p. 15). Después, agrega una proposición por demás interesante

Me pregunto si acaso ese saber, saber del instinto, saber animal, padece de la desproporción. Es relativamente simple responder que no, y que funciona con total proporción en la naturaleza. Para comprender esta idea, el lector debería realizar el esfuerzo de pensar la vida animal absolutamente por fuera del reino del lenguaje, en el estado más puro de naturaleza, sin presencia humana y sin significante. Y puesto que el instinto no se transmite por la vía del lenguaje sino por la vía genética, no queda sujeto a los equívocos propios de su estructura, funciona como un manual de supervivencia en la naturaleza y, fundamentalmente, como un manual de crianza [...] nos encontramos aquí con una primera hipótesis: el instinto es un nombre de la proporción sexual, un conocimiento logrado, cerrado y natural (p. 15).

Y en el pie de página agrega *“dejo constancia aquí que si bien el instinto se transmite genéticamente, dicha transmisión excluye la dimensión del equívoco pero no la del error; por eso un error en la copia del material genético es posible”* (p. 15). Avanzando en sus intelecciones, Peusner nos remite a la siguiente cita de Lacan

fundado o no en la observación biológica, el instinto, entre los modos de conocimiento que la naturaleza exige de lo vivo para que satisfaga sus necesidades, se define como aquel conocimiento en el que admiramos el no poder ser un saber. Pero de lo que se trata en Freud es de otra cosa, ciertamente de un saber, pero un saber que no comporta el menor conocimiento (Lacan, 2009b, p. 764).

De esta manera pondrá el acento en que *“ese saber que no comporta el menor conocimiento”* se trata de la pulsión elaborada por Lacan -distinguida del *Trieb* freudiano-; mientras que el instinto, como bien lo indica, no tiene nada que ver con el saber por la sencilla razón de que no está afectado por el significante, por el contrario, alude a un conocimiento innato -heredado por vía de la genética, completo, cerrado en sí mismo y estable-, único para

las especies que no están insertas en el mundo del lenguaje, la cultura, lo simbólico, etc. En este entendido, la pulsión sería una de las consecuencias de habitar en el lenguaje y, por lo tanto, designaría *“un saber que tiene como uno de sus componentes a la demanda significativa, por lo que no puede apresar ningún conocimiento logrado, no puede cerrarse ni transmitirse sin el equívoco propio e inherente a la estructura del significante”* (Peusner, 2019, p. 16).

El célebre biólogo Françoise Jacob (2018) argumenta que, en su hábitat natural, los animales cuentan con un «programa genético» que los obliga a reproducirse e intercambiar energía con su medio de forma proporcionada, cíclica y bajo el referente fijo del signo, todo ello propiciado y organizado por un conocimiento instintual. No obstante, hemos aprendido de la pluma de Miller (2018b, p. 27) que, tratándose de los seres hablantes, hay un «programa del goce» que trastoca sus componentes naturales.

Seres hablantes	Animales
<i>Programa del goce</i>	<i>Programa genético</i>

Ergo, al forcluir la relación sexual, el lenguaje también forcluye toda proporción y exactitud biológica. Así pues, los ritmos de vida, espacios y cantidades resultan escasos o excedentes en los seres hablantes. Y es que, mientras que el instinto determina ciclos, *“la pulsión es una fuerza constante [...] y ante su demanda el sujeto no puede detenerse. Las funciones biológicas básicas tales como alimentarse, eliminar las heces, descansar y reproducirse, se encuentran tan afectadas en el hablanteser que la desproporción con la que se ejercen llega en ocasiones hasta la patología”* (Peusner, 2019, 16).

Por ejemplo nos alimentamos de más o de menos, dormimos de más o de menos, tenemos sexo de más o de menos, nos ejercitamos de más o de menos, pensamos de más o de menos, trabajamos de más o de menos. Es llamativo el hecho de que todos los excesos o las carencias están en los manuales diagnósticos clasificados como trastornos. La desproporción es la enfermedad principal del ser hablante.

Aunado a lo anterior, los seres hablantes tampoco nos relacionamos de manera natural con nuestras funciones biológicas. Situando otro ejemplo, está la extraña y cómica relación que mantenemos con nuestros excrementos

A diferencia de lo que ocurre en todos los niveles del reino animal [...] el hombre se caracteriza en la naturaleza por el extraordinario embarazo que le produce –¿cómo llamarlo, Dios mío, de la manera más simple?– la evacuación de la mierda. El hombre es el único animal al que esto le plantea un problema (Lacan, 2006/1971, p. 84-85).

No obstante, esto no significa que el ser hablante carezca de un código genético en su ADN que organice un funcionamiento físico-biológico, antes bien, la tesis que defiende Peusner (2019) es que

el humano es la única especie viva que no cumple con las instrucciones de dicho programa [...] la desproporción con la que el hablante realiza las funciones biológicas están fuera de programa. Ese programa es el garante de la proporción. Pero la proporción solo puede existir fuera del mundo del lenguaje. Apenas se ingresa en él, el lenguaje la forcluye (p. 17).

Dando seguimiento a la afirmación de Soler, respecto a que el lenguaje forcluye la relación sexual, Peusner (2019) nos ofrece un ejemplo de lo que ocurre con las mascotas domesticadas, a saber, esos animales que son extraídos de su estado natural para introducirlos, violentamente, en el orden del significante. Su explicación es cómica, pero muy precisa

Lacan afirmó que esos bichos son los animales que padecen del hombre, llamado por eso dombrésticos. Es un neologismo poco conocido, pero que se comprende bien en español: se trata de condensar lo 'doméstico' con el 'hombre' a través de la lengua. Porque a esos animalitos les hablamos, los sumergimos en un mundo estructurado por el significante, motivo por el cual "son recorridos por seísmos (...) del inconsciente (un "seísmo" es una sacudida) y nos responden desproporcionadamente: dejan de alimentarse o se alimentan hasta reventar, se niegan a la reproducción al ofrecerles un partenaire y, en ocasiones,

prefieren para sus prácticas sexuales un almohadón o la pierna de algún visitante... Eso sin considerar la humorada habitual que supone afirmar que dichos animales se parecen a su dueño y que, incluso, reproducen su estructura clínica (considérese esta última frase, un chiste). El colmo tal vez sea que aprendan a eliminar sus heces en lugares específicos o, incluso, cuando los sacamos a dar un paseo. En síntesis: la oposición pulsión-instinto retoma el binario desproporción sexual-proporción sexual, producida por la inmersión del sujeto humano en el lenguaje (pp. 17-18).

En ese sentido, Peusner (2019) nos remite al conflicto que signa a quienes estamos capturados por la lógica del significante, a saber, la disyunción entre pulsión-instinto/saber-conocimiento que imposibilita un modelo armónico y proporcional, pues el único que existe está forcluido para los seres hablantes, o sea, nos encontramos exiliados del mismo. De ahí que la enfermedad (escasez y exceso) forme parte de la vida cotidiana.

Con base a lo anterior, podríamos aseverar, casi de manera axiomática: donde no se escribe la relación, se escribe el síntoma. Claro está que, para el psicoanálisis, el síntoma no es el problema en sí mismo, por el contrario, es el intento -algunas veces fallido- de solucionar un problema universal. No es que no nos interesen los síntomas histéricos, fóbicos, obsesivos y un gran etcétera, pero estamos advertidos de que *“el síntoma principal es, por supuesto, el síntoma constituido por la carencia propia de la relación sexual”* (Lacan, 2014/1975-1976, p. 68).

Para Lacan (2022/1974), el síntoma es lo que *“no cesa de escribirse a partir de lo real”* (p. 141), esto significa que es necesario; mientras que, por otro lado, la relación sexual es lo que *“no cesa de no escribirse”* (Lacan, 2019/1972-1973, p. 114), esto significa que es imposible. Ambos, el síntoma y la relación sexual, lo necesario y lo imposible, conllevan dos modos de real en la experiencia analítica, dos modalidades de lo que *no cesa*. Por esta razón se ligan entre sí, hay síntoma porque no hay relación.

Por lo antedicho, concluimos que *“el síntoma no cesa de escribirse en el lugar de lo que no cesa de no escribirse, en el lugar de la escritura imposible de la relación sexual que no hay”* (Solano-Suárez, 2021a, p. 28). Este es el real que fundamenta la dimensión ética del

sujeto, a saber, el real de la no-relación sexual desde donde el sujeto emerge como respuesta y garantía de la *no-escritura* de la relación sexual.

Ahora, en la medida en que toda ética efectúa una política, sostenemos que “*la política del psicoanálisis aparece como la vía regia y novedosa para la ex-sistencia del sujeto. El sujeto como real es ése, es el sujeto que ex-siste a lo simbólico, y que retorna desde lo real como goce, vale decir, como síntoma*” (Najles, 2009, p. 35).

Sumado a lo anterior, Lombardi (2018) nos recuerda que “*ese real, que suele coincidir con el sujeto mismo captado en su división, se planta así en el núcleo de la enseñanza de Lacan y de la experiencia del psicoanálisis, interrogando todo lo que hemos leído o escuchado, incluso del mismo autor, sobre el síntoma*” (p. 103).

Finalmente, desde la Orientación Lacaniana, Miller y Laurent desplegaron las consecuencias de la *no-escritura* de la relación sexual a nivel del lazo social, así nos advierten que “*cuando se establece lo que parece una relación, se trata siempre de una relación sintomática. En la especie humana, la necesidad, el no cesa de escribirse, se escribe como síntoma*” (Miller, 2005a, p. 326). Por ende, todo intento de establecer una relación armónica y proporcional, estará condenado al fracaso, al desequilibrio, a la disparidad, al malentendido, a la carencia y/o al exceso. Vale decir, ambos sostienen que todo lazo se afirma en el orden del síntoma. O, mejor dicho, el orden del síntoma configura modalidades del lazo social, en la medida en que pone a funcionar un discurso “*sin palabras*” (Lacan, 1992/1969-1970, p. 10), pues ciertamente

puede subsistir muy bien sin palabras. Subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas, literalmente, no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el instrumento del lenguaje se instaura cierto número de relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas (p. 10).

La estructura del discurso se compone de cuatro lugares, estos son: la posición dominante, la alteridad, la verdad como su fundamento y su resto -o producción-, donde se inscriben el significante amo o maestro - S^1 -, el saber - S^2 -, el sujeto - $\$$ - y el objeto causa del

deseo o plus-de-goce *-objeto a-*, articulados de diversas formas y atravesados por la imposibilidad y la impotencia, vertientes de la inexistencia de la relación sexual.

Así también, es menester puntualizar que el aforismo *Il n'y a pas de rapport sexuel* no alude únicamente a la disimetría lógica de los goces masculino y femenino²⁹ -cuyo apogeo se halla en las fórmulas de la sexuación³⁰ a la altura de su seminario 20-, sino a cualquier tipo de relación que los seres hablantes aspiren, por ejemplo la relación analítica, la relación del hombre consigo mismo y, fundamentalmente, el ideal imaginario de la supuesta relación armónica, proporcional y bien equilibrada entre salud-enfermedad que promulga el Estado capitalista en nuestra civilización neoliberal.

Respecto a esto, Miller (2011a) nos ofrece una sentencia clara, puesto que *“Lacan creía que la falla que vuelve para siempre al hombre enfermo era la ausencia de relación sexual, que esa enfermedad era irremediable [...] La ausencia de relación sexual invalida toda noción de salud mental y de terapéutica como retorno a la salud mental”* (p. 35).

No hay relación sexual

~~Salud mental~~

En función de la cita anterior, la posición del analista no es del todo terapéutica, ciertamente su presencia puede suscitar efectos terapéuticos rápidos (Miller, et.al., 2005), particularmente al comienzo de un análisis, debido a que se produce una suerte de alivio que atempera el malestar del paciente. No obstante, eso no implica que el analista deba de dirigir la cura bajo los estándares de una psicoterapia, ya que el objetivo del analista no radica en

²⁹ Para describir la disimetría lógica respecto a los goces masculino y femenino, me serviré del ejemplo que utilizó Žižek (2011), quien nos relata un peculiar anuncio publicitario de una cerveza inglesa. Trata de *“una chica camina junto a un arroyo, ve un sapo, lo deposita suavemente en su regazo, lo besa y, claro está, el espantoso sapo se transforma milagrosamente en un apuesto joven. Sin embargo, la historia no acaba aquí: el joven mira con deseo a la chica, la atrae hacia él, la besa y, entonces, ella se convierte en un botellín de cerveza, que el hombre sostiene, triunfante, en la mano...”* (pp. 38-39). A continuación, despliega su análisis: *“Para la mujer, lo importante es que su amor y afecto (simbolizados por el beso) conviertan al sapo en un apuesto joven, en una presencia fálica plena (la Phi mayúscula [Φ] de los matemáticos de Lacan); para el hombre, lo importante es reducir a la mujer a un objeto parcial, causa de su deseo (el objeto a de los matemáticos de Lacan). Esa asimetría hace que «no exista relación sexual»: tenemos o una mujer con un sapo o un hombre con un botellín de cerveza”* (p. 39).

³⁰ Véase: Brodsky, G. (2004). *Clínica de la sexuación*. Editorial Nueva Escuela Lacaniana.

terapeutizar al sujeto del inconsciente, sino en “*obtener la diferencia absoluta [y hacer] surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir*” (Lacan, 2010/1964, p. 284). Ergo, en primer lugar, aseveramos que el deseo del analista no permite la identificación con la figura del terapeuta, porque

en la perspectiva clásica, la psicoterapia se sostiene en una modificación de los parámetros del acto psicoanalítico con vistas a favorecer la obtención de efectos terapéuticos ya en relación con el orden social, a volver a poner en circulación (lo que llamamos inserción), ya para el sujeto, y esta es su cara de satisfacción subjetiva. En relación con esos efectos terapéuticos, se distinguen sin duda efectos propiamente analíticos (Miller, 2011a, p. 79).

Por esa razón, Kuperwajs (2020) hace hincapié en el deseo del analista como operador de la situación analítica, dado que habilita al analista para conducir el análisis más allá de la demanda del analizante, así como de las identificaciones con los ideales de la salud mental y, sobre todo, de la sugestión imaginaria que se produce en el campo de lo psicoterapéutico. Así nos enseña que “*el ser del analista es el deseo del analista, y esto lo implica a él mismo; un analista alejado del lugar estándar, que no apuesta al progreso de la verdad ni a la masificación, sino a preservar lo indecible*” (p. 98).

En cambio, el objetivo de la psicoterapia “*es el respeto de los semblantes en la medida en que estos le permiten al sujeto circular, llegando –en los mejores casos– hasta la invención de semblantes a medida*” (Miller, 2011a, p. 80).

Por otro lado, hablando en términos epistemológicos, la salud mental no es una categoría que se utilice en el psicoanálisis freudiano o lacaniano, pues resulta complicado delimitar dónde termina la salud y dónde comienza la enfermedad en un sujeto, tomándolo en el sentido estricto del término. De ahí que Freud (2010/1914) haya traído a la memoria cómo el análisis de los “*hechos patológicos [había mostrado] su trabazón con la vida anímica normal*” (p. 35).

Cabe subrayar que, para Freud, la única distinción se situaba a fines de la práctica, específicamente en la operatividad de la transferencia, además no hizo alusión a lo sano, sino

a la vida. “*La transferencia crea así un reino intermedio entre la enfermedad y la vida, en virtud del cual se cumple el tránsito de aquella a esta*” (Freud, 2010/1912, p. 156).

No es lo mismo “estar sano” que “estar en vida”, porque la vida cotidiana es psicopatológica, disfuncional, equívoca y desproporcionada. ¿No acaso Freud lo dio por sentado al momento de publicar *Psicopatología de la vida cotidiana*? Y no nos referimos al contenido de ese prodigioso ensayo, sino a su título, leído letra por letra. Por ese motivo, la cura freudiana no implica la efectuación de un sujeto sano, sino el “*restablecimiento de su capacidad de rendimiento y de goce*” (Freud, 2010/1904[1903], p. 241). Basándonos en la obra freudiana, un paciente curado es aquel que trabaja y, pese a los desconciertos de la vida, es capaz de hallar un disfrute.

De este modo, si trabajamos los textos de Freud con diligencia, apartándonos de toda perspectiva psicologizante, hallaremos que él introdujo su propia concepción en torno a la no-relación sexual, solamente que la llamó *El malestar en la cultura* (1930). Nótese la forma de referir la inexistencia de la armonía o proporcionalidad en el binomio pulsión-cultura y, por consiguiente, la imposibilidad de alcanzar una salud mental plena.

De entrada, Freud (2010/1930[1929]) nos habla de una “*hostilidad a la cultura, producida por la presión que ella ejerce, por las renunciaciones de lo pulsional que exige*” (p. 15). La premisa es sencilla: La cultura se inventó para regular las pasiones y, con ello, vivir en *affectio societatis*. Ergo, la cultura exige determinadas renunciaciones pulsionales en aras de habitar en sociedad, no obstante el costo implicará un estado de malestar crónico en los hombres, puesto que toda renuncia a la satisfacción produce insatisfacción.

En palabras de Carrasco (2015)

El derecho de todos es un sacrificio de cada uno para no resultar víctimas de la violencia bruta, por ello la libertad individual no es patrimonio de la cultura, pero el sacrificio de la misma es la ganancia que favorece todo orden cultural. Sin embargo, esto genera hostilidad en los individuos, pues según nuestro autor, no gustamos de las restricciones que impone la cultura sobre la intimidad de las pasiones, convirtiéndonos en cierta medida en enemigos de la cultura. Desde esta perspectiva, el desarrollo cultural, más que ser perfeccionamiento, es una alteración, modificación, transformación, alienación normada, mediante la sofocación, represión y coerción de las demandas individuales de los sujetos. En este proceso se edifica

la cultura y en líneas generales se puede leer que este poder sobre los sujetos les constituye, les hace devenir y reinscribe sobre ellos el triunfo de la cultura en tanto norma sobre el sacrificio de la satisfacción individual de placer-agresión (p. 160).

Sin embargo, pese a los malestares que conllevan, las exigencias y requerimientos de la cultura nos protegen de la naturaleza, la cual, nos aniquilaría en un instante. A este respecto, Freud (2010/1930[1929]) argumenta

¡cuan impensable, cuan miope en todo caso aspirar a una cancelación de la cultura! Sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar. Es verdad que la naturaleza no nos exigía limitar en nada nuestras pulsiones, las consentía; pero tiene su modo, particularmente eficaz, de limitarnos: nos mata, a nuestro parecer de una manera fría, cruel y despiadada, y acaso a raíz de las mismas ocasiones de nuestra satisfacción. Justamente por esos peligros con que la naturaleza nos amenaza nos hemos aliado y creado la cultura [...] la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza (p. 15).

A continuación, plasma una imagen reveladora

Aquí están los elementos, que parecen burlarse de todo yugo humano: la Tierra, que tiembla y desgarrá, abismando a todo lo humano y a toda obra del hombre; el agua, que embravecida lo anega y lo ahoga todo; el tifón, que barre cuanto halla a su paso; las enfermedades, que no hace mucho hemos discernido como los ataques de otros seres vivos; por último, el doloroso enigma de la muerte, para la cual hasta ahora no se ha hallado ningún bálsamo ni es probable que se lo descubra. Con estas violencias la naturaleza se alza contra nosotros, grandiosa, cruel, despiadada; así nos pone de nuevo ante los ojos nuestra endeblez y desvalimiento, de que nos creíamos salvados por el trabajo de la cultura. Una de las pocas impresiones gozosas y reconfortantes que se pueden tener de la humanidad es la que ofrece cuando, frente a una catástrofe desatada por los elementos, olvida su rutina cultural, todas sus dificultades y enemistades internas, y se acuerda de la gran tarea común: conservarse contra el poder desigual de la naturaleza (p. 16).

Magistralmente, Freud explicita que los hombres han creado a la cultura para protegerse de la naturaleza; sí del exterior, pero también del interior de cada uno, *“por lo cual en todas las formas culturales se mantiene una relación paradójica sujeto y cultura”* (Carrasco, 2015, p. 161).

Visto desde otro ángulo, estas intelecciones nos remiten a una cuestión metapsicológica, en la medida en que ningún hombre obtiene acceso a la cultura gratuitamente, antes bien, se llega al mundo a condición de sufrir una pérdida primordial, a saber, una cuota de satisfacción pulsional correspondiente a la pérdida del objeto mítico del deseo {*Wunsch*}.

Cabe puntualizar que, en el contexto de los trabajos metapsicológicos, el objeto es *“lo más variable en la pulsión [dado que] no está enlazado originariamente con ella”* (Freud, 2010/1915, p. 118) y, por esa misma circunstancia, no se encuentra enmarcado en la realidad concreta, solo en su *“representación-fantasia”* (Freud, 2010/1950[1895], p. 370). Así pues, únicamente lidiamos con la representación {*Vorstellung*} psíquica del objeto, tomando en consideración que la representación no hace referencia al objeto en sí (concreto, material, real y fáctico), sino a la investidura {*Besetzung*} de su imagen-recuerdo.

Debido a la no inscripción del objeto en la realidad, la pulsión se verá condenada a satisfacerse solo en su recorrido, en su ir y venir, ocupando un sinfín de objetos parciales, empero sin conseguir una satisfacción total. Como resultado, habrá una insatisfacción inherente a la vida, un malestar irremediable y constitutivo de la subjetividad.

En este entendido, Nasio (2017) refirió adecuadamente que *“siempre quedará una parte de sufrimiento, un sufrimiento irreductible, inherente a la vida, necesario a la vida. Vivir sin sufrimiento no es vivir”* (p. 141). El psicoanálisis no nos cura de los sinsabores de la vida, pero nos ofrece nuevas formas de vivir la vida, menos dolorosas y abiertas a lo contingente, a lo nuevo.

Retornando a la enseñanza de Lacan, la llegada a la cultura, o, mejor dicho, a la civilización, es equivalente al ser admitido³¹ en el orden del lenguaje, postura compartida

³¹ Cabe recalcar la diferencia entre “ser admitido” e “incorporar” (en el sentido adquisitivo del término) el lenguaje, dado que son dos operaciones que corresponden a tiempos lógicos y cronológicos disímiles.

inclusive por teóricos de la materia, como es el caso de Benveniste (1997), quien asevera que la cultura

se define como un conjunto muy complejo de representaciones, organizadas por un código de relaciones y de valores: tradiciones, religión, leyes, política, ética, artes, todo aquello que, nazca donde nazca, impregnará al hombre en su conciencia más honda, y que dirigirá su comportamiento en todas las formas de su actividad [*a lo que Benveniste se pregunta inmediatamente*] todo esto: ¿qué es pues si no un universo de símbolos integrados en una estructura específica y que el lenguaje manifiesta y trasmite? (p. 31-32).

Por lo cual, en una doble operación, Lacan sostiene que el lenguaje fabrica un cuerpo, pero, a la misma vez, lo constituye como un cuerpo desierto, desierto de goce. Por eso en *Radiofonía* (2018/1970) introduce el neologismo «*corp(se)ificaba*» (que condensa los vocablos “cuerpo” {*corps*} y “cadáver” {*corpse*}) para dar cuenta del cuerpo simbólico, efecto de la marca del significante en la carne. En esta formulación, el lenguaje vacía el goce del cuerpo. El paradigma central aquí es que la palabra mata a la cosa.

Al instante en que el lenguaje marca al cuerpo, éste pierde su naturalidad y se convierte en la morada del significante, cuyo resultado es la forclusión de la relación sexual y el funcionamiento del circuito pulsional, cuyo artificio se formaliza a partir del *objeto a*, tal y como Lacan lo deja ver en su reseña del seminario 19, donde explicita que “*el saber afecta al cuerpo del ser que no se hace sino de palabras, ello por trozar ese goce, por cortarlo hasta producir las caídas con las que yo hago el (a), a leer como el objeto a minúscula, o bien objeto*” (Lacan, 2018/1971-1972, p. 576).

Fuentes (2016) nos brinda una explicación del estatuto del cuerpo desde la perspectiva del *objeto a*, destacando que

lo esencial del objeto a es que se trata de una pérdida que afecta al cuerpo: a es un trozo de carne de la que el cuerpo se separa, dejando un agujero que condiciona todas las apetencias, sean del tipo que sean. Ahora bien, cuando hay que encarnarlo en la práctica analítica, a debe dejar de ser sólo un vacío, una hiancia, y eso conduce a Lacan a explorar las formas episódicas que toma el objeto a partir de los objetos de la pulsión que Freud había localizado

y a los que él añadirá dos más: la mirada y la voz. Esta pérdida inicial a la que llamamos a pone en juego el modo en que el significante entra en lo real [...] ¿Cómo entra el significante en lo real? Lacan afirma: «Se trata de saber lo que permite al significante encarnarse... lo que le permite al significante encarnarse es en primer lugar lo que tenemos para presentificarnos los unos a los otros, nuestro cuerpo». [...] Ése es el cuerpo que paga con una libra de carne la entrada del significante en lo real del viviente. Lacan rinde homenaje a William Shakespeare que en su obra El mercader de Venecia había empleado esta expresión, la libra de carne (p. 74).

Entonces, por el hecho de advenir como seres hablantes, pagamos nuestra deuda simbólica con una libra de carne, la libra de carne shakesperiana. Las consecuencias inevitablemente recaerán en el cuerpo, puesto que queda agujereado y, por lo tanto, vuelto sensible a la pulsión. De ahí el comentario de Lacan (2014/1975-1976) respecto a que

las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir. Para que resuene este decir, para que consuene, otro término del sinthome madaquin, es preciso que el cuerpo sea sensible a ello. De hecho, lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios, entre los cuales el más importante es la oreja, porque no puede taponarse, clausurarse, cerrarse. Por esta vía responde en el cuerpo lo que he llamado la voz (p. 18).

No obstante si las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir ¿de qué manera comprendemos ese decir? Se trata del decir del significante, materializándose en el cuerpo, resonando en él, o sea recortando pequeñas partes de su función orgánica e introduciéndolas en otra lógica distinta, simbólica. *“La delimitación misma de la zona erógena que la pulsión aísla del metabolismo de la función [biológica] es el hecho de un corte favorecido por el rasgo anatómico de un margen o de un borde”* (Lacan, 2009b, p. 777-778). Pero no confundamos materialidad con sustancialidad, los filósofos Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (1981), fueron muy precisos en distinguir la materialidad de la letra (entendida como la estructura esencialmente localizada del significante en este momento) y su sustancialización. De este modo nos explican que

el inconsciente ya no será el asiento de los instintos. Si hay, pues, una materialidad del lenguaje como de inconsciente, en ningún caso hay que pensar tal materialidad, al menos según lo que se hace decir al materialismo clásico, como una materialidad sustancial. La letra es materia, pero no sustancia (p. 34).

Con base a lo anterior, si estudiamos la etiología de la histeria de conversión en retrospectiva, Freud se encontró con la materialización del significante en el cuerpo y sus diversos desplazamientos³², los cuales resultaban ajenos y desconocidos para quienes padecían de tener un cuerpo, tanto hombres como mujeres, ya que, para el psicoanálisis, la histeria no es una categoría de género, sino una forma de posicionarse en el lenguaje, o sea una forma de responder al Otro.

Así, el cuerpo histérico se tornaba enigmático, puesto que encerraba y, a la misma vez, encarnaba un misterio. Entonces, es a partir del misterio del cuerpo hablante que Freud edifica el psicoanálisis. El cuerpo histérico era rebelde, trascendía la voluntad del Yo-conciencia porque estaba sometido y apresado por Otra legalidad, misma que inauguraba el funcionamiento de otra escena donde se desplegaba un decir desconocido. De ahí que *“Al incorporar la palabra el cuerpo se convierte en lo que Lacan llamará más tarde el lugar del Otro”* (Fuentes, 2016, p. 57).

En la histeria de conversión, el cuerpo se convierte en el lienzo donde se dibujan las huellas del deseo del Otro, convirtiéndose así, en un rótulo de la subjetividad. Gracias a los síntomas histéricos, entendemos que el cuerpo no es propiedad del Yo-conciencia, ya que, en ocasiones, se torna ajeno, extraño, enigmático, pesadoso, doloroso, insoportable, etc. Ya nos decía Lacan (2018/1975) que el cuerpo no es del orden del ser, sino del tener.

Pero, además, en el terreno de la clínica, el significante se inscribe como una fijación de goce en el síntoma, a propósito de la histeria, como un punto de detención. *“¿Hay que*

³² En los albores del psicoanálisis, Freud (2010/1888) observó que los enfermos de la Salpêtrière, al someterse a la hipnosis, su sintomatología nerviosa presentaba un carácter dinámico, móvil. Es decir, el síntoma conversivo, presente en alguna parte del cuerpo, podía ser desplazado simétricamente a la otra mitad del cuerpo. Por mencionar un ejemplo, una parálisis en la pierna izquierda podía transferirse a la pierna derecha. Su apreciado maestro, Jean-Martin Charcot, hacía un espectáculo del significante, demostrando que la histeria no necesariamente respondía a causas orgánicas, sino a constelaciones psíquicas. Este fue el hilo que siguió el médico vienés para descubrir el inconsciente y, por ende, crear el edificio teórico-clínico del psicoanálisis.

entender que está fijado de una vez y para siempre? Hay algo de eso, sin duda. El síntoma es una fijación de goce. Pero abre también la cuestión de saber lo que, en psicoanálisis, se puede desplazar del goce” (Miller, 2015, p. 216). Posteriormente, se nos explicará que “el goce, contrariamente al deseo, es un punto fijo. No es una función móvil, es la función inmóvil de la libido” (Miller, 2011a, p. 58).

Pero eso no es todo, Miller (2011a) añade que *“el goce, al contrario del deseo, es para el sujeto una respuesta [...] yo no me preguntaría acerca del deseo si no tuviera la respuesta del goce. Pero aún debe lograrse que la pregunta del deseo y la respuesta del goce encajen, se articulen³³” (p. 58). En virtud de ello, líneas atrás mencionábamos que el síntoma comporta una respuesta a descifrar -un programa del goce organizado y fijado con base al enigmático deseo del Otro-, misma que conducirá al analizante a la construcción de la pregunta a la que el síntoma responde, es decir, su fantasma fundamental, puesto que “el fantasma fundamental no es un objeto de interpretación por parte del analista, sino un objeto de construcción” (Miller, 2007, p. 21).*

Y es que, en la experiencia analítica, hay un momento donde se formula una interrogante devenida en demanda, cuyo destinatario es el Otro encarnado en el Sujeto-supuesto-Saber: “¡Dígame! ¿por qué no puedo terminar con la relación que me hace daño?”, “¿por qué siempre me enamoro de quienes me van a engañar?”, “¿por qué no puedo ser constante en un trabajo?”, “¿por qué no puedo cumplir con algún compromiso?”, “¿por qué actúo con agresividad ante cualquier mínima provocación?”, “¿por qué sufro de constantes crisis de ansiedad?” Tal vez, estas cuestiones se pueden condensar en una sola pregunta, efectuada por el dispositivo analítico: “¿A qué pregunta responde el goce del síntoma que me aqueja?” En ese instante comienza la construcción.

Cabe señalar que el síntoma no viene a subvertir algún tipo de armonía en el ser hablante, antes bien, retorna para señalar, evidenciar y materializar -a nivel del cuerpo, de los pensamientos, de las ideas delirantes y objetos del mundo- la inexistencia de la armonía, o

³³ Vale aclarar que la articulación entre el goce y el deseo remite a condiciones muy específicas que serán abordadas más adelante, sobre todo al tocar el tema del *sinthome*. De entrada, es importante advertir que la articulación mencionada no es sinónimo de armonía, ni apunta al restablecimiento de ésta.

sea la inconsistencia del lenguaje, su punto de falla. Así pues, el goce no es sino la insignia del fracaso de los ideales armónicos, tanto clínicos como sociales.

Zupančič (2021) nos ofrece una explicación muy particular, argumentando que

el orden significante emerge con un significante faltante, que aparece –por así decirlo– con la falta de un significante incrustado en el mismo (y que, si existiera, el significante sería el “significante binario”). En este preciso sentido, podría decirse que el orden significante comienza no con Uno (ni con una multiplicidad) sino con “menos uno” (-1). [...] En el lugar de esta brecha o negatividad, aparece el plus de goce que tiñe la estructura significante: el elemento heterogéneo pertenece a la estructura significante, pero es irreducible a ella. [...] El surgimiento del significante coincide directamente con el no-surgimiento de un significante, por lo que este hecho (este “menos uno” originario) deja su marca en un rasgo/desajuste particular del sistema significante: el goce (enjoyment). Entonces no se trata tanto de que el significante “produce” este excedente, sino que este excedente (surplus) es la forma en que la falta del significante (binario) existe dentro de la estructura discursiva y la marca de ciertas formas determinadas (p. 84).

Si bien podemos coincidir o no con la lectura de la filósofa, una cosa nos resulta clara: el ser hablante, en tanto constituido por el orden del significante, está condenado a habitar en una lógica discordante, donde la no-relación sexual no cesa de escribirse una y otra vez, puesto que

el significante no está hecho para las relaciones sexuales. Desde el momento en que el ser humano habla, estamos perdidos, se acabó esa perfección, armónica, de la copulación, que por otra parte es imposible ver en ningún lugar en la naturaleza. La naturaleza presenta infinitas especies que, en su mayor parte, no copulan de ninguna forma, lo que demuestra hasta qué punto está fuera de las intenciones de la naturaleza formar un todo, una esfera (Lacan, 1992/1969-1970, p. 34).

En virtud de lo recientemente mencionado, podríamos plantear, a manera de síntesis, que el sujeto del psicoanálisis se constituye entre

- a) la falta, que propicia el deseo;
- b) el excedente (+1), que atañe al goce; y, por último,
- c) el amor, que vuelve al goce manejable en términos de deseo, porque “*sólo el amor permite al goce condescender al deseo*” (Lacan, 2017/1962-1963, p. 194).

Como acertadamente lo expresa Viganó (2021) “*amor, deseo y goce no son lo mismo. Pero son las pelotitas del malabarista en el acto de la vida*” (s/p).

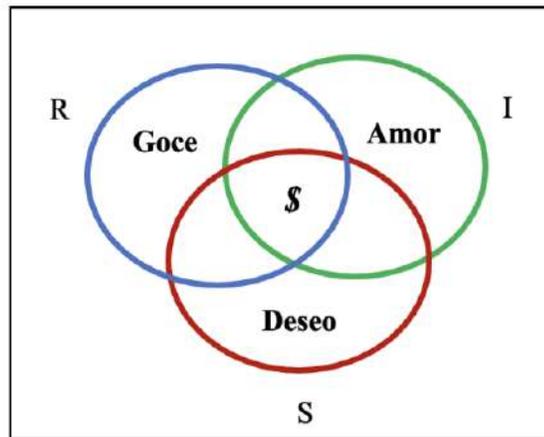


Figura 3. Amor, deseo y goce en el nudo borromeo, donde el sujeto del inconsciente se constituye

1.6. Dos éticas respecto al síntoma y sus incidencias político-clínicas

En oposición a lo anteriormente señalado, el discurso médico sigue aspirando al restablecimiento de la armonía en materia de salud mental a través de diversos medios y con fines muy concretos. No obstante, en su dimensión política, el síntoma viene a irrumpir ese ideal esférico y totalitario. Para Miller (1989)

es constitutivo de la posición médica el referirse a la noción de armonía, de lo que funciona perfectamente en conjunto, de lo que anda en consonancia, y aquí el síntoma aparece como lo que perturba esa armonía, la altera, la destruye. Así pues, no hay síntoma sin la referencia a cierta sinfonía que se vería perturbada por una disonancia, por la aparición de un accidente (p. 9).

Una de las hipótesis que sostenemos en esta investigación es que, el síntoma, también es el síntoma de las políticas de la salud mental. Por esa razón, en las esferas socio-político-culturales se percibe como un intruso, un huésped dañino cuya labor es perturbar el modelo dualista y supuestamente armónico entre mente y cuerpo.

Como consecuencia de la irrupción del síntoma, su portador es empujado a salir del marco normativo de lo públicamente aceptado, a saber, del discurso de la salud mental -acá entendido como el discurso del amo característico de nuestra civilización-. Así, cuando alguien rebasa los límites del discurso referido, constatamos que el ideal de lo saludable queda borrado en lo colectivo y, por efecto inmediato, se insertan los rostros de los anormales (Foucault, 2007). Ante ellos, las estrategias de intervención entran en escena con el propósito de corregirlos o atemperarlos. En otras palabras, el Estado toma acciones defensivas y coercitivas frente al síntoma, y cuando éste no tiene remedio, su última jugada es la exclusión social.

La problemática radica en que los fundamentos éticos de algunas disciplinas psi, tales como psiquiatrías, psicologías, psicoterapias y hasta posturas que se denominan psicoanalíticas, albergaron el mismo modelo de la medicina. En virtud de ello los padecimientos subjetivos son vistos y tratados de la misma manera, a saber, como síntomas médicos, parasitarios, mórbidos y ajenos a su portador. De este modo, el síntoma queda ligado con la noción de enfermedad, cuyas consecuencias implican el despliegue de un sinfín de mecanismos de buen encauzamiento y técnicas disciplinarias. Al fin y al cabo, instrumentos para regular y armonizar aquello que transgrede lo políticamente correcto, o sea la normatividad social de la época.

Es menester agregar que la ligadura síntoma-enfermedad se localiza en la etimología del vocablo «síntoma», proveniente del griego *σύμπτωμα*, cuyo significado es “coincidencia”. Como nos explica Ons (2014), la partícula *syn* indica la unión, la concurrencia, y vale como la preposición “con”. En cuanto a la partícula *ptōma*, significa “caída”. Así, desde la medicina, el síntoma nos indica: por un lado, la conjunción, unión y armonía del organismo; y, por otro lado, la disrupción, caída, pérdida o alteración de esa armonía.

Asimismo, es relevante señalar que el síntoma y la enfermedad no son sinónimos, pero acontecen mutuamente, ya que, para la mirada del médico, el síntoma inaugura el camino que nos conduciría hacia la identidad de la enfermedad que subyace en el cuerpo del paciente. De ahí que Foucault (2012) evoque a Charles-Louis Dumas para explicar la extensión del dominio clínico, a saber

desentrañar el principio y la causa de una enfermedad a través de la confusión y de la oscuridad de los síntomas; conocer su naturaleza, sus formas, sus complicaciones; distinguir al primer vistazo todos sus caracteres y todas estas diferencias; separar de ella por medio de un análisis rápido y delicado todo lo que le es extraño; prever los acontecimientos ventajosos y nocivos que deben sobrevenir durante el curso de su duración; gobernar los momentos favorables que la naturaleza suscita para operar en ella la solución; estimar las fuerzas de la vida y la agilidad de los órganos; aumentar, o disminuir, de acuerdo con la necesidad, su energía; determinar con precisión cuándo es preciso actuar y cuándo conviene esperar; decidirse con seguridad entre varios métodos de tratamiento, los cuales ofrecen todos ventajas, e inconvenientes; escoger aquel cuya aplicación parece permitir mayor celeridad, más concordancia, más certeza en el éxito; aprovechar la experiencia; percibir las ocasiones; combinar todas las posibilidades; calcular todos los azares; adueñarse de los enfermos y de sus afecciones; aliviar sus penas; calmar sus inquietudes, adivinar sus necesidades; soportar sus caprichos; manejar su carácter y regir su voluntad, no como un tirano cruel que reina sobre esclavos, sino como un padre tierno que vela por el destino de sus hijos (pp. 125-126).

Por lo tanto, el síntoma atañe a la primera transcripción de la enfermedad. Retomando nuevamente a Foucault (2012), diríamos que

el síntoma –de ahí su posición real– es la forma bajo la cual se presenta la enfermedad: de todo lo que es visible, él es lo más cercano a lo esencial; y es la primera transcripción de la naturaleza inaccesible de la enfermedad. Tos, fiebre, dolor de costado y dificultad para respirar no son la pleuresía misma [...] pero forman su “síntoma esencial” ya que permiten designar un estado patológico (por oposición a la salud), una esencia mórbida (diferente, por ejemplo, de la neumonía) y una causa próxima (una difusión de serosidad). Los síntomas

dejan transparentar la figura invariable, un poco retirada, visible e invisible, de la enfermedad (p. 127).

Bajo estas premisas, y como lo hemos venido mencionando, una cantidad considerable de disciplinas psi que operan en el mercado hoy en día, sostienen que el síntoma (en tanto designa la presencia de la enfermedad) deberá de ser extirpado o, en su defecto, minimizado y adaptado según el dictamen de las normas sociales, las cuales se encargan de que el discurso del amo marche correctamente, buscando así, la homogeneización de las subjetividades al servicio del Estado. Referido en términos lacanianos, instaurar una modalidad de goce igualitaria para todos, una regulación cuantitativa acorde al cénit de los ideales de la civilización.

En este asunto, valdría la pena rescatar los planteamientos de Dupont (2013), quien en una entrevista para el canal de YouTube *Lacan Web Télévision*, refirió “*en tanto que hay un rechazo del inconsciente, hay una voluntad de hacer existir una certeza de lo semejante. Y para hacer existir una certitud de lo similar producimos discursos. Esos discursos se dirigen a dar consistencia a esta certeza*” (s/p). La dicotomía que nos presenta Dupont es plausible: el inconsciente y lo semejante están en una constante oposición, excluyéndose mutuamente a partir de la función del discurso. Hay, pues, una confrontación discursiva.

Lo semejante

El inconsciente

Esta oposición y/o exclusión discursiva, que además es política, consiste en un reverso. En el seminario 17, Lacan argumenta que “*al hablar del reverso del psicoanálisis, se plantea la cuestión del lugar que tiene el psicoanálisis en lo político*” (Lacan, 1992/1969-1970, p. 83), y también señala que “*el reverso del psicoanálisis es lo mismo que este año introduzco bajo el título del discurso del amo [y a continuación nos aclara que] el discurso del amo sólo tiene un contrapunto, el discurso analítico*” (p. 91).

Con base a lo anterior, es importante cuestionarnos sobre los efectos del discurso del amo en el ámbito de la política. Lo interesante es que, la respuesta, no la otorgó el

psicoanálisis sino la filosofía, a saber, la obtención del hombre masificado. Se trata del «hombre-masa» que conceptualizó José Ortega y Gasset (1926)

Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meros idola fori; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga –sine nobilitate, snob. (p. 9).

Avanzando en nuestra investigación, nos encontramos con Laurent (2009), quien optó por denominar al discurso del amo como un mero delirio de normalidad, imposible de alcanzar porque *“los modos de goce responden a una cierta historización que tiene que ver con el sujeto, y eso es singular, no es universalizable”* (Chichilnitzky, 2016, p. 153). El fracaso del campo psi consiste en su reiterada aspiración a universalizar lo singular. Fracaso que, debemos admitir, tiene éxito en el ámbito público, dado que obedece a un régimen totalitario, enlazado al imperativo *para todos por igual*.

En común acuerdo a las intelecciones de Laurent (2009), tres años después, Greiser (2012) argumenta que, entre el psicoanálisis de la Orientación Lacaniana y algunas vertientes psicológicas³⁴, hay una disyunción ética, puesto que *“una ética va de la mano de la psicología orientada por un delirio normativo, que llevará a corregir el trastorno, y otra es*

³⁴ Hay evidentes excepciones, un claro ejemplo corresponde al surgimiento de la **psicología crítica**, cuyos principales exponentes son Klaus Holzkamp, Ian Parker y, aquí en México, David Pavón-Cuéllar. A fin de contextualizar a nuestros lectores, agregamos el siguiente fragmento: *“La crítica es, o debería ser, inseparable de cualquier actividad científica. No hay corriente de la psicología en la que no se realice un trabajo de problematización, cuestionamiento, impugnación, evaluación y rectificación, pero lo habitual es que dicho trabajo esté dirigido exclusivamente a objetos de estudio, a corrientes psicológicas rivales o a ideas y procedimientos puntuales. Esto “no” es aún psicología crítica, sino simplemente un trabajo crítico realizado en el interior del campo psicológico. Para hablar de “psicología crítica”, debe haber un movimiento por el que la psicología salga de sí misma para volverse críticamente sobre sí misma (Parker, 2007). Este retorno reflexivo debe concernir de algún modo, aunque sea indirecto, al campo psicológico en su conjunto y lo que se hace dentro de él en general. También puede referirse al exterior de la psicología, para criticarla por su relación con fuerzas o estructuras culturales, económicas, políticas o sociales, como el capitalismo, el colonialismo o el patriarcado. Lo que del exterior se enfatice dependerá, por lógica, de las opciones teóricas y políticas de los diferentes psicólogos críticos”* (Pavón-Cuéllar, 2020, p. 90).

la del psicoanálisis, que se orienta por el sujeto y lo preserva con su síntoma. Una solidaria del bien público; la otra, de la singularidad del sujeto” (p. 58).

Ética del psicoanálisis	Ética del delirio de normalidad
Solidaria de la singularidad del sujeto	Solidaria del bien público

Según Greiser (2012), la consigna de la supuesta salud mental *“no es más que una proclama política [...] el modo por el cual el discurso del Amo esconde su verdadera intención, que es lograr un control social y establecer el orden público”* (p. 36). En resumidas cuentas, Dupont (2023), Greiser (2012) y Laurent (2009) coinciden en que la ética de la causa freudiana no persigue los ideales del discurso del amo, ya que, *“frente al delirio de normalidad, el psicoanálisis responde alojando la locura de cada uno. Porque no cree en una marcha ni normal ni para todos por igual”* (Greiser, 2012, p. 36).

Por ello hay que ser justo con Freud. Entre los *Cing Psychanalyses* y la cuidadosa encuesta sobre las Médications psychologiques [Janet] hay más que el espesor de un descubrimiento, hay la violencia soberana de un retorno. Janet enumeraba los elementos de una partición, confeccionaba el inventario, anexaba aquí o allá, quizá conquistaba. Freud retomó la locura en el nivel de su lenguaje, reconstituyó uno de los elementos esenciales de una experiencia reducida al silencio por el positivismo; no añadió nada importante a la lista de tratamientos psicológicos de la locura; restableció en el pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón. No nos sorprendamos de que la más “psicológica” de las medicaciones haya encontrado tan pronto su curso y sus confirmaciones orgánicas. En el psicoanálisis no se trata de psicología, sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología moderna ha tenido el sentido de enmascarar (Foucault, citado en Derrida, 1997, p. 119).

Alojar la locura de cada uno -dialogar con la sinrazón- conlleva una toma de posición ética por parte del analista, vale decir, una ética distinta que, de acuerdo a nuestra lectura, se

sustenta en las aseveraciones efectuadas por Lacan en los años de 1959-1960 y 1975, retomadas por Miller (2011a) y radicalizadas por Fabián Naparstek (2013) a partir de su propuesta sobre el

este derecho al síntoma no es un derecho humanista y, en algún sentido, se contrapone con dicho derecho en el que se parte del precepto de que cada sujeto es igual a otro. Que se contraponga implica que el derecho al síntoma supone la más radical diferencia de un individuo con otro. La más radical diferencia la inferimos, con Lacan, en el síntoma de cada quien (p. 83).

Así también, Naparstek nos explica que la clínica -entendida desde la tradición médica- se contrapone al derecho al síntoma, dado que empuja a una clasificación universalizante. Por tal motivo, nos propone que la Orientación Lacaniana debería de ir “derecho al síntoma” en el sentido de apuntar hacia allí desde el comienzo.

Por otro lado, Naparstek evoca el neologismo *clínicar*, el cual había sido acuñado por Lacan (1981) en aras de señalar que

hace falta clinicar. Es decir, acostarse. La clínica siempre está ligada a la cama [...] Es cierto que el hombre no piensa igual acostado o de pie, esto por el hecho de que en posición acostada hace muchas cosas, el amor en particular, y el amor lo arrastra a todo tipo de declaraciones. En la posición acostada, el hombre tiene la ilusión de decir algo que sea un decir, es decir que importe en el real (p. 38).

En ese sentido, y siguiendo a Lacan mediante la interlocución de Miller, Naparstek (2013) apela a producir una pragmática del *clínicar*, entendiendo pragmática como la disciplina que intenta encontrar la regla a partir de la finura de lo singular. De modo que, la pragmática se ubicaría en “*el agujero que hay entre estructura y contingencia*” (p. 84), es decir, entre lo propio determinado por la estructura significativa y el encuentro con lo azaroso, entre el *Automaton* y la *Tyche*.

Empero, para profundizar en el estatuto de la ética de acuerdo a la enseñanza de Lacan, será necesario remitirnos al seminario 7, puesto que ahí fue donde se formalizó una

ética del deseo a partir del establecimiento de la cuestión “*¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita? [a lo que afirma] esta es una pregunta que no es fácil sostener. Pretendo que nunca fue formulada en otra parte con esta pureza y que sólo puede serlo en el contexto analítico*” (Lacan, 1988/1959-1960, p. 384). Con esta formulación, la posición del sujeto respecto al deseo inconsciente quedó situada y puesta en interrogación.

Una de las intencionalidades de Lacan en los inicios de los sesentas, consistió en disgregar la ética del psicoanálisis de la ética aristotélica -también llamada *ética nicomaquea* o ética tradicional- y lo hace desplegando su postura política, siendo contundente en afirmar que “*a ese polo del deseo se opone la ética tradicional*” (Lacan, 1988/1959-1960, p. 384), ya que la ética del deseo no se deja llevar por el ideal imaginario de un Bien Supremo que, supuestamente, el analizante alcanzaría en la experiencia analítica. De esta manera, Lacan tomó distancia de la felicidad aristotélica, denominada *eudaimonía*, la cual apunta al placer y se olvida del goce, como nos recuerda Miller (2014a), “*la felicidad, en el sentido analítico, comprende el síntoma. No se define solamente por el placer, por el acuerdo, sino también por el goce*” (p. 123).

Fue el creador del psicoanálisis quien, hacia el año de 1920, hizo evidente que, en cierta medida, los hombres no están orientados en torno a su bienestar: ellos creen que buscan la felicidad y luchan por alcanzarla, empero, atrás de esa bienaventuranza, inconscientemente persiguen otra cosa, la Cosa. La compulsión de repetición anunciaba el fracaso de la antigua concepción sobre el principio del placer -entendido como el grado menor de tensión en el marco de la homeostasis-, en la medida en que Freud se encontró con un fenómeno clínico de gran relevancia, a saber, que en el núcleo de los síntomas neuróticos operaba un más allá del placer “*En vista de estas observaciones relativas a la conducta durante la transferencia y al destino fatal de los seres humanos, osaremos suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer*” (Freud, 2010/1920, p. 22). En aquel entonces, conceptualizó el más allá del principio del placer como “*enigmáticas tendencias masoquistas del yo [que corresponden] a una ganancia de placer de otra índole*” (pp. 14-16).

Regresando al seminario ya mencionado, proponemos abordar dos asuntos primordiales en función de la ética del psicoanálisis: por una parte, qué postura tomar frente

a la demanda del Bien, la felicidad y la ética universal que se asienta en el régimen de la moral y del Estado; mientras que, por otra parte, qué lugar le otorga la Orientación Lacaniana al más allá del principio del placer que, a estas alturas, se describe a partir de la Cosa -el *das Ding* kantiano-, articulado por Freud mediante el complejo del semejante en el *Entwurf...*, ya que, ese primer Otro, satisfaciente y auxiliar es, a la misma vez, un Otro hostil que, al sustraerse, cava el agujero de lo imposible de satisfacer.

Aquí ubicamos un desplazamiento hacia el tercer paradigma del goce, denominado “*goce imposible*” (Miller, 2004, pp. 229-234), puesto que se presenta ligado a lo real por medio del *das Ding*

¿qué significa *das Ding*, la Cosa? Significa que la satisfacción, la verdadera, la pulsional, la *Befriedigung*, no se encuentra ni en lo imaginario ni en lo simbólico, está fuera de lo simbolizado y es del orden de lo real. Y esto implica que tanto el orden simbólico como la relación imaginaria, toda la arquitectura del gran grafo de Lacan -que está en dos niveles, cada uno de los cuales se desdobra para incluir términos imaginarios-, todo este montaje se alza de hecho contra el goce real para contenerlo (Miller, 2004, p. 230).

Siguiendo los desarrollos de Lacan (1988), la Cosa designaría un primer esbozo de la dimensión real del objeto inalcanzable, que posteriormente se le denominará *objeto a*, en tanto anterioridad lógica de la represión y punto de origen de la elección de la neurosis. Así nos explica que el

Das Ding es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado. En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión [...] aquí en relación a ese *das Ding* original se realiza la primera orientación, la primera elección, el primer emplazamiento de la orientación subjetiva, que llamaremos en este caso *Neurosenwahl*, la elección de la neurosis. Esta primera muda regulará desde entonces toda la función del principio del placer (p. 70).

Es justo en ese *fuera-de-significado* (el cual produce un “afecto primario”) donde Lacan ubica las coordenadas del más allá del principio del placer, a saber, el goce. Empero, avanzará en señalarnos que el goce funda su propia ley, diríamos, una ley de lo real fuera de toda ley simbólico-imaginaria, dado que el “*Das Ding se presenta a nivel de la experiencia inconsciente como lo que ya hace la ley [...] Es una ley de capricho, arbitraria, también de oráculo, una ley de signos donde el sujeto no tiene garantía alguna*” (p. 91).

En ese entendido, Ons (2016) puntualiza que, “*para Lacan, el núcleo opaco de la Cosa es su cara de goce no considerada en la filosofía*” (p. 122). Sin embargo, a la misma vez, nos explica que

la filosofía le ha dejado algunas huellas: el idealismo alemán, canto y exaltación de la voluntad ¿no se erige acaso en el campo del dominio de la razón práctica que abre Kant, en el que el hombre no está sujeto al encadenamiento de las causas y de los efectos del mecanicismo científico? Dibujado el ámbito de *das Ding*, se abre la ley moral kantiana, el abismo del misterio maléfico del Dios de Schelling, la voluntad de Schopenhauer identificada incluso con la cosa en sí, el “así fue, así lo quise” nietzscheano, como topos no teóricos articulados con el querer del goce. Pero fue principalmente Schopenhauer el que cuestionó el optimismo ilustrado (antes que Nietzsche) y la fe iluminista como orden simbólico, dándole densidad al tema del mal. Schopenhauer hace una lectura de “la cosa en sí” kantiana que presenta afinidades con la de Lacan: *das Ding* es para Lacan “ley de capricho” y, en el fondo, “objeto malo”; para el filósofo, voluntad que, despojada de toda racionalidad, abreva en el apetito. Así, el mal es voluntad ciega, en el núcleo de las cosas (p. 122).

Esta legalidad, transgresora en su naturaleza, entra en oposición con la ley del principio del placer (ley del Otro que nos consolida como seres en falta y, por lo tanto, habitados por el deseo). Será pertinente, entonces, retomar los planteamientos de Lacan (1985) en torno a la diferencia entre placer y goce

¿Qué se nos dice del placer? Que es la menor excitación, lo que hace desaparecer la tensión, la tempera más, por lo tanto, aquello que nos detiene necesariamente en un punto de

alejamiento, de distancia muy respetuosa del goce. Pues lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente, hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada (p. 95).

En otro momento de su enseñanza, Lacan (2009b) complementó la cita anterior al indicarnos que

no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites, el placer como nexo de la vida, incoherente, hasta que otra interdicción, ésta no impugnabile, se eleve de esa regulación descubierta por Freud como proceso primario y ley pertinente del placer (p. 782).

De acuerdo a las citas mencionadas, llegamos a la conclusión de que aquello que funda el deseo no es sino la prohibición del goce inarticulable e insaciable de la Cosa. En este marco contextual específico, Lacan (2009b) refiere que *“el deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la Cosa”* (p. 811).

Otro (Ley de lo Simbólico-Imaginario)	das Ding (Ley de lo Real)
Deseo	Goce

Para este momento de su enseñanza, el deseo y el goce se demarcan como categorías pertenecientes a campos heterogéneos, aunque se corresponden mutuamente porque la ley del deseo del Otro le impone dos barreras a la Cosa del goce, a saber, *“la simbólica, la de la ley, la que dice no debes, no puedes; y la imaginaria, que refiere a propósito de Antígona como la aparición de lo bello que impide alcanzar la Cosa antes del franqueamiento hacia ella. Hay entonces una barrera simbólica, una barrera imaginaria, pero están condicionadas por esta evacuación fuera de lo simbólico de la Cosa”* (Miller, 2004, p. 231).

De este modo, las dos barreras simbólico-imaginarias se levantan contra la ley de la Cosa del goce, instaurando un límite y, asimismo, otorgándole un semblante, es decir, impregnándole sentido. En cambio, el goce aquí planteado, además de no tener límites, nos conduce hacia la muerte, como lo observamos en algunas formas clínicas contemporáneas (anorexias, toxicomanías, bulimias, manías, pasajes al acto asociados a desencadenamientos psicóticos, etc.).

Diez años después, Lacan (1992/1969-1970) comenta que *“el goce es el tonel de las Danaides y que, una vez que se entra, no se sabe hasta dónde va. Se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla. Esto también es goce* (pp. 76-77). Así nos muestra una imagen comprensible de lo que es el goce, a saber, un jarrón de agua agujereado, imposible de llenar, de colmar. Las Danaides, según la mitología griega, fueron las hijas del rey Dánao; las cuales, por órdenes de su padre, asesinaron a sus esposos en su noche de bodas, siendo condenadas a rellenar eternamente un barril sin fondo en el inframundo:

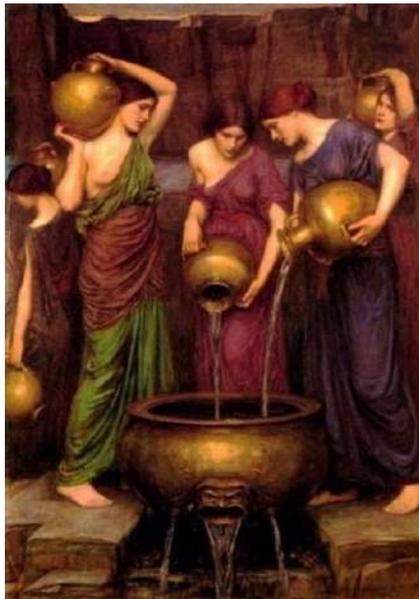


Imagen 6. John William Waterhouse, *Las Danaides* (1903)

Por lo tanto, si la ley del deseo no se circunscribe como límite o acotamiento, el sujeto, buscando saciar el goce, muere, pues *“el camino hacia la muerte no es nada más que lo que llamamos el goce”* (Lacan, 1992/1969-1970, p. 17). Así, el deseo es aquí entendido como

aquello que regularía la distancia del sujeto respecto a la Cosa, distancia que es condición de la palabra: en la obra freudiana, atañe a las representaciones-palabra {*Wortvorstellung*} y representaciones-cosa {*Sachvorstellung*}; mientras que, en la enseñanza lacaniana, al despliegue de significantes que contornean un vacío topológico.

No obstante, volviendo al seminario 7, se despliega un argumento medular, aludiendo al “*problema del goce, en tanto que éste se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás* (Lacan, 1988/1959-1960, p. 253).

Entonces, la barrera protectora que rodea a la Cosa del goce, envolviéndolo de sentido mediante un entramado fantasmático, se trata del deseo inconsciente como modalidad defensiva, vale decir, defensa del horror de la Cosa, o bien, defensa de lo real primordial en tanto designa “*un horror que él mismo [el sujeto] lo desconoce*” (Lacan, 1988/1959-1960, p. 245).

En este entendido, la dimensión del *das Ding* nos remite a una cuestión topológica y paradójica. Dice Lacan (1988)

Ya, con sólo inscribirlo así en la pizarra, colocando a *das Ding* en el centro y alrededor el mundo subjetivo del inconsciente organizado en relaciones significantes, ven ustedes la dificultad de la representación topológica. Pues ese *das Ding* está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, ese *das Ding* [...] bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mí estando empero en mi núcleo (p. 89).

¿Cómo algo que está en el centro, en el núcleo del sujeto, a la misma vez, está excluido de él, en el exterior? ¿Cómo algo que sería tan íntimo es, a la misma vez, lo más lejano del sujeto? Esta paradoja adquirió un estatuto conceptual, presentándose bajo el neologismo *extimité* {extimidad}, que surge a partir de la conjunción de los vocablos franceses de “exterior” {*exterieur*} e “intimidad” {*intimité*}.

En primera instancia, nos apoyaremos en el curso que Miller dedica al tema de la extimidad, puesto que allí se encarga de despejar varias cuestiones. Así, comienza explicándonos que

lo éxtimo es lo que está más próximo, lo más interior, sin dejar de ser exterior. Se trata de una formulación paradójica [...] La circunstancia en la que Lacan obtuvo la palabra extimidad remite a un término alemán, *das Ding* (la Cosa), donde se cruzaban Freud y Heidegger [...] El término extimidad se construye sobre intimidad. No es su contrario, porque lo éxtimo es precisamente lo íntimo, incluso lo más íntimo [...] indica, sin embargo, que lo más íntimo está en el exterior, que es como un cuerpo extraño (Miller, 2010b, p. 13-14).

Líneas más adelante, subraya el rechazo que el sujeto mantiene en torno a la extimidad del *das Ding*

La extimidad es para nosotros una fractura constitutiva de la intimidad. Ponemos lo éxtimo en el lugar donde se espera, se aguarda, donde se cree reconocer lo más íntimo [...] esta dimensión de las delicias de la intimidad es lo que se pone en tela de juicio en el análisis. En su fuero más íntimo el sujeto descubre otra cosa [...] aquí calzan bien los autores religiosos que consideraremos este año, y esta expresión que proviene de San Agustín interior íntimo meo, [Dios] más interior que lo más íntimo mío. En el seno de mí mismo más íntimo que cualquier cosa que sea mía. Hay una dificultad para situar, para estructurar e incluso para aceptar la extimidad. Se preferiría extirparla (Miller, 2010b, p. 17).

Ante esta fractura constitutiva de la intimidad, el mecanismo de la represión {*Verdrängung*} opera como una defensa primaria, resguardando al sujeto de lo real. Esto significa que la estructura lenguaje del inconsciente, en tanto relaciones de significantes, rodean a la Cosa, propiciando las llamadas formaciones del inconsciente, es decir, efectuando un saber.

Para Lacan (1992/1969-1970), “*el saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce [...] Hay una relación primaria del saber con el goce, y ahí se*

inserta lo que surge en el momento en que aparece el aparato que corresponde al significante” (p. 17).

De hecho, podríamos aseverar que el inconsciente, en este marco contextual, es una maquinaria que busca interpretar y, al mismo tiempo, cifrar lo inefable, lo mudo, generando sentido alrededor. Este mecanismo queda más claro bajo la expresión francesa *sens supplémentaire*.

Por lo tanto, vale preguntarnos de qué modo el inconsciente genera *sens supplémentaire*. Miller (2004) nos ofrece una respuesta, dice que es el “*intento de introducir el goce en el sistema significante*” (p. 250). Hace alusión a un goce que queda restringido y coagulado en el S1 y, por tanto, ordenado en torno al discurso del Otro. Así pues, el goce se limita, pero a consecuencia de colocar al sujeto en una posición de servidumbre respecto al Otro. Podríamos decir que el sujeto se convierte en la servidumbre voluntaria del deseo y goce del Otro.

Entonces el goce se significantiza en un deseo que, en repetidas ocasiones, se torna asfixiante y mortificante. Miller (2004) advirtió puntualmente que “*en este paradigma el significante anula el goce y se los restituye bajo la forma del deseo significado*” (p. 231). Aquí surge la relación *patética* (de *pathos*) entre el sujeto y el *das Ding*, misma relación que funda y, encima, le otorga consistencia al fantasma fundamental. Por lo cual

el aparato del fantasma, que es un aparato significante, un montaje muy complejo, obtiene placer del goce, goce profundamente doloroso en relación con la sensibilidad del sujeto. Por eso Freud lo elabora por el sesgo del masoquismo, porque el fantasma masoquista cuenta precisamente eso, cómo producir placer con el dolor (Miller, 2018c, p. 20).

En consecuencia, la función del deseo consiste en interpretar lo que, al comienzo, no tiene interpretación ni sentido alguno. El goce es mudo, o como se ha trabajado desde la Orientación Lacaniana, es más bien autista (López-España, 2021; Laurent, 2013). De ahí que el S1 se ocupe de circunscribir una interpretación mentirosa, cuya verdad es ficticia, pero constitutiva del síntoma

Freud llama defensa a esta mentira original, esta mentira estructural que el sujeto sostiene en el lugar del goce. Lacan no desarrolla la clínica correspondiente en el seminario sobre la ética, pero el síntoma, que hasta entonces aludía a la represión, es allí remitido a la defensa [por lo cual] el síntoma es el modo en que el sujeto formula que el goce es malo. En otras palabras, el síntoma se establece exactamente en la barrera que hay entre significante y goce, y refleja la profunda incompatibilidad del goce con el sujeto (Miller, 2004, p. 233-234).

Lo que a continuación plantea Miller (2010b) es esclarecedor, y resume lo que hemos venido desarrollando respecto a la extimidad del *das Ding*, es decir, a lo real del goce, anterior a toda represión y pieza clave en la orientación subjetiva

Este *das Ding* [...] fuera de significado quiere decir que aún no se lo hizo significar; es como eso con lo que el sujeto se relaciona antes de toda represión, respecto de lo cual la represión ya es una elaboración [...] es el término en relación con el cual hay una defensa primaria. Y en comparación con esta, la represión se presenta como una defensa mucho más elaborada. Respecto de esta realidad muda [...] el sujeto se constituye en una relación patética de afecto primario [...] que constituye la raíz, el asiento de la primera orientación del sujeto, su primera elección, el primer asiento de la orientación subjetiva [...] Con el nombre *das Ding* se sitúa la extimidad primordial, el primer exterior en el interior mismo del campo de las representaciones. En su empleo freudiano, las representaciones solo representan a través de sus representantes. Y en este nivel, según Lacan, la Cosa no está, está ausente, es extranjera. Hay una gravitación de estas representaciones, de lo que llamamos para simplificar significantes, en torno a la Cosa. Tenemos, pues, una imagen de la posición central de la Cosa, que es al mismo tiempo cerrada respecto de la gravitación significante (pp. 40-41).

Llegados hasta aquí, la ética del psicoanálisis se perfila en seguir las huellas del deseo inconsciente, que designa el "*deseo del Otro*" (Lacan, 2009b, p. 601) y determina la orientación subjetiva en el mundo del lenguaje, pero con el objetivo de alcanzar algo del campo de lo real y subvertir el goce coagulado en el S1, o sea, aquel que se situó como defensa primaria bajo la encomienda de "*imputar el goce siempre al Otro del cual el yo es*

la víctima estoica, tal como se demuestra en la fantasía Pegan a un niño” (Ons, 2020, p. 146).

Así pues, una vez que el Otro queda vaciado de la consistencia fantasmática que respondía a su enigmático deseo, vemos producirse un cambio en la economía de goce del sujeto, ya que se desprende, discurre aparte y se desplaza hacia algo nuevo. Sin embargo, para llegar a ello, se deberá de entrar por la puerta del significante, es decir, del sentido. Como dice Miller (2018c), *“se trata de captar, en el punto de origen, en qué medida este das Ding es anterior al significante, y en qué medida, sin embargo, encuentra su lugar, su localización, solo a partir del significante”* (p. 174).

Ergo, una vez franqueando el fantasma fundamental, el sujeto podrá orientarse ya no en torno a un deseo significado por el deseo del Otro, sino por un *deseo decidido* (Laurent, 2018; Solano-Suárez, 2021, pp. 17, 71), el cual, desemboca en el *“deber del Bien decir”* (Lacan, 2018/1974, p. 558) respecto a la modalidad de goce de cada ser hablante, esto es, la madera de lo real que constituye la singularidad de cada uno. Retomando la conclusión de Ons (2014), *“Lacan expresa un voto para el psicoanálisis, quiere que este discurso no sea tan solo un semblante vacío. Su ética no es la que vocifera dónde está el bien general, ya que se enfoca en lo real de cada uno”* (p. 35).

Entonces, desde la Orientación Lacaniana, apostamos a la unificación del deseo decidido con el singular modo de gozar. Derivado de la formulación kantiana de la felicidad³⁵, Miller (2014a) nos indica que, el quehacer del analista, *“consiste en establecer el acuerdo sin ruptura del sujeto con su síntoma, de manera que pueda acomodarse al mismo, reconocerse en él, incluso identificarse con él [...] y que así logre hacer de su síntoma, su felicidad”* (p. 124). Sin embargo, cabe puntualizar que, en esa reconciliación gozante no hay Otro y, por consiguiente, tampoco hay sujeto (recordemos que sólo hay sujeto del decir del Otro), pero eso lo abordaremos más adelante. De momento, concordamos con la aseveración lacaniana respecto a que *“se anuncia una ética [...] por la venida no del espanto, sino del deseo: y la cuestión es saber cómo la vía de la palabrería de la experiencia psicoanalítica conduce a ella”* (Lacan, 2009b, p. 650-651).

³⁵ *“Pero ¿qué es la felicidad? La definición tomada de Kant nos dice que es el acuerdo sin ruptura del sujeto con su vida”* (Miller, 2014a, p. 123).

Por lo antedicho, la ética del psicoanálisis no se rige de acuerdo a los ideales de la virtud, del deber y de la utilidad, abordados minuciosamente por Lacan en el seminario 7. Antes bien, fue puntual al señalarnos que *“la dimensión del bien levanta una muralla poderosa en la vía de nuestro deseo [...] ¿cómo concebir el pasar más allá? [...] un repudio radical de cierto ideal del bien es necesario para llegar tan sólo a captar en qué vía se desarrolla nuestra experiencia”* (Lacan, 1988/1959-1960, p. 277). Y es que, el deseo no está al servicio de los ideales y bienes públicos, mucho menos aspira a la felicidad aristotélica, dado que se ha convertido en un *“factor de la política”* (Lacan, 1988/1959-1960, p. 358). Pero, sobre todo, porque el deseo alberga la dimensión de la experiencia tragicómica de la vida.

Si Lacan se sirvió de la tragedia de Antígona³⁶, fue para demostrarnos, entre otras cosas, que la asunción en acto del deseo arremete contra la normatividad social, dado que se trata de una transgresión heroica que busca franquear la defensa contra lo real en aras de arribar a la zona del horror que implica el goce, encontrándose así, con la muerte. Este heroísmo del goce, subraya Miller (2004), implica *“renunciar al ronroneo de lo simbólico y de lo imaginario para alcanzar el desgarramiento del goce”* (p. 233). Sin embargo, no se trata de una ideología anárquica, simplemente ocurre porque el discurso analítico funda un lazo distinto: es un lazo *a-social*, puesto que propicia una modalidad de vida singular, única e irrepetible, la cual no encaja con los estándares del discurso del amo: *“Mientras que el Estado se orienta a la masa, el psicoanálisis se dirige a esa singularidad que es el sujeto extraído de la masa. Su inserción en lo social se sitúa en los bordes, en los litorales, en una posición de extimidad”* (Greiser, 2012, p. 107). La muerte de Antígona es tomada por Lacan como una metáfora de lo que ocurre con un analizante al separarse de lo que ya estaba programado en vías de consagrar su singularidad, tanto del deseo como del goce.

Se entiende, entonces, la brillante argumentación por parte de Miller (2007)

También es aquí donde la responsabilidad del analista es pesada. Porque ir más allá de ese punto supuesto del bienestar es estar en ruptura con todos los ideales comunes de nuestra sociedad. En ruptura con todos los ideales comunes de nuestra sociedad universal, porque la

³⁶ Véase: Alemán, J. (1994) “La lectura de Antígona en Jacques Lacan” En: *Revista Colofón* (10/11), 7-14.

ética propia del análisis supone adoptar valores estrictamente inaceptables por parte de cualquier poder constituido. Es por eso que tampoco hay que hablar mucho de esto. Si pusiéramos demasiado énfasis en esta cuestión del más allá del bienestar y de la cura del síntoma, podríamos llegar a ser considerados como muy inquietantes para la seguridad pública. Pero podemos hablar de eso entre nosotros. El análisis se presenta, respecto de las normas sociales, con un cierto carácter 'asocial'. Ese aspecto 'asocial' en realidad corresponde - este es el esfuerzo extraordinario, el chiste de Lacan- a un lazo social de otro tipo: el discurso analítico. Es un chiste, porque la extensión de ese supuesto lazo social es tan ínfima comparada con la extensión del lazo social universal. Lacan borró así lo asocial del análisis ubicándolo como un otro lazo social... Es una apuesta, porque tenemos que demostrarlo (pp. 16-17).

Tal y como se percibe, el sujeto del psicoanálisis, en tanto deseante y gozante, es lo que el discurso del amo rechaza y excluye, porque *“el sujeto [...] inclasificable, se convierte en un desecho respecto del para todos. Para el discurso del amo que ordena para todos la misma marcha, el sujeto que no se homogeneiza en el todo es un desecho”* (Greiser, 2012, p. 37).

Retomando nuevamente el seminario 7, cuando Lacan describe los fundamentos de la ética tradicional, llamó nuestra atención un planteamiento nietzscheano: *“A fin de cuentas, el orden de las cosas sobre las que pretende fundarse es el orden de un poder, un poder humano, demasiado humano”* (Lacan, 1988/1959-1960, p. 385). Fue precisamente Nietzsche quien aludió a ese “humano, demasiado humano” con el que operan algunas disciplinas psi, es decir, individual, autorreferencial y completo en sí mismo, como si fuese una unidad consistente, *aeterna veritas* sin historia, cuya intersubjetividad es rechazada y la otredad aniquilada en su transitar por la vida

Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente «el hombre» se les antoja como una *aeterna veritas* {verdad eterna}, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas [...] El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico [...] el filósofo percibe en el hombre actual «instintos» y supone que éstos

forman parte de los datos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general [...] Pero todo ha devenido; no hay datos eternos, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el filosofar histórico... (Nietzsche, 2001, p. 44).

Ya nos advertía Foucault (2017) que *“toda la estructura epistemológica de la psicología contemporánea hunde sus raíces en este acontecimiento, que es más o menos contemporáneo de la Revolución y que concierne a la relación del hombre consigo mismo”* (pp. 66-67).

Bajo tales planteamientos, Han (2019) nos presenta una radiografía del hombre centrado en sí mismo. Según nuestro juicio, consideramos que esta es la mejor descripción de la subjetividad contemporánea. *“El mundo se le presenta como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo. Deambula por todas partes como una sombra de sí mismo, hasta que se ahoga en sí mismo”* (p. 21).

Posteriormente, Han (2019) menciona algunas consecuencias clínicas, la principal es la depresión, además, le coloca un sujeto, lo llama «narcisista-depresivo». Consideramos necesario traer a la discusión el análisis del filósofo, dado que hemos identificado dicha problemática en nuestra práctica, al menos en los últimos años

La depresión es una enfermedad narcisista. Conduce a ella una relación consigo mismo exagerada y patológicamente recargada. El sujeto narcisista-depresivo está agotado y fatigado de sí mismo. Carece de mundo y está abandonado por el otro. Eros y depresión son opuestos entre sí. El Eros arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce fuera, hacia el otro. En cambio, la depresión hace que se derrumbe en sí mismo. El actual sujeto narcisista del rendimiento está abocado, sobre todo, al éxito. Los éxitos llevan consigo una confirmación del uno por el otro (p. 21).

Como lo hemos venido planteando, nuestro supuesto es que la ética tradicional promueve la centralización del hombre consigo mismo, estableciendo así, un modelo de hombre ensimismado en sí mismo, productivo y masificado. Lacan lo advertía claramente,

argumentando que *“su moral es una moral del amo, realizada por las virtudes del Amo y vinculada con un orden de los poderes [así como al] servicio de los bienes”* (Lacan, 1988/1959-1960, p. 385-386).

Desafortunadamente, al decidir regirse bajo la ética tradicional, una cantidad considerable de prácticas psi terminan aplicando el mismo modelo adaptativo, siguiendo los estándares productivos del discurso del Amo. Cabe agregar que, los mismos psicólogos que se dedican al ejercicio de la clínica, tempranamente sostuvieron que *“la psicología clínica se dedica a los problemas de adaptación psicológica del individuo, determinando y evaluando sus posibilidades de adaptación, estudiando y aplicando las técnicas psicológicas apropiadas para mejorarla”* (Shakow, citado en Bernstein & Nietzel, 1982, p. 5).

Hoy en día, basándonos en el régimen neoliberal, diríamos que la ética tradicional genera una especie de subjetividad del rendimiento, cuyas directrices fueron desplegadas por Aveggio, quien maravillosamente estableció un puente entre la filosofía de Byung-Chul Han y el psicoanálisis de Orientación Lacaniana. Así nos explica que

educarse, estudiar y capacitarse significa invertir en la empresa que es el propio individuo. Nace así no solo el hombre movido por el interés de maximizar sus satisfacciones, sino también el que puede potenciar su rendimiento: el empresario de sí mismo. La utilidad ya no se encuentra anudada al dinero pues cualquier cosa puede ser considerada utilidad ya que el prestigio, el reconocimiento, el poder, un cambio de casa, de trabajo, una relación amorosa, nuevas amistades, etcétera. El valor de lo «útil» se extiende a cualquier cosa, posibilitando que la fórmula del rendimiento infiltre todos los rincones de la experiencia humana. Todo puede rendir para producir la utilidad necesaria y maximizar el bienestar individual. Se proyecta un vector ilimitado hacia el «más», hacia la adición de objetos y experiencias en un horizonte de posibilidades cuyo beneficio siempre puede aumentar [...] donde todo puede ser representado por un producto de interés individual, de utilidad y de beneficio maximizado. Estos elementos llevarán a la reconstrucción de una retórica moral, de un telos, un destino basado en el esfuerzo y el mérito por alcanzar las metas individuales de maximización (Aveggio, 2020, pp. 39-40).

El sujeto del rendimiento, sumergido en una individualidad devastadora y meramente utilitaria, aniquila todo rastro del sujeto del inconsciente, dado que éste atañe al deseo vinculado al Otro. Y es que, sin la referencia a la Otredad radical, aunque se trate de una mera ficción, el psicoanálisis se convierte en un modelo psicológico, donde no hay deseo, no hay sujeto y, por consecuencia, tampoco la producción del inconsciente.

Ergo, cabe resaltar que, años previos a la filosofía de Han, Lacan ya sostenía que la ética referida posee un slogan: “*En cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen*” (Lacan, 1988/1959-1960, p. 385-386). Bajo tales consignas, encontramos plausible recurrir a los desarrollos del filósofo sur coreano para re-pensar a la psicología contemporánea, pero ahora como una psicopolítica neoliberal. Así pues, Han (2014) nos comenta que

la psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológico. El arte de la vida como praxis de la libertad tiene que adoptar la forma de una des-psicologización. Desarma la psicopolítica como medio de sometimiento. Se des-psicologiza y vacía al sujeto a fin de que quede libre para esa forma de vida que todavía no tiene nombre (pp. 61-62).

En el ejercicio del psicoanálisis ¿no acaso se vacía al sujeto del deseo del Otro para que entre en una forma de vida que todavía no tiene nombre y que apela a la singularidad del “bien decir” de cada quién? De ser así, la implicación política del psicoanálisis ejerce un contrapeso a la psicopolítica neoliberal, anunciando un lazo que nos brinda un margen de libertad.

No obstante, aquí nos referimos a una libertad poco habitual, que comienza con la promesa de un nuevo amor (Laurent, 2021; Ayala López, 2022), a saber, un nuevo encuentro con lo real.

Es menester añadir que el “*delirio de normalidad*” (Laurent, 2009) se encarna en lo que hemos denominado Sujeto-del-Saber, en tanto posición antagónica del Sujeto-supuesto-Saber que Lacan recupera en su seminario 11. Pensemos, por ejemplo, en la persona del psicólogo, o sea, a quien se le supone un saber en torno al buen funcionamiento de la mente

humana, siendo capaz de reconocer las propiedades del binomio salud-enfermedad y quien, además, posee un cúmulo de conocimientos universitarios y experiencia para corregir, encauzar o armonizar (en términos de Erixímaco) los diversos padecimientos subjetivos, los malestares de la cultura.

La mayoría de las veces, la posición ética del psicólogo no se sostiene en la singularidad del sujeto, como tampoco en el carácter artesanal del caso. Por el contrario, debido a su formación universitaria y las múltiples demandas institucionales, es conducido a precisar un psicodiagnóstico a partir de instrumentos -coloquialmente llamados *Test*-proyectivos o psicométricos, cuyos criterios de evaluación derivan en generalidades, dado que son estipulados y estandarizados *a priori* por manuales como el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) y el *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems* (CIE).

Probablemente, el experto en salud mental nos objetará que los instrumentos vienen acompañados por una serie de entrevistas clínicas (que teóricamente funcionan para recabar los datos históricos y contextuales del paciente), empero, más que apuntar a la producción del sujeto del inconsciente, tales entrevistas buscan reforzar la impresión diagnóstica³⁷ del psicólogo, a fin de realizar una evaluación eficaz, haciendo del sujeto un objeto de estudio -cosificación- y, por consiguiente, reduciéndolo a un dato cuantificable en algún informe pericial.

Bajo esta ética, el síntoma adquiere otra connotación. Miller (2013) lo denomina «síntoma bio-psico-social»

Es muy evidente que la estandarización del tratamiento acompaña a la estandarización del síntoma. Este deviene entonces bio-psico-social [...] El síntoma bio-psico-social es a mi entender un modelo científicista absolutamente acorde con el DSM y hace de la clínica una

³⁷ En cuanto al tema del diagnóstico, que en la Orientación Lacaniana se le denomina «evaluación clínica» (Miller, 2006), es pertinente rescatar lo referido por Roberto Mazzuca (2015) “*Lacan muchas veces ha llamado la atención sobre la diferencia entre las categorías de la lógica aristotélica y de la lógica moderna: las clases y los conjuntos. Una clase se compone con elementos iguales, un conjunto, en cambio, reúne componentes diferentes entre sí. Se puede acudir a esta distinción para caracterizar las categorías clínicas de los dos modelos de los que nos venimos ocupando. En el caso de los DSM, se construyen clases, y en esa medida es un verdadero sistema de clasificación. El psicoanálisis lacaniano, en cambio, no clasifica, remite a conjuntos*” (p. 218).

teratología. [...] el síntoma ya no es, en primer lugar, un hecho de lenguaje que esconde una verdad. Es un error de juicio cuya causa es ante todo genética o se sitúa en los aprendizajes educativos débiles, como bien lo han mostrado los cognitivistas, según parece. En segundo término, el síntoma es observable, objetivable, clasificable, y deviene probabilístico. Por eso además impone la existencia de una normalidad psíquica. Tercero, el síntoma no tiene cualidad alguna, es una cantidad, una cantidad en exceso que hay que normalizar. Cuarto, tiene por supuesto una significación constante y su referencia real se encuentra en el organismo. Ni hablar de tener un cuerpo. Por eso hay escalas y cuestionarios que pueden medirlo, compararlo, evaluarlo, gracias a los cálculos estadísticos. Así definido, el síntoma ya no atañe a lo singular, sino a lo universal, el mismo para todos (p. 235).

Así pues, Silvia Ons (2016) nos recuerda que, “*cuando medimos al otro de acuerdo a requisitos previos, lo despojamos de su singularidad. Jacques-Alain Miller lo presenta como el fenómeno central de nuestra época y define su operación como el pasaje de un ser de su condición de único al estado de ser uno entre los demás*” (p. 31).

Otro asunto que consideramos importante mencionar, es que la clínica psicoanalítica no es un acto que se ejerce, sino un dispositivo que busca dar cuenta de la acción del analista, es decir, de su práctica. A eso se refería Lacan con la indicación “*volveré pues a poner al analista en el banquillo*” (Lacan, 2009b, p. 561). Sin embargo, es necesario abrir un paréntesis para aclarar que la clínica y la práctica (también referida como *praxis*) de ninguna manera son sinónimos. Desde nuestra orientación, la práctica hace alusión al despliegue del acto analítico bajo transferencia, esto es, la puesta en marcha de la dirección de la cura, estando sujeta al “*estilo*” (Lacan, 2009a, p. 430) de cada analista.

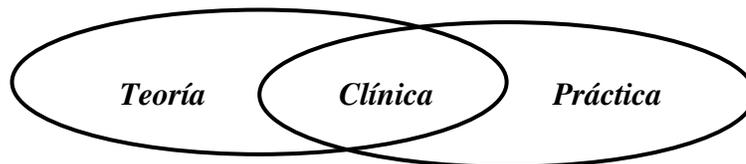
Pero la clínica no se reduce al encuentro entre analista y analizante solamente, antes bien, trasciende el tiempo lógico del acto analítico, puesto que su campo se sitúa más allá del consultorio en tanto que una cosa es el *hacer* y otra muy distinta es dar cuenta de lo que allí, en ese espacio, *se hizo*.

Pero ¿Qué es eso de lo que el analista tiene que dar cuenta? Siguiendo la propuesta de la Orientación Lacaniana, el analista tendría que dar cuenta de la construcción del inconsciente, dado que

el inconsciente es una construcción [...] en su práctica, un analista solo tiene que vérselas con el inconsciente como una construcción que trata de edificar, de verificar, de corregir, sin sacarla del registro de la hipótesis. Y cuando este analista entrega su trabajo a un colega en el marco del control, entrega una hipótesis, que se presta a discusión, a corrección. Es decir que el inconsciente es una construcción de lado de la práctica del analista (Miller, 2015, p. 213).

Es menester, además, retomar el planteamiento que hacía Lacan en su seminario 22 en torno a que *“es indispensable que el analista sea al menos dos. El analista para tener efectos es el analista que, a esos efectos, los teoriza”* (Lacan, S.22, 10-12-1974). Tal y como se nos presenta, la clínica es un dispositivo donde se formaliza la práctica del analista a la luz de la teoría.

Dicho en mejores términos, *“la clínica es el redoblamiento de la experiencia a través del concepto”* (Boxaca & Lutereau, 2013, p. 11). Por consiguiente, se infiere que la clínica, formalizada por Lacan, no es un acto que se ejerce en tanto tal (como sí lo sería la práctica del analista), sino un punto clave en la formación del analista, donde la teoría y la práctica están implicadas, entretejiéndose una a la otra.



Hablando de la formación del analista, consideramos relevante añadir una de las aportaciones más brillantes de Schejtman (2013), quien se sirve del juego infantil «piedra, papel o tijera» para esclarecer el trípode borromeo donde se anudan teoría, práctica y clínica. Recordemos que la piedra es vencida por el papel, éste por la tijera y esta última por la piedra, y así comienza la ronda nuevamente. Pues bien, él dilucida que

el estudiante concurre así, primeramente, a un espacio –a veces se lo llama teórico, puede ser un seminario, son siempre palabras (Verba)– que provee esa tijera conceptual sin la cual es imposible realizar ningún “recorte” clínico: no hay clínica sin recorte. Luego, con ese

instrumento –ya que inerte no se puede enfrentar la experiencia– se llega a la observación –mal llamada, a veces, clínica– en una institución asistencial. La tijera conceptual es puesta a prueba, se las ve allí con lo real de la experiencia, digamos, la piedra, que necesariamente mella el instrumento, aun cuando no necesariamente desafilan la tijera, al contrario, cualquier teoría no extrae sino ganancia de ello. Pero del encuentro con la piedra no solo la tijera se lleva lo suyo, el observador –el estudiante– se retira de allí con sus marcas: las que le deja el encuentro con la experiencia, seguramente no sólo las notas que pudo tomar en algunos apuntes. En todo caso, algo allí queda escrito: Scripta manent. Sigue el papel... de la lectura (Lectio). Es que la clínica es también y sobre todo lectura, que supone la escritura, claro está. No faltan, entonces [...] estos espacios posteriores a la observación que estimulan la operación de lectura del caso observado, de las marcas que han quedado... en el observador. Conceptualización, formalización, lectura del caso: a través de las notas que cada estudiante ha tomado y de lo que a cada quien le ha dejado el encuentro con la experiencia. Por lo general este tramo es trabajo colectivo de lectura, aun cuando las marcas de la observación las lleva cada uno, uno por uno. Por fin, eventualmente, puede decantar un escrito –segundo respecto de las notas tomadas y las marcas que se portan– [...] Tal escrito termina incidiendo sobre la tijera conceptual inicial, que recibe así su propio mensaje en forma invertida... vivificándola (p. 25-26).

A continuación, Schejtman (2013) nos presenta el siguiente esquema:

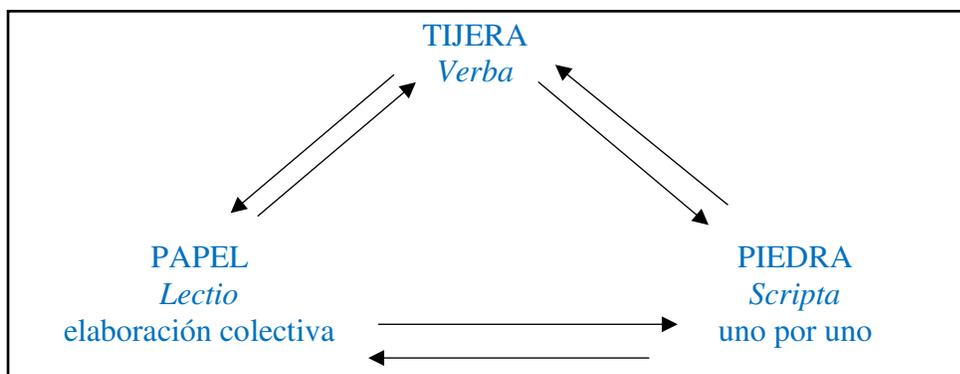


Figura 4. Esquema de Schejtman: *Verba, Lectio, Scripta* (2013).

Y da paso a su argumentación principal:

Subrayémoslo entonces: la clínica psicoanalítica no es la experiencia analítica en bruto. Supone ya, en los niveles recién destacados, la lecto-escritura de esa experiencia, su conceptualización que, es preciso subrayarlo, no va de suyo y conviene que se adicione a la práctica, por mejores resultados que de ella se obtengan (p. 27).

Cabe añadir que el ingenioso esquema de Schejtman (2013) mantiene cierta relación con el trípode de saberes que nos propone López-España (2019). No obstante, este último concibe a la ética como cuarto lazo en aras de posibilitar un anudamiento borromeo eficaz o, al menos, lo suficientemente consistente gracias a los “*principios rectores*” (Laurent, 2004) que la constituyen.

Pero, además, en virtud de que la clínica psicoanalítica no es un acto en sí mismo, quien la ejerce no es un clínico propiamente. En la presentación del tema de las *Jornadas de la Ecole de la Cause freudienne* del 2009, Miller se mostró contundente, e inclusive algo extremista, no obstante, su argumentación fue necesaria para delimitar el lugar del analista frente a la ética que predomina en el campo psi. Consideramos que él se tomó en serio la indicación de su maestro “*La cosa no marchará, en efecto, si no sabemos forjarnos cierta concepción coherente de nuestra función respecto de las normas sociales*” (Lacan, 2016/1958-1959, p. 534).

Así, en ese mismo ímpetu, Miller (2021) exclamó

Hay una clínica. Esta no es psicológica, nunca lo fue. En primer lugar, es psiquiátrica. Fue transformada por la experiencia freudiana, fue llevada al matema por Lacan, y la originalidad de la Escuela de la Causa Freudiana fue promover el slogan del retorno a la clínica [...] No reniego del retorno a la clínica [...] pero lo que caracteriza al clínico es su experiencia, su saber hacer, el talento de apretar los botones necesarios para que el otro se advenga a la operación. Es justamente de lo que hay que desprenderse para advenir analista [...] Se es clínico cuando se ha acumulado la experiencia de un gran número de pacientes, y es eso lo que hay que reducir a nada para, en el discurso analítico, acoger como único al sujeto que se ofrece ahí (p. 29-30).

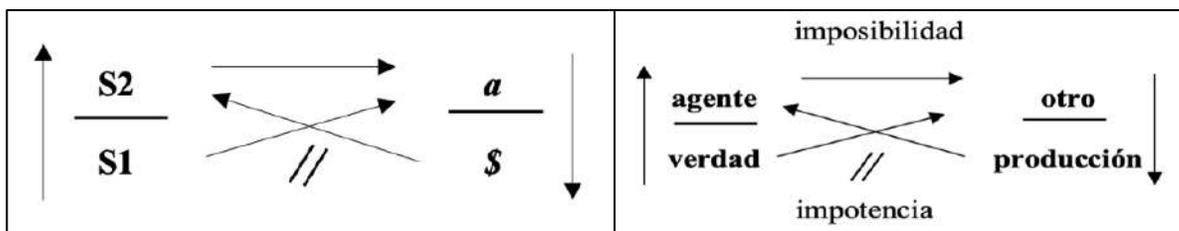
Nótese que Miller no se opone a la clínica psicoanalítica, más bien se opone al clínico como adjetivo calificativo. Es conveniente diferenciar el “saber clínico” (que mencionamos en el primer apartado) del “saber del clínico”³⁸, que, según la definición del psicoanalista, es cuando se ha acumulado la experiencia de un gran número de pacientes. Postura que, de hecho, contradice los propios planteamientos tanto freudianos como lacanianos.

Sobre este asunto, hallamos que Lacan (2018/1973) fue muy puntual

Pues bien, planteo que estas experiencias no podrían sumarse. Freud lo dijo antes que yo: todo en un análisis ha de ser recogido –donde se ve que el analista no puede zafar de esta dependencia–, ha de ser recogido como si nada hubiera quedado establecido en otro lado (p. 583).

Además, Lombardi (2018) nos comenta que las formas de intervención del analista, así como los efectos terapéuticos y movimientos subjetivos suscitados en cada caso, no podrían sumarse, pues *“el sentido de un síntoma no coincide con el de otro del mismo tipo, porque no recorren las mismas vías significantes”* (pp. 41-42). Por tal motivo, en psicoanálisis no se estandarizan los casos, ya que trabajamos con categorías que son inclasificables, la principal, el sujeto.

Partiendo de estos enunciados, y siguiendo las intelecciones del seminario 17, el quehacer de un clínico se asentaría a partir del discurso universitario, o, también dicho, del discurso de la universidad. Esbozándose de la siguiente forma:



³⁸Lacan criticó fuertemente este tipo de saber: *“En la formación que damos a los alumnos observamos que en ese punto siempre conviene detenerlos. El momento en que han comprendido, en que se han precipitado a tapar el caso con una comprensión, siempre es el momento en que han dejado pasar la interpretación que convenía hacer o no hacer. En general, esto lo expresa con toda ingenuidad la fórmula: El sujeto quiso decir tal cosa. ¿Qué saben ustedes? Lo cierto es que no lo dijo. Y en la mayoría de los casos, si se escucha lo que ha dicho, por lo menos se descubre que se hubiera podido hacer una pregunta, y que ésta quizá habría bastado para constituir la interpretación válida, o al menos para esbozarla”* (Lacan, 1984/1955-1955, p. 37).

Nos referimos a un discurso hegemónico, descrito por Lacan (1992/1969-1970) como “*un discurso del Amo pervertido*” (Lacan, 1992/1969-1970, p. 198), donde el agente que lleva a cabo la operación es un “*todo-saber*” (Lacan, 1992/1969-1970, p. 32) que, en el álgebra lacaniana, designa el S^2 , pero colocado en el lugar del Amo, del dominio y del poder en el sentido foucaultiano³⁹. Al ocupar dicho lugar, el saber adquiere un carácter autoritario que se impone con tiranía.

El hecho de que el todo-saber haya pasado al lugar del amo es algo que, lejos de esclarecer, hace todavía más opaco lo que está en juego, a saber, la verdad. ¿De dónde viene que haya en este lugar un significante de amo? Porque esto es ciertamente el S^2 del amo, que muestra el núcleo de la nueva tiranía del saber (Lacan, 1992/1969-1970, p. 32).

Vale advertir que, al hacer uso del término “*todo-saber*”, el francés no describe un saber absoluto respecto a todas las cosas del mundo, sino a un saber enciclopédico disyunto de la verdad, englobando así, un conjunto de enunciados sin lugar de enunciación. Es decir, se trata de una suma de preceptos que nadie está dispuesto a sostener con su enunciación, pero que ya están estipulados en algún lugar. Para esclarecerlo mejor, pensemos en los manuales diagnósticos que, al estar estandarizados, autorizan y legitiman a la figura del clínico para hacer uso de etiquetas clasificatorias que coagulan al paciente. Nos referimos al prefijo *Tú eres...* que cosifica y petrifica a quienes son aquejados por algún malestar, sufrimiento o padecimiento psíquico

El significante 1, que representa al sujeto, lo hace para otro significante 2. Esa es la estructura constitutiva y alienante, y sobre esa estructura es que se plantea el andamiaje de un análisis del cual el sujeto obtiene un saber en el lugar de la verdad; nunca podrá obtener ese saber de un DSM. “Tú eres un SAP, tú eres violento” no es un significante que anude al sujeto al Otro. Es que eso le viene dado por un manual, es un calificativo que no está articulado a ningún saber que lo represente en el deseo de ningún Otro; es de hierro porque justamente no admite

³⁹ Véase: Foucault, M. (1980) *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta / Foucault, M. (2012) *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Editorial Siglo XXI.

ningún deslizamiento ni sustitución significativa. El DSM es uno de los nombres de ese orden de hierro (Greiser, 2012, p. 64).

La Orientación Lacaniana hace principal hincapié en la relevancia de las nominaciones, tal y como lo explica Briole (2019)

Una nominación contiene por fuerza una dimensión de equívoco [...] ha podido consistir en un “tú eres eso”, en el que el analizante hallaba un fundamento para su ser. Una forma de colmar la distancia entre el "Yo soy lo que digo –o su equivalente: yo soy lo que el Otro dice que soy, sobre todo cuando este Otro es de prestigio– y el "yo soy lo que hago", que incluye la singularidad al modo de la nominación que ha dado en el blanco (p. 134).

Como se menciona en la cita anterior, las múltiples nominaciones que vienen del Otro poseen una dimensión de equívoco, de un engaño más o menos efectivo dado que aparentan fundamentar el *ser*. Se trata de un supuesto óptico fallido porque no portan fijeza alguna, antes bien, por su naturaleza significativa, son susceptibles de sustituciones y desplazamientos.

De hecho, Lacan (2017/1962-1963) explicita puntualmente que

la primera emergencia [...] no es más que un ¿Quién soy? inconsciente –puesto que es informable– al que responde, antes de que se formule, un Tú eres. Es decir, el sujeto recibe ante todo su propio mensaje bajo una forma invertida. Esto es algo que digo desde hace tiempo. Hoy añadido, si lo escuchan, que él lo recibe, ante todo, bajo una forma interrumpida. Escucha, un primer lugar, un Tú eres sin atributo (p. 294).

Es importante enfatizar en las últimas cuatro palabras “*Tú eres sin atributo*”, puesto que, referente a la constitución subjetiva, las nominaciones que son impuestas por el Otro (a manera de significantes-amo) vendrán siempre “sin atributo”, esto a causa de su propia inconsistencia. Por lo tanto, aunque sí nos brindan las identificaciones sintomáticas con las que hemos de posicionarnos ante el mundo, afortunadamente no son capaces de otorgarnos

una identidad absoluta e inamovible. Como ya se mencionó, son semblantes o máscaras, susceptibles de desplazamiento y sustitución significante.

Vale puntualizar que, desde esta lectura, la consistencia del deseo del Otro responde a la construcción fantasmática que cada uno fabricó con el propósito de velar el agujero de lo real, la no relación sexual. De modo que *“síntoma y fantasma son dos modos diferentes de relacionarse con el saber imposible. El síntoma testimonia de la castración como ausencia de la relación sexual, mientras que el fantasma lo enmascara, enmascara la ausencia de relación sexual”* (Miller, 2018c, p. 288). Sin embargo, una vez franqueado el *“fantasma fundamental”* (Lacan, 2003/1960-1961, p. 198), el Otro queda vaciado de la consistencia fantasmática que lo hacía garante del saber y la verdad.

Si Lacan habla de “atravesamiento del fantasma”, por el contrario, y no de “levantamiento del fantasma”, es porque no se trata de ninguna manera de su desaparición. Se trata de entrever, en el primerísimo comienzo, lo que hay detrás. Lo divertido es que detrás del fantasma no hay nada. El final de análisis consiste precisamente en ir a dar una vuelta por el lado de la nada (Miller, 2018c, p. 16).

¿Qué significa atravesar el fantasma? Designa el tiempo lógico de comprender que, atrás de las identificaciones sintomáticas, no hay nada. Por esa razón, siguiendo las intelecciones de Miller (2002), sostenemos que el nombre común de la identificación es la máscara, esa que, en tanto corresponde al sujeto en falta, es fundamentalmente máscara de nada. La analogía de la máscara nos resulta muy útil, puesto que, para ver detrás de la máscara, es necesario quitársela, tomar distancia de ella. *“La sesión psicoanalítica es un lugar donde pueden aflojarse las identificaciones más estables, a las cuales el sujeto está fijado. El psicoanalista autoriza a tomar distancia de los hábitos, de las normas, de las reglas a las que el psicoanalizante se somete fuera de la sesión”* (Laurent, 2004).

Lo interesante es que, si no hay nada, existe la posibilidad de que cada uno, uno por uno, pueda *inventar* algo alrededor de la nada, bordear la no-relación relación sexual. Serra (2021) comenta uno de los resultados de su experiencia de análisis con Miller: *“El Otro se desinfló y con ello el fantasma perdió fuerza. Entonces, una suplencia exitosa del lado del*

amor pudo venir a cubrir el vacío del «no hay relación sexual». Puedo decir que fue un nuevo amor precisamente porque nunca estuvo sometido a las exigencias fantasmáticas anteriores” (pp. 100-101).

Lamentablemente, los atributos calificativos que se imponen desde el “*todo-saber*” por vía del Sujeto-del-Saber, no permiten un deslizamiento o sustitución significativa, ya que pertenecen al régimen del signo, es decir, son semblantes que únicamente significan algo (un trastorno) para alguien (el clínico), no hay en ellos una articulación que funde una nueva discursividad y, por lo tanto, el surgimiento de lo inédito. Aquí no operan significantes, solo signos rígidos e inamovibles. Las etiquetas diagnósticas solidifican la máscara.

A excepción de que el Sujeto-del-Saber interroge su posición y decida moverse de lugar, el sujeto del inconsciente quedará obturado, de modo que se le podrá oír, pero no se le escuchará más allá de la pobre nosología del clínico. El DSM-V aniquila al sujeto del psicoanálisis.

En consecuencia, la palabra del portador del síntoma termina siendo desestimada, ya que, “*cuanto menos es tomada en cuenta la palabra del paciente, más se acentúa la noción de cuerpos encerrados, respecto a los cuales el objetivo que la psiquiatría se da es restablecerlos dentro de una norma, disciplinándolos [...] el hospital o la consulta privada donde prevalece esta acción es el lugar del silencio impuesto*” (Briole, 2020, p. 3). Por eso el señalamiento de Bassols (2020) respecto a que “*sólo el psicoanálisis retomó el guante de una posible clínica del sujeto para devolverle la palabra*” (p. 26).

El engaño que encubre el discurso universitario, a nuestro juicio, es que el S^2 , encarnado en el Sujeto-del-Saber, no es el Amo verdadero, más bien está al servicio de un Amo (S^1) oculto, es su empleado. En ese sentido es que el “*todo-saber*” implica un conjunto de enunciados sin lugar de enunciación, dado que el saber ya está preestablecido en los manuales: ciertamente no se sabe quién ni cómo se determinan los criterios para concebir una condición subjetiva como patológica, únicamente se sabe que hay un manual que lo estipula como verdad irrefutable. En síntesis, la figura del clínico, encarnando el Sujeto-del-Saber, rige su terapéutica aplicando los imperativos que ya fueron establecidos por un Amo oculto, desconocido, y que, además, tal y como lo plantea Lacan, no sabe muy bien qué es lo que quiere.

Asimismo, regresando al discurso universitario, podemos notar que el “*todo-saber*” se dirige a un otro, correspondiente al “*a bajo una forma viviente*” (Lacan, 1992/1969-1970, p. 193), es decir al paciente, acá comprendido como la unidad de valor que encarna un goce no dominado y exceso, al que es preciso someter, educar, evaluar o terapeutizar por medio del saber.

$$S^2 \longrightarrow a$$

De esta manera, los pacientes son tomadas como objetos de estudio.

Cabe destacar que, aquello que propicia el lazo entre el “*todo-saber*” (S^2) y el otro (a) es la ética del “*delirio de normalidad*” (Laurent, 2009), aspirando así, a la producción de un sujeto sin falta (S), siendo útil al Estado y cuyo goce estaría eficazmente regulado de acuerdo a los parámetros de la normatividad social, hablamos de un protosujeto.

Siguiendo la ética del discurso universitario, podríamos aseverar que engendra un sujeto semejante al «hombre-masa» de Ortega y Gasset

$$S^2 \longrightarrow \frac{a}{S} \downarrow$$

(hombre-masa)

Empero, Lacan demostró la ineptitud del discurso universitario, debido a que en su misma estructura revela su doble falla, esto es, la *imposibilidad* del “*todo-saber*” para re-educar al goce por completo y la *impotencia* del sujeto para identificarse con el amo oculto (S^1), dando como resultado un sujeto en falta ($\$$), separado del goce y dirigiéndose, como efecto retorno, al “*todo-saber*”. Por lo tanto, se produce un efecto de subjetividad

$$S^2 \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

←

Lo más interesante es que la disyunción entre el sujeto ($\$$) y el amo oculto (S^1), propicia un lazo distinto, a saber, constituye el discurso de la histérica, y entonces emerge un sujeto dirigiéndose a quien, él supone, es el amo (es decir, el clínico); desenmascarando la carencia que lo habita y demandándole la producción de un nuevo saber, como explica Lacan

(2018/1970) “*la histérica es el sujeto dividido, dicho de otro modo, es el inconsciente en ejercicio, que pone al amo frente a la apuesta de producir un saber*” (p. 460).

Ahora, si este lazo presenta una dificultad en el proceso educativo, aplicado a la terapéutica resulta catastrófico por el simple hecho de que el Sujeto-del-Saber, ubicado en la posición de “*todo-saber*” (S^2), no es verdaderamente el amo oculto (S^1), sino un impostor, o referido en términos lacanianos, un canalla.

En su libro testimonial, Solano-Suárez (2021a) puso en evidencia el *impasse* de la terapéutica sostenida por el discurso universitario. A partir de su propia vivencia, ella nos relata

me autoricé como analista y rápidamente tuve que responder a un gran número de demandas. Mi práctica seguía entonces el estándar en el cual me había formado, que constaba de sesiones de cincuenta minutos, las cuales concluían con una interpretación más o menos «sabia». Con gran sorpresa constataba que había efectos terapéuticos en un primer tiempo que luego desembocaban en un enloquecimiento del síntoma bajo transferencia. Para ciertas histéricas ello también podía tomar la forma de una reacción terapéutica negativa y, en un caso de psicosis, había visto explotar ante mí una erotomanía transferencial. Los controles a los que sometía estos casos no me socorrían en absoluto. Muy rápidamente supuse que se imponía entonces un cuestionamiento de esa manera de practicar el análisis, de la forma de interpretar, de intervenir y de manejar la transferencia. Tenía constancia de que algo que se escapaba a la dialéctica significantes, y que no se dejaba domesticar por la palabra, se atravesaba, y en su rígida fijación condenaba la interpretación a la impotencia. Algo que no sabía en ese momento nombrar y que mucho más tarde, en el curso del análisis con Lacan, pude cernirlo como no siendo otra cosa que el goce (p. 12).

Así pues, ubicamos algunos resultados posibles: a) como le ocurrió a Esthela, se produce, bajo transferencia, una reacción adversa en el paciente; b) se sitúa un sujeto en falta, más o menos adaptado a los requerimientos sociales, o en el mejor de los escenarios; c) el paciente decide ponerle fin a la terapia y/o se busca otro especialista, puesto que, en tanto representante del amo oculto, el clínico (el canalla Sujeto-del-Saber), evidenció su impostura.

Vale mencionar que el discurso de la histérica puntualmente nos indica cómo la verdad no puede ser atrapada por el saber ($a // S^2$). Curiosamente, una cantidad considerable

de pacientes que llegan al consultorio buscan la salida de este *impasse*. Y es que, allí donde fracasa el saber de los canallas, surge el psicoanálisis.

A continuación, relato tres situaciones donde el clínico sostuvo su práctica desde el discurso universitario

En una ocasión, llegó a mi consultorio una joven que había tenido un altercado con su pareja (cabe mencionar, su relación era caótica), situación que la puso en riesgo y, por consiguiente, había levantado una denuncia en la fiscalía, misma denuncia que posteriormente retiró, debido a que se sentía confundida respecto a sus sentimientos hacia su pareja, me expresa: “aún no sabía si continuar con la denuncia, perdonarlo o simplemente alejarme de él”. Ella no sabía qué hacer y/o cómo reaccionar ante tal suceso. Empero, la psicóloga que la atendió en aquel momento, desde un discurso feminista, cuestionó su decisión y la incitó para que volviera a levantar la denuncia, ya que, lo ocurrido, era un “efecto del patriarcado”. Esta joven se sintió presionada, culpabilizada e incomprensida, así que optó por tomar terapia con un psicólogo varón.

En otra ocasión, llegó al consultorio un joven que, anteriormente, había asistido a sesiones de “psicoterapia breve”, puesto que padecía de crisis de ansiedad. El psicólogo, al percatarse que había mejorado luego de algunas actividades y ejercicios de respiración, decidió darlo de alta, argumentando que él lo observaba bien, pese a que este joven no quería dar por concluida la terapia. Tiempo después, su padecimiento regresó y entonces tomó la decisión de recurrir al psicoanálisis.

Por último, recibí a una pareja muy angustiada, ya que el trabajador social (psicólogo) del colegio al que asistía su hijo, David, de 12 años, lo había diagnosticado con TDAH, argumentando que debía de darse de baja e inscribirse en un centro especializado, de acuerdo a “su condición”. Cabe recalcar que nunca se le canalizó con un psicólogo clínico, por el contrario, su diagnóstico se basaba en las bajas calificaciones (sólo en las materias del área lógico-matemática, en otras relacionadas

con las humanidades tenía excelentes notas) y en las quejas de algunos docentes, porque, en efecto, tenía un problema de conducta.

Aunque son situaciones aisladas, encuentro un punto en común: los especialistas mencionados, decidieron poner su escucha en un saber preestablecido (desde el feminismo, la psicoterapia breve y el sistema educativo), más nunca ofrecieron un lugar para escuchar, alojar e interrogar el discurso singular de sus pacientes. De acuerdo a nuestra perspectiva, el psicoanálisis apertura una salida para quienes ya se cansaron de transitar, una y otra vez, por los atolladeros sin salida del discurso universitario.

Dicho lo anterior, se vuelven cabales, sumamente justificadas, necesarias y hasta revolucionarias, las precisiones de Miller (2021)

malditos los analistas que sean clínicos. Ser clínico, dejémoslo a los psicólogos. Nosotros queremos analistas que sean analizantes, analizantes perpetuos, que le arranquen incesantemente al sujeto supuesto saber que no existe trozos de saber, tanto más preciosos por ser raros y singulares. Porque la vía analítica no es la del gran número ni de la estadística, es la de lo singular y del paradigma –la de lo singular y lo singular llevado al paradigma. Y entonces, si son necesarios los slogans, el retorno a la clínica lo sustituimos de ahora en más por el retorno a lo singular (p. 31).

CAPÍTULO 2. JUSTIFICACIÓN Y ORIENTACIÓN DEL TRABAJO

Soy freudiano –afirma Lacan– a ustedes les tocará ser lacanianos”. Miller encarna ese “ustedes” y es –sin duda– su mejor intérprete. Sus oponentes lo acusan de haber simplificado la enseñanza de su maestro, de haberla aclimatado para volverla accesible. En mi opinión, Miller combate a ese lector que solo toma de esa enseñanza un aforismo al extremo de repetirlo a cuatro vientos y nos lleva a leer a Lacan a partir de sus preguntas. Lejos de simplificarlo, nos muestra a un Lacan que se replica a sí mismo, y no al profeta que clama sus certezas

(Ons, 2014, p. 27).

Antes de avanzar al siguiente capítulo, nos interesa compartir la justificación de los referentes teórico-conceptuales que se utilizan en esta investigación, así como la orientación que seguiremos con base al pasaje de los síntomas al *sinthome*:

2.1. ¿Qué es la Orientación Lacaniana?

Se le denomina Orientación Lacaniana a la serie de cursos que Miller lleva dictando desde el año de 1981, muchos de los cuales ya se encuentran publicados en la actualidad.

Entre los discípulos de Lacan, nunca faltaron personalidades brillantes y eruditas que disputaban su herencia intelectual, buscando encabezar el legado del psicoanálisis en Francia, entre los que se encontraban Jean Allouch, Philippe Julien, Guy Le Gaufey, Erik Porge y Mayette Viltard. Sin embargo, Lacan depositó su confianza en un joven filósofo para establecer gran parte de su enseñanza, principalmente los seminarios publicados por *Les Éditions du Seuil* (en Francia) y la editorial Paidós (en países hispanohablantes), así como algunos escritos y conferencias aledañas.

Además de hacer resonar la voz de Lacan en Sudamérica, siendo heredero y continuador de su obra, Miller ha dedicado gran parte de su vida a leer, descifrar y ordenar la enseñanza de su maestro, ayudándonos a comprender la complejidad de sus intelecciones

a la altura de la subjetividad de nuestra época. Evidentemente no sin resistencias, oposiciones, resentimientos o disputas, pero junto al apoyo de miles de psicoanalistas e intelectuales a nivel internacional.

Respecto a la orientación ya mencionada, Naparstek (2016) nos explica que, cuando Miller llama a su curso «Orientación», debemos de entenderlo en el sentido de mirar al horizonte. Orientarse implica mirar hacia el horizonte, pues la idea de Lacan es que *occidentado* (neologismo que condensa *occidente* y *accidente*) es una forma de interpretar al trauma, es decir, de ligar el goce con el significante, a la manera del occidente. En cambio, culturas orientales como la china o japonesa nos modelan otras formas de hacerlo. Así, en ese mismo sentido, Miller construyó una forma particular de ligar el goce con el significante, derivado de su lectura en torno a los seminarios y escritos de Lacan, organizado así, la clínica y la práctica de miles de psicoanalistas, dando como resultado la unificación de la AMP y las distintas escuelas alrededor del mundo.

2.2. ¿Por qué la Orientación Lacaniana?

El 13 de mayo de 2017, ante un auditorio lleno de analistas, Miller (2021) exclamó rotundamente que *“en ciertas circunstancias, la prudencia exige actuar sin prudencia”* (p. 315). Al escucharla, nos pareció una frase ingeniosa. Vale mencionar que, en ese momento, él se encontraba en el ojo del huracán ya que enfrentaba una crisis política al interior de la Escuela.

Con el paso del tiempo, dicha frase adquirió un lugar central en esta investigación. Fue en una sesión de análisis donde, abruptamente, quien escribe cae en cuenta que esa misma frase lo autorizaba a desarrollar esta tesis. Sin embargo, al apropiarse de la misma, le adjudicó otro sentido. A continuación se desglosan sus ilaciones:

La prudencia analítica, es decir, la prudencia de la causa freudiana, le exigió a Lacan no hacer uso de la prudencia de los post-freudianos. Podríamos decir que el francés fue imprudentemente-prudente en promover un «retorno a Freud» cuando ya existía un

psicoanálisis bien consolidado, y que, además, contaba con gran influencia y repercusión en la sociedad.

Lo que hizo Lacan fue mostrarnos a otro Freud, distanciado del annafreudismo, así como de corrientes estadounidenses (*ego psychology*) y anglosajonas (teorías centradas en las relaciones de objeto). Dicho esto, Miller ha sido imprudentemente-prudente en su relectura de Lacan, no es un fiel discípulo. Es más, nos parece que nunca le interesó serlo, pues comprendió que el psicoanálisis no es un asunto religioso ni espiritual y, por lo tanto, no se ocupa de producir fieles discípulos, sino analistas que sepan lo que hacen y que puedan dar cuenta de lo que hacen.

Así como Lacan nos mostró a otro Freud, Miller nos muestra no la réplica, sino una versión diferente de Lacan, él mismo se sinceró en una entrevista con Françoise Ansermet, argumentando “*hay mucho que decir al respecto porque es el problema del pasaje de lo oral a lo escrito. No hay obra oral. Una obra oral se mide por sus consecuencias en el que escucha, y no forma un monumento*” (Miller, 1999, p. 12).

Se trata, entonces, de otro Lacan, dilucidado por Miller. De hecho, así quedó registrada la ponencia con la que, podemos decir, debutó en el campo del psicoanálisis lacaniano, dictada en el famoso Encuentro de Caracas en el año de 1980⁴⁰

¿Cuál es ese otro Lacan, entonces? ¿Será alguien que dice, por ejemplo, que el inconsciente no está estructurado como un lenguaje? Eso sí que sería algo para los grandes titulares de El Nacional. Piénsese por un momento en que pudiera decirse: el Congreso lacaniano de Caracas llega a la conclusión de que el inconsciente no habla. No, ese otro Lacan es el mismo que todos conocen desde hace tiempo, pero que sacó de su célebre hipótesis consecuencias que no siempre se han percibido. Eso es tanto más lamentable en la medida en que numerosas dificultades que encontramos recientemente en la institución psicoanalítica se deben a ese desconocimiento, que explica también el estancamiento que se observa en la teoría. Esas consecuencias interesan expresamente al fin del análisis y al llamado momento del pase (Miller, 2014a, p. 107).

⁴⁰ En el acta del *Encuentro de Caracas*, la ponencia se presentó como “Cláusula de clausura de la experiencia analítica”. No obstante, en el compilado *Matemas I (2014)*, se publicó con el título “Otro Lacan”.

Como se puede leer, la orientación de Miller buscaba darle una salida al estancamiento teórico con base al fin de análisis y el dispositivo del pase en el gremio lacaniano, dos temáticas fundamentales y, a la misma vez, harto complejas. Por esa razón, él no se vio en la necesidad de repetir los dichos de su maestro como si fuesen un credo religioso. De ser así, la AMP propagaría el oscurantismo lacaniano que, hasta el día de hoy, está presente en la mayoría de las escuelas lacanianas, alcanzando las aulas universitarias.

En cambio nuestra postura es próxima a las intelecciones de Miller, ya que su manera de proceder ante, quizás, el psicoanalista más controversial de la historia, nos resulta sumamente fructífera, dado que él se sirve de la enseñanza de su maestro como un mero referente en aras de abordar desde la teoría, la clínica, la ética y la política las problemáticas de nuestra civilización. En nuestros días, el reto que se nos presenta atañe al *gran desorden de lo real en el siglo XXI*.

Por otro lado, no podemos negar que la enseñanza de Miller encarna en acto su propia orientación clínica, él es terriblemente coherente, puesto que su lectura de Lacan es fina, puntual, centrada en las sutilezas de la pluma y del discurso de su maestro, rescatando ínfimos detalles que fácilmente pasarían de largo. Nos referimos a frases, palabras y neologismos que, aparentemente, no significan gran cosa y que Miller construye todo un curso con ellas, y hasta las eleva a una dimensión conceptual. Asimismo, supo leer y darle importancia a breves introducciones y prefacios que, hoy por hoy, son un referente clave a nivel mundial. En alguna ocasión, Gustavo Dessal comentó que él -Miller- le había enseñado algo crucial: respecto a la enseñanza de Lacan, no hay nada que desechar, pues se trata de una doctrina que repele la idea del progreso. Esa es la política que envuelve cada uno de sus cursos.

En síntesis, semejante al tonel de las Danaides, la transmisión de Miller sigue resonando y produciendo efectos al interior y exterior de *La Escuela*⁴¹, puesto que supo unir el horizonte teórico-clínico de la enseñanza de Lacan a la subjetividad de nuestra época.

⁴¹ *La Escuela*, al igual que *La Mujer*, la escribo tachada porque “se trata de una Escuela concebida por Lacan como un conjunto lógicamente inconsistente, siempre atravesada por el no-todo, habitada no por una excepción única sino más bien por una serie de excepciones, de soledades no comparables las unas a las otras, por sujetos barrados, fijados a significantes-amo y habitados por la extimidad de un plus de goce particular para cada uno” (Almanza, 2023, p. 60).

Por último, hay un asunto que siempre nos llamó la atención, además de marcar un parteaguas en cuanto a la formación: en algunas escuelas lacanianas (por ejemplo la *école lacanienne de psychanalyse*) no hay lugar para alojar a los estudiantes jóvenes, por el contrario, su núcleo científico se reduce a un pequeño grupo de psicoanalistas adultos mayores. Vale aclarar que nuestra crítica no apunta a la edad, sino al hecho de que no hay apertura para escuchar la voz de los jóvenes, o sea, a los nuevos lectores de Lacan y, por ende, a las nuevas formas de comprenderlo y criticarlo. En cambio, deciden restringirse y limitarse a unos cuantos, manteniendo el carácter de secrecía.

En contraparte, es de notar que, en los últimos años, los jóvenes han tenido un papel activo en la AMP, no sólo en el franco diálogo con Miller, sino también en las diversas actividades de la «Escuela Una». Hoy en día, los jóvenes de todo el mundo escriben y re-escriben el psicoanálisis de Orientación Lacaniana, esta escritura es el vivo ejemplo de ello.

Ahora bien, una vez que abordamos la dimensión ética del síntoma y también expuesto la justificación de nuestro marco conceptual, resulta indispensable definir el rumbo que tomaremos respecto al abordaje teórico-clínico en el pasaje de los síntomas al *sinthome*. Por fortuna, se encuentra excepcionalmente detallado por Miller (2016b), afirmando que

el síntoma es un Jano, tiene dos caras, una cara de verdad y una cara de real. Lo que Freud descubrió y que fue sensacional en su tiempo, es que un síntoma puede ser interpretado como un sueño, se interpreta en función de un deseo y que es un efecto de verdad. Pero hay, como ustedes saben, un segundo tiempo de este descubrimiento: la persistencia del síntoma después de la interpretación, y Freud lo descubrió como una paradoja. [...] La paradoja aquí es la del resto. Hay una x que resta más allá de la interpretación freudiana. [...] Hoy nuestra práctica se ha prolongado mucho más allá del punto freudiano, mucho más allá del punto en que para Freud terminaba el análisis (p. 11).

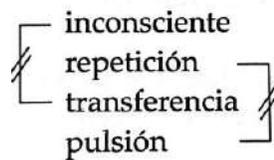
Para Miller, el síntoma mantiene las características del dios Jano. En la mitología romana, representa al dios de los comienzos y los finales, tiene dos rostros, uno joven y otro anciano, que miran hacia ambos lados de su perfil y, de acuerdo a los romanos, aseguraba los buenos finales.



Imagen 7. Anonym, *Statue of the god Janus* (s/f).

2.3. El aparato del síntoma

En la sesión del 3 de diciembre de 2008, correspondiente al curso *Sutilezas analíticas*, Miller revisitó la estructura del seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, esto con el propósito de señalar dos conjunciones conceptuales: por un lado, enlazó el inconsciente con la transferencia; por otro lado, la repetición con la pulsión. Este pequeño ajuste logró clarificar, magistralmente, la incidencia del *sinthome* en el dispositivo analítico.



Posteriormente, explicita

Traté de hacer manifiesta la conjunción entre el inconsciente y la transferencia hablando del inconsciente transferencial, que es el inconsciente de interpretación, el inconsciente donde el yo no sé se evidencia, con la suposición de saber que le es correlativa [...] Mientras que la pareja repetición-pulsión prepara lo que Lacan llamará *sinthome* como modo de gozar, funcionamiento del goce, funcionamiento-repetición del goce pulsional. Esta pareja es disimétrica (Miller, 2011a, p. 77).

En el ejercicio del psicoanálisis, encontramos necesario tomar en cuenta dichas conjunciones: inconsciente-transferencia y repetición-pulsión, pues ambas constituyen lo que, años atrás, Miller (2003) había nombrado «aparato del síntoma» en aras de designar “*la articulación entre una operación significativa y sus consecuencias sobre el goce del sujeto*” (p. 335).

Así pues, las conjunciones ya descritas establecen una brújula metodológica precisa, a saber, que el dispositivo analítico de la Orientación Lacaniana no solamente se ocupa de la cara significativa del síntoma (el material que pertenece al orden de lo descifrable, lo susceptible de interpretación y de lo cual se puede extraer un saber sobre la verdad no-toda del deseo inconsciente), sino también del goce implicado, es decir, la modalidad de satisfacción pulsional en juego, tal como lo indicó Freud (2010/1926[1925]) “*el síntoma es indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada*” (p. 87).

A este señalamiento, habría que sumarle lo expresado por Lacan en el seminario 7, respecto a que “*el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión*” (Lacan, 1988/1959-1960, p. 253), aludiendo a la pulsión de muerte.

Empero, no fue sino hasta un par de años después, en el contexto del seminario 10, donde Lacan no dudó en afirmar que “*el síntoma, en su naturaleza, es goce*” (Lacan, 2017/1962-1963, p. 139). Así también, en el seminario del año siguiente, explicitó que “*el síntoma es, en primer lugar, el mutismo en el sujeto que se supone que habla*” (Lacan, 2010/1964, p. 19). Por consiguiente, el síntoma involucra un rostro real que es mudo, o sea que no se le puede hacer hablar dado que no participa en la conversación de la cadena significativa, no hace pareja con un S2.

Por lo anterior, Miller (2003) elevó a un estatuto conceptual el llamado «aparato del síntoma», buscando incorporar el real que quedaba por fuera de la experiencia analítica, esto es, la satisfacción de la pulsión de muerte que opera en el síntoma, o sea el goce del síntoma. Y es que, si bien es cierto que Freud logró identificarlo, quedaba fuera de su aprehensión y de su alcance. Hecho que Lacan había precisado desde su conferencia *Le symbolique, l’imaginaire et le réel*

En primer lugar, hay algo que no podría escapársenos, a saber, que hay en el análisis una parte de real en nuestros sujetos que se nos escapa. No escapaba, sin embargo, a Freud cuando se ocupaba de cada uno de sus pacientes, aunque, por supuesto, también estaba fuera de su aprehensión y su alcance (Lacan, 2005/1953, p. 15).

A lo largo de la obra freudiana, encontramos algunas nociones que, tal vez, podríamos situar en dos extremos: como puntos de *impasse* en la práctica del analista y como puntos de estancamiento en la experiencia del analizante, es decir, donde la cura se pone en tela de juicio a causa de la enigmática satisfacción de la pulsión de muerte

- a) Masoquistas ideales {*ideelle Masochisten*}: *“Denominamos a tales hombres masoquistas «ideales» cuando no buscan el placer en el dolor corporal que se infligen sino en la humillación y la mortificación psíquica. Es evidente sin más que estas personas pueden tener sueños de deseo contrario y de displacer que para ellos, empero, no son sino cumplimientos de deseo, satisfacción de sus inclinaciones masoquistas”* (Freud, 2010/1900, p. 176).
- b) El ombligo del sueño: *“Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido”* (Freud, 2010/1900, p. 519).
- c) Reacción Terapéutica Negativa [RTN]: *“Hay personas que se comportan de manera extrañísima en el trabajo analítico. Si uno les da esperanza y les muestra contento por la marcha del tratamiento, parecen insatisfechas y por regla general su estado empeora. Al comienzo, se lo atribuye a desafío, y al empeño por demostrar su superioridad sobre el médico. Pero después se llega a una concepción más profunda y justa. Uno termina por convencerse no sólo de que estas personas no soportan elogio ni reconocimiento alguno, sino que reaccionan de manera trastornada frente a los progresos de la cura. Toda solución parcial, cuya consecuencia debiera ser una mejoría o una suspensión temporal de los síntomas, como de hecho lo es en otras*

personas, les provoca un refuerzo momentáneo de su padecer; empeoran en el curso del tratamiento, en vez de mejorar. Presentan la llamada reacción terapéutica negativa” (Freud, 2010/1923, p. 50).

- d) Sentimiento de culpa inconsciente enlazado al masoquismo moral: *“El padecer como tal es lo que importa; no interesa que lo inflija la persona amada o una indiferente; así sea causado por poderes o circunstancias impersonales, el verdadero masoquista ofrece su mejilla toda vez que se presenta la oportunidad de recibir una bofetada [...] en el tratamiento analítico nos topamos con pacientes cuyo comportamiento frente a los influjos de la cura nos fuerza a atribuirles un sentimiento de culpa «inconsciente» [...] La satisfacción de este sentimiento inconsciente de culpa es quizás el rubro más fuerte de la ganancia de la enfermedad, compuesta en general por varios de ellos, y el que más contribuye a la resultante de fuerzas que se revuelve contra la curación y no quiere resignar la condición de enfermo; el padecer que la neurosis conlleva es justamente lo que la vuelve valiosa para la tendencia masoquista” (Freud, 2010/1924, pp. 171-172).*
- e) La viscosidad de la libido: *“Un paso ulterior en nuestra experiencia analítica nos lleva a resistencias de otra índole, que ya no podemos localizar y que parecen depender de constelaciones fundamentales dentro del aparato anímico. Sólo puedo ofrecer algunas muestras de ese género, pues todo este campo es todavía ajeno y enmarañado, no está bien explorado. Por ejemplo, uno encuentra personas a quienes atribuiría una particular «viscosidad de la libido». Los procesos que la cura inicia en ellas transcurren mucho más lentamente que en otras, porque, según parece, no pueden decidirse a desasir investiduras libidinales de un objeto y desplazarlas a uno nuevo, aunque no se encuentren particulares razones para tal fidelidad a las investiduras” (Freud, 2010/1937, p. 243).*
- f) Roca base (de la castración): *“A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la «roca de base» y, de este modo, al término de su actividad. Y así tiene que ser, pues para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente [...] Difícil es decir si en una cura analítica hemos*

logrado dominar este factor, y cuándo lo hemos logrado. Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él” (Freud, 2010/1937, pp. 253-254).

Partimos del supuesto de que tales denominaciones intentaron captar y, asimismo, conceptualizar eso que Lacan (2010/1964) supo denominar “*el hueso de lo real*” (p. 61). Lamentablemente, el error freudiano consistió en quererlo dominar mediante el uso del sentido, y precisamente el exceso de sentido terminaba por entorpecer la práctica de Freud, como ejemplo están los historiales de Ida Bauer (caso Dora) y Sergei Pankejeff (caso Hombre de los Lobos).

Entonces el ejercicio del analista, atiborrado de sentido, termina por convertir el dispositivo analítico en un tipo de «semántica psicoanalítica»

Freud mostró, en este campo que él constituyó, que esos fenómenos eran interpretables, que tenían un sentido. Por eso Lacan calificó este campo de "semántica psicoanalítica" y efectivamente esto extiende sus márgenes hasta hacer interpretables fenómenos de la asociación mental o fenómenos de la rememoración. Podemos decir que, a partir de este ámbito, Freud creyó poder revelar lo que Lacan llama "el secreto del síntoma". Concibió el secreto del síntoma sobre la base de este modelo, a saber, que se trata de un fenómeno articulado en el significante y que tiene un sentido. Freud insertó el síntoma en la serie del sueño, el acto fallido, el lapsus y pensó por esta vía librar su secreto (Miller, 2008, p. 63-64).

Si algo nos transmitió Lacan fue que el psicoanálisis no se acota en el límite del sentido. Él encontró una utilidad ahí donde Freud se había topado con un obstáculo infranqueable. No obstante, a lo largo de los años, Miller se ha dado a la tarea de edificar una orientación en torno a dicha utilidad, hoy por hoy, la denominamos «orientación hacia lo real». Por consiguiente, el abordaje psicoanalítico del síntoma, desde la Orientación Lacaniana, apunta a ese real que, para Freud, no era sino un obstáculo, aquello que no puede disolverse en el sentido y que toma lugar mediante la satisfacción repetitiva de la pulsión de muerte, pero enlazada con el componente libidinal freudiano, tal es la tesis que plantea Miller (2009b)

Hay un vínculo esencial de la obra de Lacan con Freud [...] la comunicación entre esa pulsión de muerte y la libido [...] ¿cómo la ha llamado Lacan a esa conexión esencial entre libido y pulsión de muerte? La ha llamado: el goce. Si podemos entender el concepto de goce en Lacan como un concepto único es porque en el concepto de goce tratamos, a la vez, la libido y la pulsión de muerte, la libido y la agresión, no como dos fuerzas antagónicas y exteriores una a la otra, sino como el nudo que constituye un clivaje interno. El mismo clivaje interno que Freud descubrió en la economía del masoquismo, es decir, una patología del placer en el displacer. Freud lo descubrió lateralmente, mientras que Lacan lo instala en el centro de la teoría de las pulsiones (p. 124).

Posteriormente, trazó en el pizarrón el nexa que el goce mantiene con la pulsión de muerte y la libido freudiana:



Una vez puestos en contexto de las implicaciones de la Orientación Lacaniana respecto al «aparato del síntoma», nos ocuparemos de abordar cómo es que se constituye un síntoma según el psicoanálisis.

2.4. ¿Cómo se constituye un síntoma en psicoanálisis?

En la medida en que estamos inmersos en el lenguaje, algo del orden del síntoma nos habita. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los síntomas sean analizables, pues el síntoma del que se ocupa el psicoanálisis, llamado formalmente "*síntoma psicoanalizable*" (Lacan, 2009a, p. 417), no va de suyo, sino que obedece a ciertas condiciones.

Comencemos precisando que el síntoma psicoanalizable no es el padecimiento, malestar o sufrimiento del paciente como tal, es decir, no es la depresión, la anorexia, los ataques de ansiedad, la agorafobia, los pensamientos obsesivos, etc., es más bien lo que el

paciente dice del padecimiento, malestar o sufrimiento que le aqueja. En pocas palabras, el síntoma psicoanalizable es, de entrada, hablado por el paciente.

En virtud de ello, el síntoma psicoanalizable adquiere la característica de un *síntoma-dicho* en tanto articulado a la función de la palabra.

Quienes nos dedicamos a la práctica del psicoanálisis podemos confirmar que, en ocasiones, suele presentarse un mismo cuadro sintomático en diversos pacientes, pero las palabras que circulan alrededor, así como las certezas o dudas que se sitúan en torno a ello, son elementos únicos y decisivos para la dirección de la cura. De ahí la importancia de invitar al paciente a que hable respecto a lo que le acontece, de incitarlo a que despliegue ese relato que el creador del psicoanálisis denominó *La novela familiar de los neuróticos* (Freud, 2010/1909[1908]) y Lacan *El mito individual del neurótico* (Lacan, 1985, p. 37-59). Será de vital importancia que ese argumento fantasmático tome lugar en las sesiones, puesto que habilita la cadena significativa de cada uno, esto es, las vías de acceso a la singularidad.

Cabe destacar que la diferencia de cada analizante no se ubica en el síntoma, sino en la *hystoria* que envuelve su causa. En ese sentido, afirmamos que

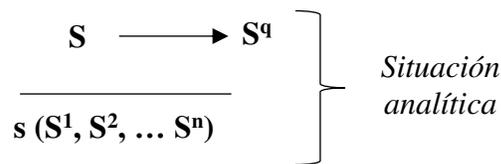
la historia, el concepto mismo de historia, necesita la articulación significativa, la articulación mínima de S1 y S2. La historia necesita de la relación con el Otro. [...] Lacan construye un neologismo al escribir el término historia con "y" del término de histeria: hystoria. La histeria es el nombre de la articulación al Otro, la estructura subjetiva que responde muy precisamente a esta articulación, y es entonces en el nivel de la hystoria donde el inconsciente es discurso del Otro y al Otro (Miller, 2014b, p. 34).

Entonces, en un primer momento, los decires del paciente serán la materia prima del dispositivo analítico, ya que, si éstos hacen falta, no habrá posibilidad de llevar a cabo un análisis. Ahora, tales decires no operan de manera independiente, sino que precisan de un destinatario, a saber, un Otro a quien dirigirse. En consecuencia, el síntoma psicoanalizable es un síntoma hablado, cuyo carácter dinámico es que comporta una dirección e intención, busca una respuesta. *“Toda palabra llama a una respuesta. Mostraremos que no hay palabra*

sin respuesta, incluso si no encuentra más que el silencio, con tal de que tenga un oyente, y que éste es el meollo de su función en el análisis” (Lacan, 2009a, p. 241).

Desde estos referentes, el *síntoma-dicho* se engancha al Otro a partir del discurso del analista, propiciado por el fenómeno de la transferencia analítica. En ese sentido Miller (1985) nos indica que *“el síntoma analítico se constituye por su captura en el discurso del analista, gracias al cual, queda enganchado al Otro”* (p. 9).

En la tesis *Algunas cuestiones sobre la transferencia en Sigmund Freud y Jacques Lacan* (Ayala López, 2022), se puso de relieve un hecho que, hasta el día de hoy, no deja de llamar nuestra atención: Lacan termina formalizando el fenómeno de la transferencia analítica a partir de una articulación de significantes. Este movimiento tiene implicaciones de gran relevancia, dado que Lacan desustancializó el fenómeno de la transferencia junto a sus actores. Acá no hay *entes* o personas, únicamente relaciones significantes, y podemos constatarlo en el *“algoritmo de la transferencia”* (Lacan, 2018/1967, p. 608).



Según nuestro juicio, esta es, pues, la cima de la transferencia en el dispositivo analítico. Luego, en el fin de análisis, los restos transferenciales se articularán a una lógica distinta, dando cabida al dispositivo del Pase y al trabajo en/con ~~La~~ Escuela.

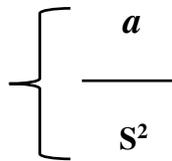
Basándonos en la lógica del algoritmo, el *síntoma-dicho* -bajo transferencia- constituye la *situación analítica* misma, dado que se trata de un síntoma enganchado al Otro, o sea, al saber del inconsciente que estará por venir. Ese enganche resultó crucial para la práctica de Freud, al grado de pensarlo como motor y, a la misma vez, como obstáculo de la cura. Entonces, la cuestión que atraviesa todos los escritos sobre técnica psicoanalítica es: ¿Qué se hace con ese enganche?

El algoritmo se puede leer de la siguiente manera: partimos de un significante, el significante de la transferencia (S), correspondiente al malestar o sufrimiento del paciente, el cual se dirige a un significante cualquiera (S^a), y que, en nuestro caso, atañe a la figura del

analista. Basta que exista dicha articulación para que, por debajo de la barra, comience a funcionar una suposición (s) respecto al saber del inconsciente ($S^1, S^2, \dots S^n$), dando lugar a la emergencia de la función del Sujeto-supuesto-Saber, puesto que “*el sujeto supuesto saber es una función que se desprende de una articulación significativa*” (Miller, 2010a, p. 140).

A este respecto, Miller (2010c) nos enseñó que dicha formalización está presente en la parte izquierda del discurso del analista

Pero, es lo mismo, eso que Lacan presenta como el algoritmo de la transferencia, con el tiempo inscrito en el hecho de que el referente todavía latente terminará por revelarse -está la presentación sincrónica de ese algoritmo-, corresponde en los cuatro discursos de Lacan al objeto a ubicado sobre el saber-supuesto en el lugar de la verdad. Arriba tenemos el factor libidinal, el elemento libidinal, y debajo la suposición de saber. Lacan, en esta articulación, nos da la presentación sincrónica de esas dos dimensiones adjuntas una a la otra, la referencia al objeto y la suposición semántica; aquí presentada en la sincronía de un solo tiempo (p. 68).



Así pues, precisando nuestra definición: el síntoma que le corresponde al psicoanálisis es un *síntoma-dicho* por el analizante, pero que, bajo el influjo de la transferencia analítica, logra engancharse a un significante que ocupa la posición del semblante⁴² en la situación analítica, es decir, el analista. Como postula Serra (2021) “*un malestar subjetivo sólo puede*

⁴² “*ya nada saben de mi sujeto supuesto saber. Llegaron a decir que suponer ese saber a la posición del analista está muy mal, ya que significa que el analista hace semblante. En esto no hay más que un pequeño obstáculo que señalé recién, y es que el analista no hace semblante, él ocupa la posición del semblante. El analista ocupa legítimamente la posición del semblante porque no hay otra posición sostenible con respecto al goce tal como debe captarlo en las palabras de aquel a quien, a título de analizante, avala en su enunciación de sujeto. Solo a partir de acá se capta hasta dónde el goce de esa enunciación autorizada puede conducirse sin daños demasiado notables. Pero el semblante no se alimenta del goce que él, según dicen quienes retornan al discurso de siempre, ridiculizaría. Ese semblante brinda su altavoz a algo distinto de sí mismo, y justamente porque se muestra como máscara - llevada abiertamente, digo, como en la escena griega. El semblante produce efecto por ser manifiesto. Cuando el actor lleva la máscara, su rostro no gesticula, no es realista*” (Lacan, 2021/1971-1972, p. 170).

ser considerado síntoma analítico cuando la demanda de ser liberado de él muta a una apuesta de saber en la transferencia referida al analista supuesto saber” (p. 21). Por lo cual el significante del analista no es ajeno al síntoma del analizante, antes bien, forma parte de él.

La principal característica de un síntoma en análisis es que el psicoanalista forma parte de él. [...] si me preguntaran qué es la transferencia en psicoanálisis, una de las respuestas posibles sería definirla como el momento particular de la relación analítica en el cual el analista forma parte del síntoma del paciente (Nasio, 1998, p. 20).

Entonces no hay síntoma psicoanalizable sin el significante del analista. Es menester enfatizarlo puesto que, tanto en la obra de Freud, como en la enseñanza de Lacan y en la orientación de Miller, la transferencia permite que el analista se anude a la economía psíquica del analizante. Así pues, desde ese lugar, llevará a cabo sus intervenciones, su acto.

Lo que nos enseña también la transferencia desde sus comienzos [...] es que el enganche se hace mucho más a un significante que a una persona. Digamos que el analista como significante forma parte de la economía psíquica. Este es el descubrimiento de la transferencia. Hay un lugar en la economía psíquica, que el analista viene a ocupar (Miller, 2015, p. 178).

De hecho, Miller (2015) fue todavía más radical al sostener que *“es imposible hacer la teoría del psicoanálisis si no se admite que el psicoanalista es una formación del inconsciente”* (p. 178).

Así, llegamos a la primera condición del síntoma psicoanalizable, la cual implica la operatividad de la transferencia. Miller (2000) lo tenía claro, *“los análisis comienzan siempre de la misma manera [...] los análisis empiezan por la transferencia”* (p. 12). Pero es importante mencionar que, ahí donde en principio hay transferencia analítica, yace la implicación del analista, en la medida en que *“la transferencia es un fenómeno que incluye juntos al sujeto y al psicoanalista [pues] el analista [...] es objeto de la transferencia”* (Lacan, 2010/1964, pp. 239, 241).

Por su parte, Almanza (2023) logra resumir lo que hemos venido planteando desde el inicio de este apartado, respecto a que

un análisis transcurre, de principio a fin, en el marco de una elaboración provocada por el significante de la transferencia, sostenido por el deseo de un analista en función y por un sujeto dispuesto a ir más allá del sufrimiento que comanda su síntoma sin desconocer, además, la parte que le corresponde en el programa de goce que lo sustenta (p. 61).

Sin embargo, la segunda condición del síntoma psicoanalizable será el factor de la angustia, específicamente su irrupción desestabilizadora.

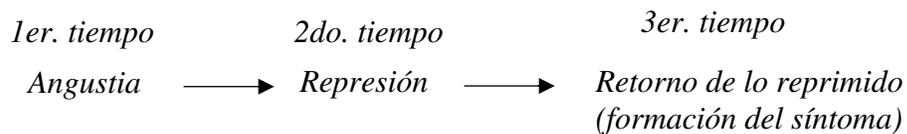
Hacia finales de su obra, en el marco de la re-formulación del aparato psíquico, el creador del psicoanálisis se sirvió del historial clínico de *El pequeño Hans* (Freud, 2010/1909), cuyo verdadero nombre es Herbert Graf, con el propósito de sostener una primacía de la angustia en la génesis de los síntomas neuróticos, pues son éstos un medio de protección ante la angustia, ligándose, en este caso, a la fobia. De ahí que en textos posteriores como *Inhibición, síntoma y angustia*, hallaremos aseveraciones como que

la actitud angustiada del yo es siempre lo primario, y es la impulsión para la represión. La angustia nunca proviene de la libido reprimida. Si antes me hubiera conformado con decir que tras la represión aparece cierto grado de angustia en lugar de la exteriorización de libido que sería de esperar, hoy no tendría que retractarme de nada (Freud, 2010/1926[1925], p. 104).

En ese mismo texto, líneas más adelante, Freud (2010/1926[1925]) puntualiza un aspecto crucial del síntoma, refiriendo que

toda formación de síntoma se emprende sólo para escapar a la angustia; los síntomas ligan la energía psíquica que de otro modo se habría descargado como angustia; así, la angustia sería el fenómeno fundamental y el principal problema de la neurosis [...] el desarrollo de angustia introduce la formación de síntoma, y hasta es una premisa necesaria de esta... (p. 136).

Por tanto, desde los cimientos freudianos se evidencia que la angustia no solamente antecede al síntoma, sino que, además, se vuelve constituyente del mismo. Años más tarde, aproximadamente en el periodo donde se desarrollan las *Nuevas conferencias de introducción del psicoanálisis*, Freud (2010/1933[1932]) se muestra reiterativo: “*No es la represión la que crea a la angustia, sino que la angustia está primero ahí, ¡es la angustia la que crea a la represión!*” (p. 79). Ergo, en la obra freudiana se nos presentaría la siguiente sucesión de fenómenos, leídos como tres tiempos lógicos.



Ocuparnos de la relación *angustia-represión-síntoma* en la obra freudiana rebasaría los fines de este capítulo, no obstante, nuestro principal interés consiste en subrayar la relevancia que el creador del psicoanálisis le otorgó a la angustia, específicamente en su función como constituyente de la formación del síntoma.

En cuanto a la enseñanza de Lacan, comencemos explicitando que la angustia no es una emoción o un sentimiento cualquiera, más bien se trata de un afecto displacentero muy particular, pues a diferencia de los otros, funge como un orientador fidedigno de la situación analítica, porque, de acuerdo con Lacan, es el único afecto que “*no engaña*” (Lacan, 2017/1962-1963, pp. 87, 130, 174, 188, 236, 320, 336 y 337), aseveración que acentuará constantemente a lo largo del seminario 10, cuyo título es *La angustia*.

Vale señalar que esta directriz posee un contexto, tratándose así, de una disputa entre Lacan y su ex-alumno André Green. Esto se puede notar en el prefacio del libro *La concepción psicoanalítica del afecto*, donde Green (1975) comenta que

a pesar de que la atracción que sobre mí ejercía la teoría lacaneana era grande, ya pesar de la elocuencia de la defensa y la ilustración realizadas por su autor, ya por entonces me pareció evidente que el proyecto lacaneano no era aceptable debido a serias reservas [...] no tuve dificultad en descubrir que la teoría lacaneana estaba fundada sobre una exclusión, un "olvido" del afecto (p. 12).

Fue en la introducción del seminario ya mencionado, *La angustia*, donde Lacan (2017/1962-1963) respondió ante tales declaraciones, afirmando que

quienes siguen los movimientos de afinidad o de aversión de mi discurso se dejan atrapar a menudo por las apariencias, sin duda creen que estoy menos interesado en los afectos que en cualquier otra cosa. Es absurdo. Alguna vez he tratado de decir lo que el afecto no es. No es el ser dado en su inmediatez, ni tampoco el sujeto en una forma bruta (pp. 22-23).

A nuestro juicio, Lacan refiere que el psicoanálisis no toma a los afectos como verdades claras, transparentes y consistentes respecto al sujeto, sino como opacidades que requieren articularse a una red o cadena simbólica. La explicación es que, en virtud de que forman parte de la lógica del significante, los múltiples afectos que el analizante puede experimentar, por sí solos, aislados, no significan absolutamente nada. Recordemos que *“todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada”* (Lacan, 1984/1955-1956, p. 264). Por consiguiente, al momento de articularse con otros significantes, constatamos que los afectos resultan engañosos, dado que están sustituyendo a significantes reprimidos, a saber, *“lo que he dicho del afecto es que no está reprimido [...] está desarrumado, va a la deriva. Lo encontramos desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran”* (Lacan, 2017/1962-1963, p. 23).

Con suma frecuencia, hemos observado los procesos metafóricos y metonímicos del significante cuando un analizante entra al consultorio con un afecto y sale con otro muy distinto, inclusive opuesto. No es que el analista se olvide de los afectos o les reste importancia, antes bien, está advertido que la dirección de la cura no se centra en las afecciones del analizante; de hacerlo así, el análisis se estancaría en los callejones sin salida del registro imaginario. Empero, Lacan dirá que hay un afecto que va más allá no sólo del registro de lo imaginario, sino también de lo simbólico y, por consiguiente, no engaña, es decir que no hace semblante; se trata de la angustia, la cual no entra en la lógica del significante, dado que *“la angustia como tal no es significante”* (Miller, 2013, p. 21).

Siguiendo esta línea de pensamiento, la angustia pone en evidencia, revela, sitúa en el plano de la conciencia algo del orden de lo real, ya que es el único afecto que viene a dar cuenta de la presencia de un objeto distinto del resto de los objetos del mundo, o sea el objeto *a*, objeto opaco de lo real. Ergo, dice Miller (2013) que “*la angustia lacaniana, es una vía de acceso al objeto a. Se la conoce como la vía de acceso a lo que no es significativo*” (p. 21). A este respecto, Lacan (1983/1954-1955) lo describe como un “*objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia*” (p. 249).

Acá ubicamos una disyunción epistémica entre los modelos freudiano y lacaniano, dado que el primero no dejó de sostener que la angustia, a diferencia del miedo o temor, carece de un objeto en específico; mientras que el segundo, por su parte, declara que la angustia *elle n 'est pas sans objet*, que se traduce al castellano como “*no es sin objeto*” (Lacan, 2017/1962-1963, pp. 101, 171, 173 y 283), aludiendo a la cara real del objeto *a* en oposición al significante, formalizando una falta constitutiva en el centro de la subjetividad y, asimismo, testificando la inscripción de un *agujero-trauma* en el núcleo del lenguaje, donde pasará a inscribirse la falta del Otro, “*en la medida en que el objeto a es el agujero que se designa en el nivel del Otro como tal cuando se lo examina en su relación con el sujeto*” (Lacan, 2008/1968-1969, p. 55).

Esta falta en el campo del Otro, recaerá sobre el sujeto bajo la forma de una *inconsistencia ontológica, constitución ontológica incompleta ó impasse ontológico*⁴³, lo que significa que el Otro del lenguaje no podrá otorgarle un sentido de identidad sin fisuras, a saber, dotarlo de un *ser absoluto* en el sentido filosófico. Por esa razón, el francés recurrió a Jean-Paul Sartre (1954, p. 66), precisamente para sostener que la falta que constituye al sujeto es “*hablando con propiedad, falta de ser. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe*” (Lacan, 1983/1954-1955, p. 334). Acto seguido, Lacan explicita que

⁴³ Véase: Žižek, S. (2019). *El Sexo y el fracaso del absoluto*. Editorial Paidós. / Dolar, M. (2017). *Uno se divide en dos. Más allá de la interpretación*. Editorial Paradiso. / Zupančič, A. (2013). *¿Por qué el psicoanálisis?* Editorial Paradiso.

el ser llega a existir en función misma de esta falta. Es en función de esta falta, en la experiencia de deseo, como el ser llega a un sentimiento de sí con respecto al ser [...]. El ser consciente de sí, transparente a sí mismo, que la teoría clásica coloca en el centro de la experiencia humana, aparece desde esta perspectiva como una forma de situar, en el mundo de los objetos, ese ser de deseo que no puede verse como tal, salvo en su falta. En esa falta de ser se percata de que el ser le falta, y de que el ser está ahí, en todas las cosas que no se saben ser. Y se imagina como un objeto más, porque no ve otra diferencia. Dice: Yo soy aquel que sabe que soy. Por desdicha, si bien sabe quizá que es, no sabe absolutamente nada de lo que es. Esto es lo que falta en todo ser (p. 335).

Bajo estos planteamientos, la angustia surge cuando aparece *algo* en el lugar de dicho objeto, a saber, cuando *algo* obtura la falta y, por consecuencia, falta la falta:

He aquí que estamos en posición de responder ahora a la pregunta ¿cuándo surge la angustia? La angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar que llamaré, para hacerme entender, natural, que corresponde al lugar que ocupa el *a* del objeto del deseo. Digo algo –entiendan cualquier cosa (Lacan, 2017/1962-1963, p. 52).

Esa *cualquier cosa* que se sitúa en el lugar del objeto *a*, es decir en el lugar de la falta del Otro, corresponde al deseo enigmático del Otro. De este modo “*la angustia surge cuando el sujeto es confrontado con el deseo del Otro y no sabe qué objeto es él para ese deseo*” (Evans, 2007, p. 39). Esta cuestión nos lleva a retomar la noción del fantasma y articularla con la función del síntoma.

Como se mencionó anteriormente, el fantasma designa una construcción neurótica que posibilita responder y, asimismo, significar el enigmático deseo del Otro, logrando estabilizar al sujeto en el campo del lenguaje, a saber, orientando su deseo y acotando su goce en un programa que responde al Otro. En otras palabras, nos referimos a un recurso defensivo ante el agujero-trauma que conlleva el no saber “qué me quiere el Otro”, “qué soy yo para ese Otro” y “qué lugar tengo en su deseo”, como acertadamente lo dice Miller (2007) “*el fantasma es una máquina que se pone en juego cuando se manifiesta el deseo del Otro*” (p. 20).

Así pues, será por la vía del fantasma que el neurótico fabricará un síntoma en el lugar del no-saber, buscando sostenerse en el lenguaje y eligiendo una satisfacción paradójica y repetitiva, ya que, una de las funcionalidades del fantasma es encausar el “*goce sin rostro*” (Laurent, 2010) que nos angustia, es decir, ese goce que responde al deseo del Otro, goce de lo real.

En ese sentido, Landa Reyes (2019) nos proporciona una descripción detallada en torno a la tríada síntoma, realidad fantasmática y presencia de la angustia. Nos permitimos citarlo en extenso

el síntoma constituye una especie de nudo, en el que casi siempre logramos una estabilización en nuestro curso pulsional antes de desembocar en un estado angustiado. Como sujetos contamos, mientras la castración opere como estructurante en nuestra relación con el Otro, con el nudo del síntoma [...] gracias al síntoma podemos urdir una colocación del objeto a causa del deseo fuera de la escena de nuestra realidad. En la relación sintomática, el objeto a permanecerá como una referencia, como un supuesto lógico indispensable para complementar la lógica de nuestra relación con el otro, pero no se hará presente: el objeto a no es el partenaire; tampoco soy yo, porque en tanto lo fuéramos, la angustia se haría presente disolviendo nuestra subjetividad, ya que esta se estructura precisamente a partir de la distancia relacional y la posición que tomamos frente a ese objeto causa del deseo. La falta, esa a la que Lacan refiere como la que es preferible que no falte, es a la vez la garantía de que ese objeto a no se encuentra crudamente presente en la escena de mi relación con el Otro (sobre todo que yo mismo, mi cuerpo no es ese objeto), y de que los intercambios entre los cuerpos -con el placer y displacer que implican- se insertan en una dinámica regulada por un orden simbólico al que los participantes están sometidos y en el que ninguno de ellos podrá tomar un lugar absoluto, al estar supeditados ambos al orden de la castración. La angustia se corresponde con el colapso de la estructura fantasmática de la realidad, [...] aparece de manera correlativa con el borramiento o disolución de esos referentes simbólicos que permiten al sujeto referirse a un lugar identificatorio y participar activamente en la configuración de una relación a través del despliegue de algún recurso fálico. El puro movimiento emotivo y turbado; la pasividad carente de recursos, son los estados que denuncian ese colapso de lo simbólico y acercan al sujeto a los últimos recursos para no perder precisamente su lugar como entidad deseante (pp. 61-63).

Hay quienes pueden vivir toda su vida felizmente con el nudo de su síntoma. En tales casos, el síntoma es lo suficientemente consistente para no generar ninguna inquietud de sí y, por lo tanto, hacer de la experiencia analítica algo prescindible, e inclusive innecesario. Significa, entonces, que hay síntomas que funcionan bien, al menos lo suficiente para sostener toda una vida. Como es evidente, el síntoma eficaz y consistente que recién mencionamos no corresponde al síntoma psicoanalizable⁴⁴, por el contrario, lo distinguimos como “*síntoma egosintónico*” (Boxaca & Lutereau, 2012), puesto que se trata de un síntoma “*identificado con el yo; el sujeto anda con él sin que le concierna demasiado, ni quiera decir nada para él, ni le traiga sufrimiento. Es lo que ubicamos en la perspectiva de algo que funciona*” (Viganó, 2023, p. 3), no obstante

para que ese síntoma sea analizable tal funcionamiento tiene que haberse roto. Sea por un encuentro traumático que rasga la pantalla con la que se ve el mundo, o sea por el encuentro con un efecto repetición que provoca un impasse, es con el disfuncionamiento del síntoma con que se tropieza, y aparece el llamado a un saber para reparar tal disfunción. Un mal-encuentro con lo real produce algo insoportable que afecta al cuerpo, al pensamiento o a ambos, y pide un alivio que comienza por ser dicho (p. 4).

Ante la disfunción del síntoma se vislumbra lo real angustiante del deseo del Otro. Entonces, como consecuencia “*el neurótico trata de eliminar la angustia que produce el deseo, transformándolo en demanda. En vez de la angustiante pregunta por el deseo, el neurótico prefiere la demanda: que el Otro le pida algo, así sabe a qué atenerse*” (Fuentes, 2016, p. 82). La demanda devenida por la disfunción del síntoma será crucial para la entrada en análisis, ya que implica la búsqueda de una respuesta, esto es, el deseo de saber respecto al enigma que encierra el síntoma. Por ende, de ahora en adelante, el síntoma se volverá, para

⁴⁴ “*¿Para qué se consultaría a un psicoanalista si uno sabe cómo arreglárselas en la existencia, si eso anda? Un análisis es perfectamente superfluo si eso marcha, si eso funciona. Para analizarse, es necesario, más bien, que el funcionamiento se quiebre, que eso no marche, " que algo puje". El camino del psicoanálisis puede abrirse, así, cuando el " saber arreglárselas" sinthomático -que usualmente nos mantiene más o menos estables, pero también, como indicamos, más o menos adormecidos- trastabilla, si es que no termina por desmoronarse estrepitosamente. Y entonces despertarnos -hasta donde ello es posible para el ser hablante- a raíz de algún encuentro -contingente, es su definición misma- con lo real*” (Schejtman, 2015, p. 117).

el paciente, un mensaje enigmático y cargado de un sentido cifrado que, se cree, proviene del Otro.

Retomando el seminario 8, Lacan (2003/1960-1961) desglosa el carácter enigmático del síntoma psicoanalizable

se trata del mundo de los mensajes que llamaríamos enigmáticos, lo cual significa, pero sólo para nosotros, los mensajes donde el sujeto no reconoce el suyo propio. Si el descubrimiento del inconsciente es esencial, es porque nos ha permitido extender el campo de los mensajes que podemos autenticar en el único sentido propio de este término, en cuanto fundado en el dominio de lo simbólico. O sea que muchos de estos mensajes que considerábamos mensajes opacos de lo real no son sino los nuestros (p. 146).

A partir de estas intelecciones, avanzaremos en nuestra conceptualización del síntoma psicoanalizable: se trata de un síntoma hablado que, bajo transferencia, logra anudarse a un significante. Pero también hay que agregar que el síntoma es propiciado por la irrupción de la angustia de castración, cuya presencia hace tambalear el marco fantasmático de cada quien, desestabilizándolo. Ergo, como resultado, se producirá una interrogante sobre dicho padecimiento, constituyéndolo en un mensaje enigmático, es decir, en un malestar que comporta un saber no sabido para el portador y, como resultado, será llevado a efectuar una demanda de curación al consultorio del analista. Ons (2014) precisa que

en el comienzo de un análisis, la pregunta por el significado del síntoma se produce porque la angustia ha acudido a la cita; el síntoma necesita de ella como motor para plantearse. Por esa razón Lacan recomienda no aceptar en el análisis a aquellos que asisten para “conocerse mejor”. El análisis no es un mero descubrimiento epistémico; lo causa un sufrimiento, un embrollo que pone en juego lo patético de una existencia (p. 75).

Cabe añadir que, en el seminario 10, Lacan puntualizaba que “*se entra en el análisis por una puerta enigmática*” (Lacan, 2017/1962-1963, p. 303). Pues bien, la irrupción de la angustia es necesaria porque hace del síntoma un enigma, es decir, una interrogante que interpela a su portador, quien es llevado a cuestionarse no sólo en torno a lo que le acontece,

sino sobre su existencia misma. Es en ese sentido que las interrogantes formuladas por el paciente con base al síntoma que lo aqueja serán cruciales para el inicio y el desarrollo del análisis, pues muestran que el paciente *“cree que el síntoma es capaz de decir algo, que solamente hay que descifrarlo”* (Lacan, S.22, 21-01-1975).

Así pues, Ons (2020) hace hincapié en la pregunta por el síntoma

La sola existencia del síntoma no basta para desencadenar el pedido de análisis. En efecto, éste puede ocasionar sufrimiento, malestar y desdicha, pero si no hay pregunta sobre el síntoma, la puerta al dispositivo analítico estará cerrada [...] para que el síntoma salga del estado en el que aún no estaría formulado, es necesario que el sujeto advierta que hay una causa (p. 34).

Entonces, por vía del enigma y la pregunta a la que da lugar, obtenemos el síntoma que le corresponde al psicoanálisis de la Orientación Lacaniana. Como acertadamente lo expresa Miller (2007), el síntoma

aparece a los ojos del mismo sujeto como una opacidad subjetiva, como un enigma. El paciente no sabe qué hacer con esa irrupción y por eso demanda interpretación. Si Lacan ubica a la entrada del proceso analítico el sujeto supuesto saber, es porque en ese momento la demanda fundamental del paciente es relativa al enigma, a la interrogación que le hace su propio síntoma (p. 31).

En virtud de lo ya mencionado, concluimos con la puntualización de Dupont (2019)

Sostener el inconsciente es sostener el enigma en el hombre. Es por el enigma que el hombre es para sí mismo que Freud sigue la vía del inconsciente [...] El significante es él mismo un enigma: en efecto, es significante por estar separado del significado, es significante por ofrecerse a la polisemia. Sostener el enigma, es sostener la complejidad del ser humano. El psicoanálisis lleva a “empujar el “¿qué quiere decir eso?” a su incandescencia” (s/p).

CAPÍTULO 3. EL SÍNTOMA EN EL INCONSCIENTE SIMBÓLICO- TRANSFERENCIAL

3.1. Construcciones previas: un retorno al síntoma freudiano

El lenguaje está vinculado con el saber en cuanto que le asegura unos puntos fijos, una permanencia, una determinación por medio de lo general, es decir, una interrupción en la búsqueda apasionada del resultado, pero también está vinculado con el saber en la medida en que pretende vincularse con el no-saber, ejercitarse a través de rodeos, rupturas, malentendidos, mediante una eterna confrontación y una eterna inversión del pro y del contra, para una negación de todo principio estable que es también una negación de sí mismo

(Blanchot, 2021, p. 121).

Como es bien sabido, Lacan edifica su enseñanza relejendo a Freud, pero apoyándose en los planteamientos de otras disciplinas, tales como la lingüística, el estructuralismo, la filosofía, las matemáticas, la lógica y topología. No obstante, en su escrito de 1953, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* (también conocido como el *Informe de Roma*), traza una línea completamente freudiana respecto al síntoma, su tesis principal es que “*el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada*” (Lacan, 2009a, p. 260).

De ahí en adelante, propone que los síntomas, sueños, lapsus, chistes y actos fallidos son hechos de lenguaje, no son sino formaciones de un inconsciente lenguajero que dice algo sobre la verdad del deseo, portando un sentido cifrado. Asimismo, a partir de este escrito, el registro de lo simbólico predominará sobre los otros dos (el registro de lo imaginario y el registro de lo real) y, por consiguiente, el abordaje de los síntomas se desarrollará en el marco de la realización simbólica del sujeto. Por ende Schejtman (2015) nos advierte que “*sólo abordándolos [los síntomas] en su relación con el registro de lo simbólico hay alguna chance de orientar al ser que habla en relación con su deseo*” (p. 27).

Las aseveraciones efectuadas entre los años de 1953 y 1954, tanto en el escrito *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* como en su primer seminario público *Los escritos técnicos de Freud*, posibilitaron afirmar que “*el psicoanálisis no tiene sino un médium: la palabra del paciente*” (Lacan, 2009a, p. 240).

Afirmación justificada, puesto que, en aquel entonces, su enseñanza se apoyaba en tres pilares fundamentales, a nuestro parecer necesarios para el establecimiento de su retorno a Freud: el campo del lenguaje, la función de la palabra y la relación que el sujeto, en tanto deseante, mantiene con ambos.

Lo que está en juego en un psicoanálisis es el advenimiento en el sujeto de la poca realidad que este deseo sostiene en él en comparación con los conflictos simbólicos y las fijaciones imaginarias como medio de su concordancia, y nuestra vía es la experiencia intersubjetiva en que ese deseo se hace reconocer. Se ve entonces que el problema es el de las relaciones en el sujeto de la palabra y del lenguaje (Lacan, 2009a, p. 270).

En primera instancia, Lacan conceptualiza al síntoma como una palabra que fue “*expulsada del discurso concreto que ordena la conciencia*” (Lacan, 2009a, p. 271), pasando a convertirse en un significado reprimido. Acá nos encontramos con una primera definición del síntoma: “***El síntoma es aquí el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto***” (Lacan, 2009a, p. 271).

Con base a esta definición, Schejtman (2015) sostiene que “*si el inconsciente es lo reprimido, en este texto de 1953 no lo tenemos -al inconsciente- dispuesto aún como una cadena significativa*” (p. 30), ya que, si bien hay un predominio del significante sobre el significado, no deja de haber un significado debajo de la barra, es decir, todavía no opera la función metafórica del significante. En ese entendido, el significado correspondería al sentido reprimido y aprisionado de la palabra, quedando a merced de la interpretación del analista.

<u>S</u>	<u>Significante</u>	<u>Síntoma</u>	
s	significado	sentido aprisionado de la palabra que fue expulsada de la conciencia	<i>barra de la represión</i>

En este momento inicial, observamos a un Lacan que sigue las directrices freudianas, principalmente las que se encuentran en su 5ª conferencia. *Dificultades y primeras aproximaciones*, en tanto que “interpretar significa hallar un sentido oculto” (Freud, 2010/1916-17, p. 78), así como en la 18ª conferencia. *La fijación al trauma, lo inconciente*, donde Freud afirma que “la posibilidad de dar a los síntomas neuróticos un sentido por medio de la interpretación analítica es una prueba inmovible de la existencia –o, si lo prefieren, de la necesidad de suponer la existencia– de procesos anímicos inconscientes” (Freud, 2010/1916-17, p. 255). Debido a lo cual, interpretar al síntoma involucra tanto el restablecimiento como la integración de su sentido reprimido al interior de la historia⁴⁵ del analizante, posibilitado por la función simbólica de la palabra.

El síntoma se nos presenta primero como una huella, que nunca será más que una huella, y que siempre permanecerá incomprendida hasta el momento en que el análisis haya avanzado suficientemente, y hasta el momento en que hayamos comprendido su sentido. Puede entonces decirse que, así como la *Verdrängung* no es nunca más que una *Nachdrängung*, lo que vemos bajo el retorno de lo reprimido es la señal borrosa de algo que sólo adquirirá su valor en el futuro, a través de su realización simbólica, su integración en la historia del sujeto (Lacan, 2015, p. 239).

Aunado a lo anterior, Lacan argumenta que la naturaleza de la palabra reprimida es ambigua, debido a que su estructura está relacionada con el «lenguaje primero de los símbolos», presentes en el sufrimiento de los seres humanos.

Después, prosigue a enlistarlos

Jeroglíficos de la histeria, blasones de la fobia, laberintos de la Zwangsneurose; encantos de la impotencia, enigmas de la inhibición, oráculos de la angustia; armas parlantes del carácter,

⁴⁵ “La historia es para el psicoanálisis puntos de condensación en donde las tramas de lo vivido se entrelazan y laten, fuerzan la presencia del pasado en lo actual, resistiendo toda linealidad cronológica, y requieren de un trabajo de interpretación para restablecer no la linealidad de lo acontecido, sino su verdad histórica. La historia para el hombre cobra vida, late, irrumpe, tiene fuerza, trabaja al sujeto -tanto al sujeto psicológico como al del conocimiento-, impidiendo que el presente sea pura actualidad, pero también posibilitando un presente investido por el deseo y la esperanza” (Galende, 1992, p. 35).

sellos del autocastigo, disfraces de la perversión; tales son los hermetismos que nuestra exégesis resuelve, los equívocos que nuestra invocación disuelve, los artificios que nuestra dialéctica absuelve, en una liberación del sentido aprisionado que va desde la revelación del palimpsesto hasta la palabra dada del misterio y perdón de la palabra (Lacan, 2009a, 271).

Como se expuso anteriormente, Lacan sostiene que la palabra reprimida es portadora de un sentido aprisionado, experimentándose a nivel de la conciencia bajo la forma de un desconocimiento, es decir, un no-saber consciente que atraviesa gran parte de la obra freudiana y que, por cierto, constituye la primera formulación del inconsciente lacaniano: *“El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente”* (Lacan, 2009a, p. 251).

Esta definición (co)rresponde a las primeras indicaciones propuestas por Freud, inclusive antes de que el psicoanálisis se consolidara como tal (previas a la publicación de *La interpretación de los sueños* en 1900), pues en los *Estudios sobre la histeria*, comenzó a plantearse que, una vez localizadas las fallas del discurso, las lagunas, los tropiezos, los cortes, etc. (o sea, allí donde es fracturada la continuidad del discurso consciente del paciente), se presentaba la oportunidad de pesquisar algo de la verdad reprimida del deseo inconsciente, ya que

si se escruta con ojo crítico la exposición que se ha recibido del enfermo sin gran trabajo ni resistencia, se descubrirán en ella, infaliblemente, lagunas y fallas [...] De esta manera, por las pistas que ofrecen unas lagunas en la primera exposición del enfermo, a menudo encubiertas por ‘falsos enlaces’, pilla uno cierto tramo del hilo lógico en la periferia y desde ahí [...] facilita el ulterior camino (Freud, 2010/1893, Pp. 298-299).

Indicación que Lacan vuelve a retomar en *Los escritos técnicos de Freud* al sostener que *“el recuerdo ha de ser revivido con ayuda de los vacíos”* (Lacan, 2015/1953-1954, p. 110). Nótese que estamos ante un trabajo de reconstrucción por la vía del sentido. Con Miller (2015), podemos decir que el síntoma, en este momento, se debe *“a un defecto de la*

simbolización, que constituye un centro de opacidad en el sujeto porque no fue verbalizado, porque no pasó a la palabra, y que él se deshace cuando pasa a la palabra” (p. 115).

La salvedad es que Lacan agregó la dimensión del Otro a su «retorno a Freud»y, por ese motivo en específico, a diferencia de los planteamientos freudianos, él no basará sus formulaciones en torno a una individualidad y profundidad psíquica, sino en una relación intersubjetiva con la alteridad radical, poniéndose de manifiesto en la superficie del lenguaje. Para Lacan, el aparato psíquico queda abolido, pues lo importante son las palabras que circulan en cada historia, las cuales vehiculizan el deseo inconsciente sin que uno se percate de ello. *“La palabra es esa rueda de molino donde constantemente se mediatiza el deseo humano al penetrar en el sistema del lenguaje” (Lacan, 1983/1954-1955, p. 266).*

Lacan hace referencia a las palabras que fueron expulsadas de la conciencia y que influyen en la toma de decisiones, así como en el tipo de relaciones (amorosas, laborales, familiares, etc.) entre semejantes. Palabras enigmáticas que, de pronto, emergen abruptamente, principalmente bajo la forma de síntomas.

De esta manera, él insistió varias veces en que la verdad del inconsciente tomaba lugar en la tesitura de la palabra. Y es, precisamente, en el campo de la palabra donde el analista debe de situar su acción. Esto implicó abandonar las directrices de la psicología comportamental y observacional, donde se busca el más allá de las palabras en lo imaginario del cuerpo, porque

la palabra no se despliega en un solo plano. Por definición, la palabra siempre tiene sus trasfondos ambiguos que llegan incluso al punto de lo inefable, donde ella ya no puede decirse, ya no puede fundarse en tanto que palabra. Pero este más allá no es el que la psicología busca en el sujeto, y encuentra en váyase a saber cuál de sus mímicas, sus calambres, sus agitaciones, en todos los correlatos emocionales de la palabra. De hecho, el pretendido más allá psicológico está del otro lado: en un más acá. El más allá en cuestión está en la dimensión misma de la palabra. Por ser del sujeto, no nos referimos a sus propiedades psicológicas, sino a lo que se abre paso en la experiencia de la palabra, experiencia en la que consiste la situación analítica (Lacan, 1983/1954-1955, p. 336).

Al incorporar la dimensión de la alteridad radical, Lacan conceptualiza un inconsciente transindividual (entretejido por el discurso del Otro) que efectúa, de manera contingente, un corte en la historia cronológica-lineal imaginaria, siendo en ese espacio de desconocimiento y desconcierto donde surge la verdad de lo que Freud llamó “*un segundo itinerario de pensamiento*” (Freud, 2010/1900, p. 509), cuyo campo de operación atañe a la realidad psíquica.

En torno a tal concepto, Freud (2010/1900) lo describió como “*una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material*” (p. 607), pues en ella habita “*el deseo inconsciente y la fantasía que está ligada al mismo*” (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 352). Nos referimos a Otra historia simbólica que viene a irrumpir la historia imaginaria en la que estamos envueltos, evidenciando la afirmación de Emil Cioran (1979) “*El hombre hace la historia; a su vez, la historia lo deshace a él. Él es su autor y su objeto, su agente y su víctima. Hasta hoy, pensaba que la dominaba, pero ahora sabe que se le escapa, que se extiende en lo insoluble y lo intolerable*” (p. 24). Ergo, Lacan aspira a rescatar la alteridad del sujeto, fundada en su historia singular.

Por otro lado, es menester puntualizar que la verdad manifiesta en las formaciones del inconsciente comporta una particularidad que no deja de llamar nuestra atención, puesto que se muestra ocultándose, su movimiento es del orden del «des-ocultamiento». Se trata de la *Alétheia* {*ἀλήθεια*}, que el filósofo alemán retoma de Heráclito. “*El de-velarse [la verdad] gusta de ocultarse [...] en el ocultarse domina, en sentido inverso, la supresión de la inclinación a develarse*” (Heidegger, 1994, p. 237).

Desde el costado de la literatura francesa, en su libro *La conversación infinita*, Blanchot (2008) se refirió a la *Alétheia* heideggeriana utilizando, como ejemplo, la operatividad del sueño, así comentará que “*el sueño revela velando de nuevo [...] La imagen es lo que vela al revelar, el velo que revela velando de nuevo en la indecisión ambigua de la palabra revelar*” (p. 37). Magnífica descripción, ya que, en efecto, la verdad del deseo inconsciente se revela velándose de nuevo.

Aquí se sitúa una segunda definición del inconsciente lacaniano, donde el francés adjunta la noción de verdad, siendo equivalente al sentido aprisionado de la palabra, puesto que “*el inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u*

ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte” (Lacan, 2009a, p. 251). En este momento, Lacan comparte el optimismo freudiano respecto a la verdad reprimida, en tanto que era factible de encontrar, de alcanzarse.

Entonces, cabe cuestionarnos en dónde podemos hallar la verdad del síntoma, a lo que Lacan (2009a) responde

— en los monumentos: y esto es mi cuerpo, es decir, el núcleo histérico de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida;

— en los documentos de archivos también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;

— en la evolución semántica: y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;

— en la tradición también, y aun en las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;

— en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente sus distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis (Pp. 151-152).

A manera de síntesis, las formulaciones sobre el síntoma en el escrito *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, así como en su primer seminario público *Los escritos técnicos de Freud*, adquieren sus fundamentos en la obra freudiana respecto a que **“el síntoma es rico en sentido y se entrama con el vivenciar del enfermo [...] los síntomas neuróticos tienen entonces su sentido, como las operaciones fallidas y los sueños, y, al igual que estos, su nexa con la vida de las personas que los exhiben”** (Freud, 2010/1916-1917, p. 235).

Ahora bien, si los síntomas son portadores de sentido y, a la misma vez, mantienen un nexa con la vida de las personas que los padecen, Lacan propone una primera dirección de la cura, que consiste en la efectuación de la «historización»

Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia; es decir que lo ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de “vuelcos” históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido ya en cuanto hechos de historia, es decir, en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden (Lacan, 2009a, p. 253).

Asimismo, Lacan deja en claro que la «historización» no tiene que ver con la rememoración objetiva de los hechos ocurridos en el pasado, sino en el cómo el analizante va reconstruyendo su pasado para posicionarse desde otro lugar en el presente. Así pues, sostiene que *“la reconstitución completa de la historia del sujeto es el elemento esencial, constitutivo, estructural, del progreso analítico”* (Lacan, 2015/1953-1954, p. 26).

Y continúa explicándonos que

la historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente, historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado. El camino de la restitución de la historia del sujeto adquiere la forma de una búsqueda de restitución del pasado [...] que el sujeto reviva, rememore, en el sentido intuitivo de la palabra, los acontecimientos formadores de su existencia, no es en sí tan importante. Lo que cuenta es lo que reconstruye de ellos. [...] Lo esencial es la reconstrucción, término que Freud emplea hasta el fin [...] se trata menos de recordar que de reescribir la historia (Lacan, 2015/1953-1954, Pp. 27-29).

No obstante si la «historización» conlleva un trabajo de reconstrucción o reescritura inédita del pasado, la manera de efectuarlo será a partir del advenimiento de la palabra que había sido expulsada de la conciencia. En su propuesta filosófica, Han (2020) sostiene que *“la libertad es la liberación de la palabra”* (p. 87). Lacan estaría más o menos de acuerdo, a excepción de que, para él, no se trata de cualquier palabra, sino de aquella que porta la verdad del deseo inconsciente, a saber, la palabra verdadera, ya que *“el análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de una palabra verdadera y la realización por el sujeto de su historia en su relación con un futuro”* (Lacan, 2009a, p. 290).

Esta palabra verdadera fue conceptualizada como «palabra plena»

Seamos categóricos, no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes (pp. 248-249).

Bajo el mismo entendido, Tendlarz (2000) argumenta que

para Lacan, la subjetivación de la historia no se trata de una anamnesis, sino de la verdad que emerge en la palabra plena, en la medida en que las contingencias pasadas se vuelven necesidades por venir. La verdad del síntoma es un sentido que se construye retroactivamente (p. 17).

Consideramos pertinente señalar que, para captar la «palabra plena», el analista no debe de escuchar al analizante únicamente, antes bien, debe de leer sobre lo que está escuchando, dado que, en psicoanálisis, tomamos el discurso del analizante como “*un texto sagrado*” (Freud, 2010/1900, p. 508).

Pero, además, leer involucra apuntalar a un sentido que trasciende lo fonético. Tal y como lo afirmó Jean-Luc Nancy (2015)

“la escucha está tendida hacia un sentido presente más allá del sonido” [porque] cuando estamos a la escucha, estamos al acecho de un sujeto, aquello (él) que se identifica al resonar de sí a sí, en sí y para sí, y por consiguiente fuera de sí, a la vez igual a sí y distinto de sí, uno como eco de otro y ese eco como el sonido mismo de su sentido” (pp. 19, 25).

Tal vez, en este marco contextual podemos situar la principal disyunción metodológica entre el psicoanálisis de Orientación Lacaniana y la psicología clínica: mientras que, en el mejor de los escenarios, el psicólogo trabaja a partir de una escucha asertiva y profesional, sosteniendo un modelo psicoterapéutico y estableciendo un diálogo entre un yo y otro yo; el analista, por su parte, realiza un trabajo de lectura, puesto que lee el *decir* del inconsciente en el *dicho* del analizante. Lacan (1995/1956-1957) lo indicó puntualmente, argumentando que nosotros “*elevamos la cuestión del análisis del significante*

al nivel del desciframiento jeroglífico de la función simbólica, pero, aun así, estar atento al significante quiere decir en primer lugar saber leer. Ésta es la condición previa para saber traducir correctamente” (p. 323).

Misma posición que sostuvo a lo largo de toda su enseñanza. Por ejemplo, volvió a plantearlo en el seminario 20

Es bien evidente que en el discurso analítico no se trata de otra cosa, no se trata sino de lo que se lee, de lo que se lee más allá de lo que se ha incitado al sujeto a decir, que no es tanto, como dije la última vez, decirlo todo, sino decir cualquier cosa, sin vacilar ante las necesidades que se puedan decir (Lacan, 2019/1972-1973, p. 38).

Un analista es, ante todo, un lector del significante: su *saber-hacer* consiste en *saber-leer-allí* de otro modo, participando sí de la escritura, pero también (re)escribiendo otra cosa para provocar un eco distinto (siguiendo a Jean-Luc Nancy), una resonancia diferente. Se trata de hacer resonar la palabra y aperturar la producción de otro sentido. Por eso Lacan (2006/1967-1968) decía *“intenten jugar con la ortografía, es una manera de tratar el equívoco que no resulta en absoluto vana”* (p. 32).

Quien escribe recuerda que, al iniciar sus prácticas profesionales en UAPI⁴⁶, brindó atención psicoanalítica a J. que constantemente se la pasaba «llorando» todo el tiempo y no sabía el por qué. Esa era la inquietud que la llevó a buscar ayuda. Un par de meses después, una intervención logró modificar la ortografía de su texto, pues el decir tras el dicho «llorando» era «yo-orando». En efecto, se sentía culpable por haber traicionado los preceptos religiosos que imperaban en su familia a manera de significantes-amo. Al paso de algunas sesiones, se produjo otra (re)escritura, posibilitando un movimiento subjetivo «yo-ahora-ando», ese fue el nuevo significante que vació de sus garantías al Otro de la religión, persecutorio y castigador. Ese nuevo significante (*yo-ahora-ando*), como creación poética que autorizó su independencia al salir de casa, buscar trabajo y rentar un departamento en otra localidad, marcó su última sesión de análisis.

⁴⁶ Unidad de Atención Psicoanalítica Interdisciplinaria, ubicada en el Centro Universitario de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), Santiago de Querétaro, México.

Cualquier psicólogo que se dedique a la clínica posee los conocimientos mínimos para brindar una buena escucha y responder cabalmente, ya sea dando consejos, motivando u ofreciendo estrategias cognitivas y/o conductuales a fin de beneficiar al paciente. En cambio, la escucha del analista se dirige a una forma de lectura y, posteriormente, a un trabajo de (re)escritura.

En su curso *Donc. La lógica de la cura*, Miller (2011b) nos esclarece este planteamiento

¿Cómo llegó Freud a ser psicoanalista? No a partir de la psicosis, sino de la histeria, y escuchándola. Solo que escuchándola de cierta manera que Lacan caracteriza como una lectura. Al escuchar la histeria, Freud leyó que hay un inconsciente. [...] Diremos que lo inconsciente es lo leído en lo dicho. Lo que también implica que lo inconsciente está escrito en lo dicho, escrito en ese dicho sin embargo aleatorio e inconsistente (p. 30).

Como se explicó en el primer capítulo, una vez que la «palabra plena» fue escuchada y leída por el analista, deberá de fundarse en otro orden, en el orden del significante, puesto que, al ser “*elucidado por Lacan, el método consiste en tratar a las palabras y a todo signo con carga semántica supuestamente asegurada como significante*” (Lombardi, 2018, p. 71). Lo comprendemos como un momento de pasaje, de la clínica de la palabra a la clínica del significante. Las entrevistas preliminares son un buen aliciente para ello.

Este viraje implica desprender la palabra del registro de lo imaginario, o sea de su significación ya establecida por el contrato social, esto con el objetivo de introducirla en el registro de lo simbólico, donde la palabra se transmutará en significante y, por lo tanto, revelará la dimensión del inconsciente. Siguiendo el planteamiento de Lacan (2015/1953-1954), se nos indica que

existe otra faceta de la palabra que es revelación.

Revelación, y no expresión: el inconsciente sólo se expresa mediante una deformación, Entstellung, distorsión, transposición [...] toda la obra de Freud se despliega en el sentido de la revelación, no en el de la expresión. La revelación es el resorte último de lo que buscamos en la experiencia analítica (pp. 82-83).

Retomando a Lacan, en vías de consolidar una clínica del significante, le fue necesario disgregar, desde un principio, los registros simbólico e imaginario. En ese sentido “*la preocupación principal de Lacan consiste en distinguir lo que él denomina el registro simbólico de los fenómenos imaginarios presentes dentro de la experiencia analítica, dado que, según él, es en la confusión de ambos registros donde se presentan los callejones sin salida a los que los analistas se veían confrontados en la práctica analítica*” (López-España, 2020, p. 55). No es casualidad que a mediados de los cincuentas, Lacan (2009a) nos indique que “*es en la desagregación de la unidad imaginaria que constituye el yo donde el sujeto encuentra el material significativo de sus síntomas. Y es de la especie de interés que despierta en el yo de dónde vienen las significaciones que desvían de él su discurso*” (p. 402).

Así pues, Lacan nos enseñó a ubicar la «palabra plena» dentro del registro de lo simbólico y la «palabra vacía» dentro del registro de lo imaginario, dando como resultado una segunda diferenciación entre el *decir* del inconsciente (propio del registro simbólico) y el *dicho* del analizante (propio del registro imaginario). Basándonos en el *esquema Lambda*, proponemos la lectura de la Fig. 5.

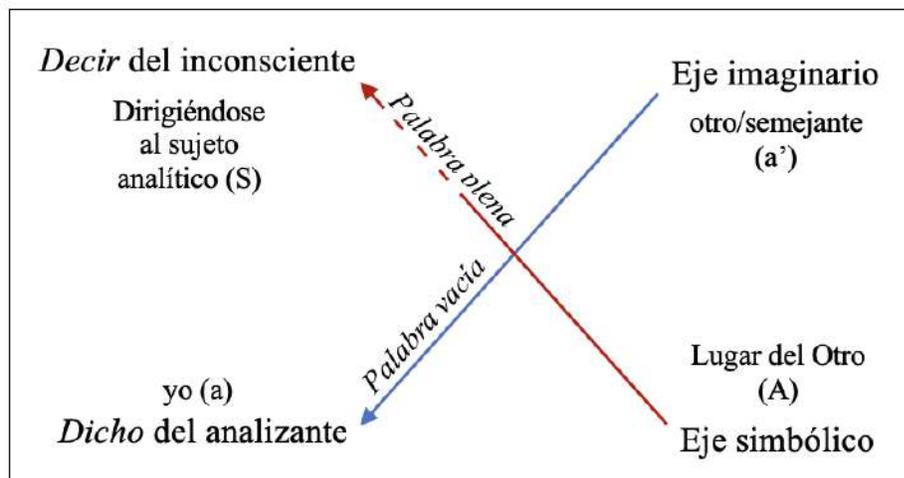


Figura 5. Lectura del esquema *Lambda* (1955).

Como lo explicita López-España (2020)

El esquema L, entonces, le permite al analista diferenciar el registro de lo simbólico de los fenómenos transferenciales imaginarios que suelen interponerse dentro de la experiencia

analítica, siendo estos últimos los que impiden el paso de una palabra verdadera, en la que el sujeto pueda reconocerse más allá de su propio yo (p. 56).

Pese a la distinción señalada, es conveniente aclarar que ambas modalidades de la palabra son igualmente importantes, dado que cumplen una función determinada: la funcionalidad de la «palabra vacía» estriba en fundar diversos vínculos yoicos con el otro especular, es decir, con nuestros semejantes, correspondiente al vector que va del a' – a. En esa relación imaginaria se asienta el modelo de la comunicación y, por ende, las bases operativas de la sociedad. No obstante, nos advierte Lacan que la palabra vacía “*carece de efecto*” (Lacan, 2009a, p. 353) para los fines del dispositivo analítico.

Por el contrario, la «palabra plena»

es la que apunta, la que forma la verdad tal y como ella se establece en el reconocimiento del uno por el otro [...] es la palabra que hace acto. Tras su emergencia uno de los sujetos ya no es el que era antes. Por ello, esta dimensión no puede ser eludida en la experiencia analítica. No podemos pensar la experiencia analítica como un juego, una trampa, una artimaña ilusoria, una sugestión. Esta experiencia convoca la palabra plena (Lacan, 2015/1953-1954, p. 168).

Para decirlo con todas sus letras, la «palabra plena» es susceptible de leerse como significante, logrando así, aperturar otra vía de trabajo más allá del terreno imaginario. ¿Por qué? Porque la «palabra plena» se encarga de fundar una relación entre el “*sujeto analítico*” (Lacan, 1983/1954-1955, p. 265) y el Otro, del otro lado del muro del lenguaje, correspondiente al vector que va del A – S, pues como se mencionó anteriormente, el discurso del Otro no se dirige al Yo-conciencia del individuo, sino al sujeto.

Pero, además, el esquema nos muestra la discordancia a nivel del Yo en ambos registros, como lo menciona Torres (2020) “*La relación entre el sujeto y el Otro es lo que va a determinar la relación entre el yo ideal (imaginario) y el Ideal del Yo (simbólico). El yo ideal –lo que el sujeto cree que es– nunca coincide con el Ideal del Yo –lo que el sujeto quiere ser–*” (p. 18).

Así pues, en un primer momento, el síntoma quedó enlazado a la función simbólica de la palabra, la «palabra plena», junto a sus implicaciones metodológicas, es decir, la realización simbólica de la verdad del sujeto a través de la «historización»

¿Qué hacemos en el análisis sino instaurar mediante la regla un discurso? ¿Este discurso es tal que el sujeto suspende allí qué? Lo que constituye precisamente su función de sujeto. El sujeto está eximido de sostener su discurso con un yo digo. Hablar es distinto de plantear yo digo lo que acabo de enunciar. El sujeto del enunciado dice yo digo, dice yo planteo, como hago yo aquí en mi enseñanza [...] He aquí este sujeto eximido de sostener lo que él enuncia. De este modo llegará a esa pureza de la palabra, a esa palabra plena de la que hablé en tiempos de evangelización [o sea, en el] “Discurso de Roma” (Lacan, 2008(1968-1969, p. 19).

3.2. La articulación significante y la verdad no-toda

Las notas musicales no son más que cinco; sin embargo, las combinaciones entre estas cinco notas originan más melodías de las que podríamos jamás oír.

Los colores no son más que cinco: azul, amarillo, rojo, blanco y negro; sin embargo, las combinaciones entre estos cinco colores originan más tonalidades de las que podríamos jamás ver

(Tzu, 2021, p. 68).

Similar al armado de un rompecabezas, será hasta el seminario 2 donde Lacan (1983/1954-1955) logra consolidar lo que había estado desarrollando anteriormente. Nos permitimos citarlo en extenso

El análisis debe apuntar al paso de una verdadera palabra, que reuna al sujeto con otro sujeto, del otro lado del muro del lenguaje. Es la relación última del sujeto con un Otro verdadero, con el Otro que da la respuesta que no se espera, que define el punto terminal del análisis. [...] Todo el progreso del análisis radica en el desplazamiento progresivo de esa relación,

que el sujeto puede captar en todo instante, más allá del muro del lenguaje, como transferencia, que es de él y donde no se reconoce. [...] El análisis consiste en hacerle tomar conciencia de sus relaciones, no con el yo del analista, sino con todos esos Otros que son sus verdaderos garantes, y que no ha reconocido. Se trata de que el sujeto descubra de una manera progresiva a qué Otro se dirige verdaderamente aún sin saberlo, y de que asuma progresivamente las relaciones de transferencia en el lugar en que está, y donde en un principio no sabía que estaba [...] Es ahí donde el sujeto reintegra auténticamente sus miembros disgregados, y reconoce, reunifica su experiencia (Pp. 369-370).

A la misma vez, en el seminario mencionado, Lacan (1983/1954-1955) irá perfilando la cuestión del síntoma en su relación directa con la significación de la verdad, basándose en el signo lingüístico acuñado por Ferdinand de Saussure, pero modificándolo a su antojo, puesto que el síntoma

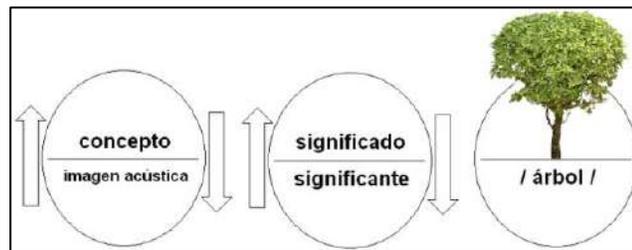
es en sí mismo, de punta a punta, significación, esto es, verdad, verdad puesta en forma. Se distingue del indicio natural por el hecho de que ya está estructurado en términos de significado y significante, con lo que esto implica, o sea el juego de significantes. En el interior mismo de lo dado concreto del síntoma, ya hay precipitación en un material significante (p. 472).

No obstante, resulta plausible abordar la cuestión respecto a qué es el signo lingüístico para, posteriormente, distinguirlo de la formulación de Lacan. Según lo indica el suizo, el signo es una “*entidad psíquica de dos caras*” (de Saussure, 1954, p. 92) que representa la unión del significante (la imagen acústica) con el significado (el concepto o la imagen mental del significante), éste último determinado por la lengua que rige una sociedad.

Empero, en relación al significante, es importante considerar las anotaciones de las lingüistas contemporáneas García Negroni y Ramírez Gelbes, en cuyo libro *Curso de lingüística general. Antología anotada* (2020), nos explican que

tampoco ha de entenderse que el significante o imagen acústica es el sonido que se transmite a través del aire o el trazo fijado con la tinta en un papel. El significante es, dice el Curso, la

huella psíquica que los sentidos -el oído, la vista- activan en la mente del hablante, sin importar su entidad física. De hecho, el significante puede ser "despertado" por un sonido, por ejemplo, una palabra que alguien pronuncia-, pero también por una seña en la lengua de los sordos (p. 19).



El signo lingüístico nos remite al código de una lengua determinada, es decir, a un conglomerado de vocablos con los que se busca comunicar un mensaje. Siguiendo a Saussure, ubicamos a un individuo que recurre al significante para transmitir información a otro individuo. Este modelo se despliega en el campo de lo consciente y, como tal, resulta indispensable debido a que no hay posibilidad de comunicación humana sin el recurso del signo. Acá, en el signo lingüístico, se sitúa un remitente consciente de sí mismo, creyendo saber y conocer lo que quiere comunicar a su destinatario. Podríamos decir que aquí opera el sujeto aristotélico {*Hypokeimenon*}.

Pero el psicoanálisis va a proponer algo diferente, una subversión del sujeto aristotélico.

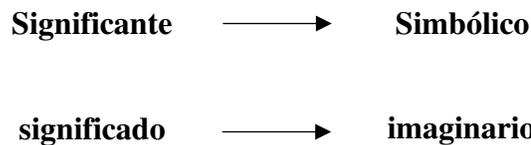
En la propuesta de Saussure, se presenta una armonía correspondiente y cerrada entre el significado y el significante, en tanto que son elementos interdependientes, o sea que no funcionan por separado. Bruce Fink (2016) puntualiza que se trata de “*un signo encapsulado, un signo en el cual el significante y el significado no parecen independizarse entre sí, sino que, en cambio, forman una configuración del estilo yin-yang*” (p. 102).

Previamente a la teoría de Lacan, se creía que el significado y el significante implicaban dos dimensiones de la palabra que se correspondían mutuamente, formando una unidad cerrada, dado que el significado seguía siendo el mismo pese a la materialidad fonológica del significante. Por mencionar un ejemplo, si alguien escuchaba la palabra

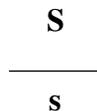
«cereza», por efecto inmediato, se enlaza con un significado ya inscrito en lo colectivo, a saber, una fruta pequeña, de sabor dulce y color rojizo; asimismo, si alguien escucha «esquite» o «elote en vaso», se enlaza automáticamente a un único significado, según las variaciones culturales.

Empero, la subversión lacaniana consistió en señalar que *“el significante domina al significado sin que el significado tenga posibilidad alguna de dominar el significante”* (Fink, 2016, p. 103). Por un lado, el francés coloca al significante en una posición de supremacía respecto al significado; por el otro, sostiene que el significante no se encapsula en una significación social ya estipulada, sino que actúa con total independencia. De acuerdo a esta formulación, el significante es el que crea la significación, en virtud de que preexiste a los significados y en su combinatoria, los inventa.

Así también, la distinción entre el registro de lo simbólico y el registro de lo imaginario prevalece en dicho algoritmo, ya que el primero queda representado por el significante y el segundo por el significado:



Este planteamiento nos brinda otra forma de capturar las palabras por fuera de su sentido inmediato, de ahí que la palabra «cereza» pueda leerse como «ser-esa». En ese sentido, Solano-Suárez (2021) comenta que *“a un significante no le corresponde un solo y único significado, sino que por el contrario un significante da lugar a una multiplicidad de efectos a nivel del significado”* (p. 37). Así, Lacan dejará de referirse al signo saussureano para hablar de un algoritmo, el suyo



El algoritmo establece una disyunción entre el significante y el significado, a causa de la barrera resistente a la significación. Para Lacan, el orden del significante, puesto en

primacía, alude a unidades diferenciales y discretas que, en su conjunto, configuran la estructura del lenguaje, la cual

preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental [...] el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento (Lacan, 2009a, p. 463).

Dicha estructura se organiza mediante la lógica del significante y sus respectivas leyes, la metáfora y la metonimia, que Lacan toma de Roman Jakobson (1967), se trata de dos figuras de estilo que resumen toda la retórica. En este entendido,

la función de la metáfora reposa en la sustitución de un significante por otro significante, el significante sustituido cae al rango del significante reprimido, y de esta sustitución surge un nuevo efecto de sentido que se indica aquí con un signo positivo entre paréntesis:

$$f\left(\frac{S'}{S}\right)S'' \cong S(+)\ s$$

En cambio, en la metonimia se trata de la articulación de un significante con otro; de esta articulación se engendra una significación marcada por un signo menos (-), porque la significación se desliza metonímicamente en la cadena significante, engendrando lo que Lacan llama la falta-en-ser:

$$f(S\dots S')S \cong S(-)\ s,$$

(Solano-Suárez, 2021, Pp. 39-40).

Por lo cual, ya para el año de 1957, Lacan presentó la función metafórica del síntoma y su desplazamiento metonímico en la cadena significante. Retomando su explicación “*la chispa creadora de la metáfora [...] Brota entre dos significantes de los cuales uno se ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena significante, mientras el significante oculto sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena*” (Lacan, 2009a, p. 474).

Más adelante, Lacan (2009a) redefine al síntoma como una metáfora, dejándonos en claro que *“el síntoma es una metáfora, no es una metáfora decirlo, del mismo modo que decir que el deseo del hombre es una metonimia. Porque el síntoma es una metáfora, queramos o no decírnoslo, como el deseo es una metonimia, incluso si el hombre se pitorrea de él”* (p. 494).

Entonces el significante reprimido, o sea, aquel que porta la verdad del deseo inconsciente, será sustituido por el significante del síntoma. Cabe destacar que, en este momento de la enseñanza de Lacan, el síntoma pasará a ocupar el lugar de un sustituto. Por esa razón, lo más importante no será el síntoma como tal, sino lo que éste sustituye, o, mejor dicho, lo que suple. De hecho, Lacan hizo un análisis muy interesante de la fobia de Herbert Graf en su seminario 4, postulando que el síntoma neurótico “suple cualquier cosa”, cuya acepción en francés *supléer quelque chose* tiende más bien a “a completar algo”. ¿Qué significa esto? Que el síntoma de Herbert Graf *a completa* al padre como agente de la castración. Pero, a su vez, podríamos decir que también *suple* la carencia de ese agente, *suple su falta*. Ergo, el síntoma busca suplir la falta del Otro.

Ahora bien, por sí solo, aislado, el significante del síntoma *“no significa nada”* (Lacan, 1994/1955-1956, p. 264), como ya se señaló anteriormente. De ahí que un síntoma se torna enigmático para quien lo padece, ya que se encuentra separado de su referente, de su significación. Sin embargo *“su sentido insiste por la acción del automatismo significante, pero no puede consistir en sí mismo puesto que depende de la articulación de la cadena”* (Tendlarz, 2000, p. 27). Esto quiere decir que, para captar el inconsciente, harán falta al menos dos significantes articulados, puesto que *“el inconsciente lacaniano está entre los significantes, por eso se necesita una cadena, una red para capturarlo. De ahí la estructura pulsátil de este inconsciente: aparece para desaparecer... y volver a reaparecer. El inconsciente lacaniano late, es como un corazón. O mejor aún: es el latido mismo, es el latido de la cadena significante”* (Aromí, 2010, p. 3).

Pese a que el significante sustituto no puede comunicar nada *per se*, como si se tratase de una unidad-total (como sí ocurre con el signo saussureano), su funcionalidad es de vital importancia para el establecimiento de la situación analítica, dado que, a causa de su irrupción como enigma y, por ende, como mensaje que se dirige al Otro en busca de sentido,

se presta para articularse con otro(s) significante(s) y, tras ello, poner a funcionar una cadena. De ahí que *“el inconsciente es la manera en que los significantes se encadenan. No es la profundidad de su significación, sino el modo en que se articulan”* (Miller, 2018a, p. 213).

Es en ese momento donde el analizante estará en condiciones de fabricar significados distintos, esto es, (re)leer y (re)escribir su historia de otra manera, la Orientación Lacaniana supo calificarlo bajo el término «Un effort de poésie»

En los primeros tiempos de su enseñanza, Lacan pudo designar aquello de lo que se trataba en un análisis con el término “epopeya”, que es una palabra muy emparentada a la poesía. Hacer de una vida, narrándola, una epopeya, en eso consiste a su entender hacer un effort de poésie. [...] Esto es lo que significa el término “epopeya” con el que Lacan designa esa narración de lo que os pasa, contingente, casual, de encuentro, y que el análisis os invita a tejer, a hacer significar más allá del hecho en bruto. En cada sesión de análisis, cada sesión de análisis, da lugar, favorece, invita a este effort de poésie (Miller, 2005b, p. 7).

En este marco contextual nos encontramos con otra referencia en torno al síntoma: *“El síntoma no se interpreta sino en el orden del significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. Es en esta articulación donde reside la verdad del síntoma [y en ese sentido, podemos aseverar que, en la dimensión del inconsciente simbólico-transferencial, el síntoma] representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber”* (Lacan, 2009a, p. 227), cuyos principales paradigmas serán la verdad y el deseo. *“Es la verdad de lo que ese deseo fue en su historia lo que el sujeto grita por medio de su síntoma”* (Lacan, 2009a, p. 485).

Así, en la medida en que se van articulando los significantes, a la misma vez se va produciendo el inconsciente, y allí, en ese instante, es donde se podría elaborar una significación de saber en relación a la verdad del síntoma.

No obstante, una vez llegados a ese punto nos encontramos con una problemática que atañe, sobre todo, a la clínica: ¿A qué nos referimos con la verdad del síntoma? A partir de Freud y Lacan sabemos que se trata de la verdad del deseo inconsciente, empero, no se trata de una verdad absoluta o totalitaria, sino una verdad no-toda, e inclusive, imposible.

Referimos que la verdad del deseo inconsciente es siempre imposible por las siguientes consideraciones:

En su primer seminario, Lacan (2015/1953-1954) nos explica que *“no existe traducción directa posible para un cierto deseo reprimido por el sujeto. Este deseo del sujeto está velado a su modo de discurso, y no puede hacerse reconocer. ¿Por qué? Porque entre los elementos de la represión hay algo que participa de lo inefable. Hay relaciones esenciales que ningún discurso puede expresar suficientemente, sólo puede hacerlo entre-líneas”* (p. 253).

Posteriormente, a la altura del seminario 17, argumentó que *“la verdad de lo que articula es ésta, la relación con ese real, en tanto propiamente imposible”* (Lacan, 1992/1969-1970, p. 183) y, asimismo, exclamó *“rostros, la verdad tiene más de uno. Pero precisamente, lo que podría ser la primera línea de conducta a mantener por parte de los analistas, consiste en ser un poco desconfiado, en no volverse loco de repente por una verdad, por el primer asomo de ella que se encuentre al doblar la esquina”* (Lacan, 1992/1969-1970, p. 186).

Luego, al seguir los planteamientos lacanianos, en su conferencia en Montpellier del año de 1991, el filósofo francés Alain Badiou (2002) comentó que aquello *“que afecta a la verdad con una restricción insuperable es, evidentemente, la castración. La verdad es el velo echado sobre la imposibilidad de decirla toda. Es a la vez lo que sólo se puede decir-a-medias [De ahí que Badiou se cuestione] ¿Qué es entonces para Lacan el amor a la verdad? Hay que ir más a fondo, y sostener que se trata lisa y llanamente del amor a la castración* (p. 188).

Así pues, Badiou (2002) fue llevado a introducir en su pensamiento un cuádruple de disyunción en torno a la verdad que, desde nuestra lectura, desemboca inevitablemente en la inexistencia de la relación sexual

1] La de la trascendencia y la inmanencia: La verdad no es del orden de lo que sobrevuela la donación de la experiencia; procede de ella, o insiste en ella, como figura singular de la inmanencia.

2] La de lo predicable y lo impredicable: No existe rasgo predicativo único que pueda subsumir y totalizar los componentes de una verdad. Por eso una verdad será denominada como cualquiera, o como genérica.

3] La de lo infinito y lo finito: Pensamiento en su ser inacabable, una verdad es una multiplicidad infinita.

4] La de lo nombrable y lo innombrable: La capacidad de una verdad de diseminarse mediante juicios en el saber es acotada por un punto innombrable, cuya nominación no puede forzarse sin desastre. [...] Amar la verdad es no sólo amar la castración, sino también amar las cuatro figuras donde su horror se dilapida: la inmanencia, la genericidad, lo infinito y lo innombrable (p. 189).

Finalmente, Badiou (2002) concluye

pese a que una verdad está en juego en un análisis, no es tanto una verdad del sujeto como una verdad de la situación analítica misma, verdad con la cual, sin ninguna duda, el analizando tendrá en adelante que desenvolverse, pero de la cual es unilateral enunciar que es la suya. El análisis me parece ser una situación en la que se ofrece al analizando la oportunidad dolorosa de llegar al reencuentro de una verdad. De cruzar, en su camino, una verdad. Y es de este cruce de donde sale armado, o desarmado (p. 191).

De modo que el psicoanálisis no alimenta la ilusión imaginaria de una supuesta verdad que se encontraría oculta en las profundidades del psiquismo, cual búsqueda del tesoro al final del arcoíris. Estamos en un lugar más modesto, puesto que, al final, la verdad del síntoma nos remite a la verdad de la castración, es decir, a la verdad de lo real. *“La verdad de lo que articula es ésta, la relación con ese real, en tanto propiamente imposible”* (Lacan, 1992/1969-1970, p. 183). Bajo ese entendido, lo relevante en un análisis no será la verdad como tal, sino la posición del sujeto, en tanto deseante y gozante, frente a la imposibilidad de la verdad inconsciente. Como dice Lacan (2009a) *“es que, a una verdad nueva, no es posible contentarse con darle su lugar, pues de lo que se trata es de tomar nuestro lugar en ella”* (p. 488).

Pero Miller (2011a) nos muestra que hay una trampa en este planteamiento, ya que

las verdades que engendra la experiencia analítica saben que son mortales; están al nivel del *pathema*, de lo que se siente. *Pathema* tiene la misma raíz que patológico, patético, etc.; son verdades patéticas. Y en ese nivel son variables, lo que hizo crear a Lacan el neologismo *varité*, esto es, verdad variable. A veces, esta es la razón por la que se quiere cambiar de analista: cuando uno se cansa de la verdad obtenida, se dirige a algún otro pensando que se va a cambiar de verdad (p. 116).

No se trata, entonces, de acomodar al sujeto a su verdad variable *{varité}* y conformarnos con esa «ficción»⁴⁷ En este tenor, la ficción tiende a convertirse en la zona de confort del analista, puesto que lo ficticio conviene y adormece. Pero Miller, siguiendo a Lacan, nos empuja a ir más allá del inconsciente que culmina en la «verdad mentirosa»⁴⁸.

Si el análisis condujo al *impasse* de la verdad de lo real, la cuestión principal es: ¿Cómo posicionar la situación analítica ante lo real? Consideramos que el escrito freudiano *Análisis terminable e interminable* (1937) encierra esta pregunta.

Definitivamente ya no será por medio de la articulación significativa, porque “*si lo real se define por lo imposible, se sitúa en la etapa donde el registro de una articulación simbólica [articulación significativa] se encuentra definido como imposible de demostrar*” (Lacan, 1992/1969-1970, p. 186). En ese caso, se nos advierte que

uno no se casa con la verdad; con ella no hay contrato, y menos todavía unión libre [...] La verdad es en primer lugar seducción [...] Para no dejarse coger por ella, es preciso ser fuerte [...] que uno tenga todo que aprender de la verdad, es un lugar común que condena a cualquiera a perderse en ella. Que cada uno sepa de ella un trozo, eso bastará, y hará bien en quedarse ahí (Lacan, 1992/1969-1970, p. 200).

⁴⁷ “*El inconsciente, en análisis, tiene estructura de ficción*” (Miller, 2011a, p. 117).

⁴⁸ “*En el fondo, el inconsciente transferencial lleva un nombre lacaniano, que es verdad mentirosa*” (Miller, 2011^a, p. 122).

Ahora bien, para abordar la dimensión de lo real como imposible en la experiencia analítica, Lacan (1992/1969-1970) introdujo la función de la escritura, señalando que la *“función es ese algo que entra en lo real, que nunca había entrado antes y que corresponde, no a descubrir, experimentar, cernir, desprender, deducir, no, sino a escribir”* (p. 203). Esto apertura la siguiente vía de indagación.

López-España (2020) dedica un capítulo entero al desarrollo de lo que él llama «variantes de la clínica en psicoanálisis», que son formas en las que Lacan, a lo largo de su enseñanza, fue organizando la experiencia analítica a partir de la diferenciación de los tres registros R.S.I., en virtud de que

no es lo mismo pensar la clínica psicoanalítica a la luz de los primeros desarrollos de Lacan, que -principalmente se centran en la distinción y oposición entre lo simbólico y lo imaginario o de su enseñanza intermedia en la que Lacan declara, he intenta justificar, la supremacía de lo simbólico respecto a los otros dos registros, que pensar dicha clínica a partir de la primacía del registro de lo real [...] en el que la supremacía de lo simbólico y del significante comienzan a ser cuestionados por Lacan a partir de lo real y la letra como marca de goce” (p. 53).

Siguiendo los planteamientos de López-España (2020), la enseñanza de Lacan se despliega en tres tiempos, cada uno con sus respectivas formulaciones teóricas y directrices metodológicas que delimitan el estatuto de la clínica. Empero, a fines de esta tesis, ubicamos dos abordajes en torno al síntoma:

- a) Lo referente a la conjunción inconsciente-transferencia, donde el síntoma se aborda del lado de la supremacía del registro de lo simbólico y de las virtudes del significante.
- b) Lo referente a la conjunción repetición-pulsión, donde el síntoma se aborda del lado de lo real y de la letra como marca de goce, siguiendo la re-formulación del síntoma a mediados de los años setentas. *“El síntoma no es definible de otro modo que por la manera en que cada uno goza del inconsciente”* (Lacan, S. 22, 18-02-1975). Así pues,

la conjunción repetición-pulsión, como ya se indicó anteriormente, atañe a la dimensión del inconsciente real.

En tanto que opera la escritura, en su última enseñanza predominará la funcionalidad de la letra. Y es que, si bien es cierto que en el campo del lenguaje localizamos una palabra susceptible de leerse como significante; asimismo, del lado de la satisfacción, localizamos una escritura que atañe al orden de la letra.

Con base a lo anterior, podríamos postular que

en el lenguaje no hay sólo la palabra sino también la escritura como aquello que, en el campo del lenguaje, concierne al signo en tanto tiene efectos de sentido gozado y producción de goce. Es por esta razón que no basta con tomar el síntoma como mensaje. En tanto hay goce en el síntoma, hay que tomarlo como una letra. El síntoma no se articula simplemente como la función de la palabra sino con el proceso de una escritura [...] En el síntoma hay, como escritura, goce (Miller, 2006, p. 131).

Entonces, a partir de aquí tendremos que desplazarnos conceptualmente: del síntoma como verdad-mentirosa al síntoma como letra de goce, pues este será el verdadero partenaire-síntoma del ser hablante. Siguiendo a Miller (2008)

El síntoma como verdad es la formación del inconsciente, es el síntoma en tanto se interpreta, en tanto es del orden simbólico, en tanto en efecto perturba y se opone al funcionamiento del saber en lo real. En cuanto al síntoma como goce, en el sentido de "Inhibición, síntoma y angustia", es un medio de la pulsión que traduce la exigencia insaciable de satisfacción de esta, eso que Lacan llamó la voluntad de goce (p. 29).

Esta modalidad del síntoma, como voluntad de goce, se aborda no por la interpretación sino por la función de lo escrito. Teniendo en claro lo antedicho, Miller se dispuso a seguir los postulados del seminario *De un discurso que no fuera del semblante* (1971) respecto a la escritura, donde Lacan es puntual al indicarnos que “*el síntoma, el lapsus, el acto fallido, la psicopatología de la vida cotidiana solo tiene, solo se sostiene, solo*

tiene sentido, si parten de la idea de que lo que tienen para decir está programado, es decir, para ser escrito” (Lacan, 2016/1971, p. 83).

Vale mencionar que, si al inicio de su enseñanza, Lacan pasó de la fijeza de las palabras (lo imaginario) a la movilidad de los significantes (lo simbólico), acá pasará de la movilidad de los significantes a la fijeza de la letra de goce de cada uno -lo real-, implicando una forma de escritura, como lo explicitó Laurent (2020b)

El efecto de escritura se distingue del efecto de sentido en la medida en que la letra viene a dibujar la huella de una ausencia de significación. La letra es el memorial del encuentro del imposible-de-decir al que reenvía el goce contingente que cada sujeto encuentra. Desde el momento en que hay goce no hay vocablo para decirla. Será necesario entonces forzar a la lengua común para que acoja la huella de lo que ha tenido lugar (s/p).

CAPÍTULO 4. EL SÍNTOMA EN EL INCONSCIENTE REAL

“He aquí lo que introduzco en este punto de mi discurso de este año –solo hay cuestión lógica a partir de lo escrito, en la medida en que lo escrito no es justamente el lenguaje”
(Lacan, 2016/1971, p. 60).

4.1. La orientación hacia lo real

Ocuparnos de la escritura de goce que constituye el núcleo del síntoma lleva implícita una proposición clínica orientada hacia lo real, misma que inaugurará el pasaje de los síntomas al *sinthome*.

A este respecto, López-España (2020) describe que

la practica orientada a lo real parece constituir la intención de un psicoanálisis llevado más allá del semblante, propio del lenguaje y del orden simbólico que lo constituye [...] para Lacan significa ejercer una practica que no se reduzca al sentido, sino que, por el contrario, sea capaz de poner en juego, en función y en operación, dentro de la experiencia analítica el fuera de sentido (p. 79).

Por lo tanto, la orientación hacia lo real nos invita a ejercer la práctica del psicoanálisis más allá de los semblantes, es decir, más allá del sentido producido por la articulación de los significantes en el marco del inconsciente simbólico-transferencial. De este modo, Miller emplea en un segundo algoritmo.

$$\frac{\mathbf{R}}{\mathbf{S}}$$

Y nos explica que,

para fijar las ideas, llamo segundo algoritmo de Lacan al que plantea una barra entre lo real y todo lo que puede producir sentido y articularse como significante, entre lo real y todo lo que no es más que semblante. Agrego que, al mismo tiempo, se trata de poner en tela de juicio el inconsciente como sentido, como historia, esto es, como sentido y como saber (Miller, 2004, p. 15).

Conviene abrir un paréntesis para mencionar que el semblante, según lo define Dupont (2023) “*es lo que mantiene unidos el ser y la apariencia, es decir, el cuerpo imaginario y el cuerpo simbólico*” (p. 33). Así, el semblante se produce como efecto de la correlación entre lo simbólico (el *ser* del lenguaje) y lo imaginario (la consistencia mental del cuerpo que, al final, no es más que pura apariencia⁴⁹).

Siendo en el *Prefacio a la edición inglesa del seminario 11 (1976)*, donde Lacan puso en tela de juicio el inconsciente como «sentido» y «saber», apuntalando a la lógica del fuera de sentido, más allá de los semblantes que, hasta ese momento, sostenían la clínica psicoanalítica

Cuando [...] en el espacio de un lapsus, ya no tiene alcance de sentido (o interpretación), solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente. Uno lo sabe, uno mismo. Pero basta con que se le preste atención para salir de él. No hay allí amistad que a ese inconsciente lo soporte (Lacan, 2018/1976, p. 599).

Tras dicho argumento, Lacan nos introdujo a la dimensión real del inconsciente, siendo conceptualizado a la altura del seminario 24 mediante el vocablo *l'une-bévue*, cuya traducción al castellano es “*la una-equivocación*” (Lacan, S.24, 1976-1977). Perspectiva opuesta al inconsciente simbólico-transferencial, en virtud de que Lacan rompió la relación amistosa entre la pareja S1-S2 con la intención de avocarse al asunto de la satisfacción

⁴⁹ “*El amor propio es el principio de la imaginación. El parlêtre adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia - consistencia mental, por supuesto, porque su cuerpo a cada rato levanta campamento [...] el cuerpo no se evapora, y, en este sentido, es consistente [...] esta es la raíz de lo imaginario. Yo lo curo, es decir, lo engordo, luego, lo sudo*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 64).

paradójica del síntoma, donde la interpretación no alcanza y el sentido fracasa. En efecto, por la inercia pulsional.

En esta dimensión del inconsciente, el goce del síntoma se concibe como “*opaco por excluir el sentido*” (Lacan, 2018/1975, p. 595) y, por esa misma razón, se esclarece el argumento respecto a que, la orientación de lo real “*forcluye el sentido*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 119), puesto que se trata de un real sin la ley del lenguaje como articulación significativa. “*El verdadero real implica la ausencia de ley. Lo real no tiene orden*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 135). Este planteamiento resultó clave para Miller: lo real está desordenado.

En consecuencia, hacia el final de su enseñanza, Lacan fue llevado a ubicar el goce irreductible del síntoma no como algo propio del lenguaje sino de la *lalengua*. Como expone Fuentes (2016)

En el Seminario XX, Aún, Lacan introduce sus tesis sobre lalengua, escrita en una sola palabra. Lalengua es concebida por Lacan como un hecho primario, real, anterior al lenguaje. Mientras que el lenguaje está estructurado por la sintaxis y por la gramática, lalengua, en cambio, carece de estructura porque está hecha de Unos solos que son sonidos fuera de sentido, pero en coalescencia con el goce (p. 137).

4.2. Lalengua

El 4 de noviembre de 1971, Lacan dictaba un seminario a los residentes de psiquiatría en el hospital de Sainte-Anne. En ese lugar fue donde introdujo, por primera vez, el neologismo *lalengua* {*lalangue*} a partir de un lapsus y un chiste propios, y un malentendido que tuvo con un asistente de su seminario. Lo interesante es que la tríada *lapsus-chiste-malentendido* constituye el fundamento del neologismo.

Comencemos por el lapsus

Diez años antes habían hecho otro hallazgo que tampoco estaba nada mal respecto a lo que bien debo llamar mi discurso. Lo había comenzado diciendo que el inconsciente está

estructurado como un lenguaje. Encontraron una cosa formidable; a los dos tipos [refiriéndose a Laplanche y Pontalis] que mejor habrían podido trabajar en esta línea, hilar este hilo, les encomendaron una flor de trabajo, un diccionario de filosofía [el autor del clásico diccionario de filosofía se llama André Lalande]. ¿Qué dije? Diccionario de psicoanálisis (Lacan, 2012/1971, p. 22)

El francés se percató del lapsus: en lugar de decir “diccionario de psicoanálisis” dijo “diccionario de filosofía”, y lo redobla con un chiste “*Vean el lapsus. En fin, esto bien vale el Lalande*” (Lacan, 2012/1971, p. 22). En alusión al apellido del autor del diccionario de filosofía.

Después, surge el malentendido

Alguien pregunta: ¿*Lalangue* [lalengua]?

No, no es gue, es de. Lalengua, tal como lo escribo ahora, en una sola palabra, es otra cosa [...] lalengua no tiene nada que ver con el diccionario, cualquiera que sea. El diccionario tiene que ver con la dicción, es decir, por ejemplo, con la poesía y con la retórica. No es poca cosa, ¿eh? Eso va desde la invención hasta la persuasión. Es muy importante, salvo que no es este aspecto justamente el que tiene que ver con el inconsciente (Lacan, 2012/1971, p. 22-23).

Sin lugar a dudas, *lalengua* escapa de cualquier diccionario, ya que los diccionarios no están hechos para contener equívocos, fallos y deslices, antes bien, pretenden corregirlos comunicando de manera clara y puntual los conceptos, o sea encausando el código de la lengua a su respectiva significación. Pero, además, en el ámbito academicista, los diccionarios se fundamentan en el supuesto de que el lenguaje sirve para la comunicación eficaz. Nada más alejado del psicoanálisis, ya que éste se funda precisamente allí donde surgen lapsus, chistes y malentendidos; y, en caso de que no surjan, los produce.

Cabe puntualizar que el concepto de *lalengua* es, en cierta medida, análogo al *laleo* de los infans, ya que refiere a sonidos fuera de sentido, pero unidos a la sustancia gozante. Hablamos de los equívocos de *lalengua* materna que, al inscribirse en el cuerpo, lo impregnan de un goce enigmático y solipsista, puesto que no funciona para el lazo.

Un año después, en el seminario 20, Lacan establece las características principales de *lalengua*, señalando que ésta

sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de *lalengua*, esta *lalengua* que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien, *lalengua* llamada, y no en balde, materna. Si la comunicación se aproxima a lo que efectivamente se ejerce en el goce de *lalengua*, es porque implica la réplica, dicho de otra manera, el diálogo. Pero, ¿*lalengua* sirve primero para el diálogo? Como lo articulé en otros tiempos, nada es menos seguro (Lacan, 2019/1972-1973, p. 166).

Es importante extraer algunos planteamientos: en primer lugar, nos indica que *lalengua* sirve para otras cosas muy diferentes a la comunicación (hay, entonces, una diferenciación entre lenguaje y *lalengua*); en segundo lugar, nos indica que el inconsciente está hecho de *lalengua*, sin embargo habría que precisar un detalle, Lacan no se refiere al inconsciente estructurado como un lenguaje, sino al *l'une-bévue*, al inconsciente real; en tercer lugar, nos indica que *lalengua* es asunto de cada quien, o sea que inaugura la singularidad de cada uno, su lengua materna, la integral de los equívocos que envuelven su contexto socio-histórico-familiar; y, finalmente, en cuarto lugar, habla del goce de *lalengua*, esto significa que la *lalengua* involucra una modalidad de satisfacción muy particular que se decantará hacia el fin de análisis.

Pero eso no es todo, acto seguido, Lacan (2019/1972-1973) afirma “*si dije que el lenguaje es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es de seguro porque el lenguaje, en primer lugar, no existe*” (p. 167). Nótese que el francés está aludiendo a dos tiempos lógicos: uno donde el inconsciente está estructurado como un lenguaje (correspondiente al inconsciente simbólico-transferencial); y otro anterior, donde el lenguaje todavía no existe. La frase “el lenguaje, en primer lugar, no existe” significa que, en un primer tiempo está *lalengua*, y después, en un segundo tiempo, se asienta el lenguaje junto a sus leyes y estructura. De ahí se infiere que el lenguaje es “*un recorte tomado de la lengua*” (Miller, 2012, p. 27).

Para Lacan (2019/1972-1973), lo primario es el goce de *lalengua*, entendido como la sustancia del cuerpo viviente. Retomando sus palabras “¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza” (p. 32).

En esta misma dirección, sostiene que el goce de *lalengua* produce efectos enigmáticos en el cuerpo, “*lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 168), a tales efectos los llamó “*acontecimientos del cuerpo*” (Lacan, 2018/1975, p. 595). Empero, desde la intelección de la Orientación Lacaniana, no nos referimos al cuerpo simbólico o imaginario (cuya conjunción fabrica el semblante, como nos explica Dupont) sino al «cuerpo viviente»

El cuerpo viviente, ¿qué quiere decir? Quiere decir que no se trata solamente del cuerpo imaginario, del cuerpo bajo la forma de su forma. No se trata del cuerpo imagen, de ese que conocemos, al cual nos referimos porque es operatorio en el estadio del espejo, ese cuerpo especular que duplica al organismo. No se trata tampoco del cuerpo simbólico, el que repetidas veces trae bajo la pluma de Lacan la metáfora del blasón. Los blasones son un código. Las partes del cuerpo ciertamente pueden estar representadas allí, junto con otros elementos naturales, pero tienen valor de significantes. Son significantes imaginarios, significantes cuya materia está tomada de la imagen. Cuando decimos “el cuerpo viviente” nos alejamos de este cuerpo simbolizado como así también del cuerpo imagen. Ni imaginario ni simbólico sino viviente, éste es el cuerpo que está afectado de goce (Miller, 2002, Pp. 24-25).

Así pues, sostenemos que el goce originario es engendrado por *lalengua*, y que ese goce es el que impacta al «cuerpo viviente» y lo afecta. Ahora bien, tales afecciones van más allá de todo lo que el ser hablante será capaz de enunciar, puesto que los elementos que lo configuran son un “*enjambre de significantes*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 172) que no hacen cadena, sino que dan cuenta de una multiplicidad de diferencias sin un orden que no forman una totalidad, en virtud de que están separados de cualquier valor de significación.

Inconsciente simbólico-transferencial	Inconsciente real (<i>l'une-bévue</i>)
S1 – S2	$ \begin{array}{ccc} & S_1 & \\ S_1 & & S_1 \\ & S_1 & \\ S_1 & & S_1 \end{array} $
Significantes articulados, constituyendo el saber del inconsciente estructurado como un lenguaje	Los Unos solos de <i>lalengua</i> , constituyendo el saber del inconsciente real

El enjambre de significantes de *lalengua* dejan una huella imborrable, a saber, una escritura de goce en el cuerpo viviente que, a estas alturas, es concebido como una letra. Vale señalar que acá la letra adquiere otra conceptualización distinta, y para dar cuenta de ella, Lacan se sirve del neologismo francés *lituraterre*, que toma el equívoco joyceano entre *a letter* (letra) y *a litter* (basura), para dar cuenta que la letra es el “residuo” o “desecho”. Podríamos decir, es lo que resta del síntoma cuando se le ha quitado su envoltura formal. La letra viene a señalar el lugar del goce irreductible al sentido (como efecto de la articulación signifiante).

Así pues, el saber del inconsciente real no será más que el saber sobre la letra de goce de cada quien. Además, vale subrayar que, si bien está implicado el signifiante, en este momento de su enseñanza Lacan (2019/1972-1973) lo sitúa a nivel del goce. “*Diré que el signifiante se sitúa a nivel de la sustancia gozante. [...] El signifiante es la causa del goce [...] es la causa material del goce*” (p. 33). Y más adelante, explicita “*pienso que recordarán el rumor que logré inducir la última vez designando a este signifiante S1 como el signifiante del goce, aún el más idiota, en ambos sentidos del término, goce del idiota, que ciertamente tiene aquí su función de referencia, goce también singularísimo*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 114).

Con base a los Unos-solos de *lalengua*, Godoy (2016) puntualiza

Un enjambre de S1. Por el contrario, en *lalengua* no hay articulación ni disyunción, ya que está compuesta por S1 solos. Lacan se sirve de la homofonía entre S1 (Ese un y Essaim, “enjambre”) para definir que se trata de un enjambre de unos, de S1. Un enjambre es, por ejemplo, un agrupamiento de numerosos insectos de una misma especie pero que no comporta una relación entre sí. Tienen un comportamiento “flocado” (del inglés flock, “rebaño”), término que designa un agrupamiento temporario de animales gregarios. A diferencia de ello, cuando tiende a ser permanente y establece vínculos sociales entre sus integrantes, pasa a considerarse una “sociedad animal”, pues tienen entre ellos acciones organizadas y útiles para todos los miembros de ésta. En consecuencia, en un enjambre no hay sociedad. En *lalengua*, por lo tanto, tampoco. Sus elementos no constituyen un conjunto, no hacen un todo (p. 307).

Por otra parte, si el enjambre de significantes de *lalengua* no se articulan en una cadena, como consecuencia no se producirá un sujeto. Debido a ello, Lacan le agrega su propio sujeto a la dimensión del inconsciente real, designándolo *parlêtre*.

Hay una equivalencia entre inconsciente y pulsión, por todo lo cual estos dos términos tienen un origen común que es el efecto de la palabra en el cuerpo, los afectos somáticos de la lengua, de *lalengua*. El inconsciente del que se trata desde entonces no es un inconsciente de pura lógica sino, si se puede decir así, un inconsciente de puro goce. Para designar este nuevo inconsciente, Lacan ha forjado una nueva palabra, un neologismo que se empieza a repetir, el *parlêtre*, bien distinto del inconsciente freudiano que es de orden ontológico y ético, como hemos visto. Por el contrario el *parlêtre* es una entidad óptica, porque necesariamente tiene un cuerpo, ya que no hay goce sin cuerpo. El concepto de *parlêtre* es lo que propongo- se sustenta en la equivalencia originaria inconsciente-pulsión (Miller, 2016a, p. 15).

Así, por ejemplo, Miller nos dirá en la Presentación del tema del X Congreso de la AMP que el *parlêtre* tiene un cuerpo que habla en términos de pulsiones, ya que, a diferencia del sujeto, el *parlêtre* incorpora el goce de *lalengua*. Entonces no nos referimos a un ser que habla, sino a un cuerpo hablante ligado a lo real. “*Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 158).

De este modo, el lenguaje se cimentará como una función de saber sobre *lalengua*. “*El lenguaje es lo que se procura saber respecto de la función de lalengua*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 167). Acto seguido, Lacan (2019/1972-1973) establece la relación entre *lalengua*, el inconsciente y el lenguaje, sosteniendo que “*el lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un savoir-faire con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede dárse cuenta en nombre del lenguaje*” (p. 167).

Por un lado, el lenguaje es una elucubración de saber sobre *lalengua*; mientras que, por otro lado, el inconsciente es un *saber-hacer* con esa elucubración, un *saber-hacer* con *lalengua*. Así nace el inconsciente estructurado como un lenguaje, cuyo *saber-hacer* es un montaje de significantes articulados que envuelven al goce primario, singularísimo, opaco y fuera de sentido de *lalengua*. Nótese que es, básicamente, lo mismo que ya nos había mostrado en el seminario 7 respecto a la Cosa del goce, la diferencia es que aquí llama «aparato del goce» al montaje de significantes que, en el seminario referido, envolvían al goce. “*Avanzo un poco más, hasta el punto que ahora es posible alcanzar, al decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje [...] ese lenguaje se esclarece sin duda por postularse como aparato del goce*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 70). Más adelante, alude directamente a la “*estructura del aparato del goce*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 73).

Habrà, entonces, una introducción de goce en el cuerpo y, posteriormente, los demás goces serán distintos modos de distribución del goce inaugural mediante el «aparato del goce». Esto le permite a Lacan sostener que el síntoma, aquí referido en singular, o sea el síntoma primario, inaugural, se debe al encuentro entre el goce de *lalengua* y el cuerpo viviente. Así afirma “*dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo*” (Lacan, 2018/1975, p. 595).

Siguiendo estas intelecciones, el *parlêtre* se constituye a partir de un traumatismo universal, provocado por el choque contingente entre *lalengua* y el cuerpo viviente, inaugurando la dimensión de lo real. “*El verdadero núcleo traumático no es la seducción, ni la amenaza de la castración, ni la observación del coito, no es la transformación del estatuto de todo eso en fantasma, no es Edipo y castración. El verdadero núcleo traumático es la relación con la lengua*” (Miller, 2018a, p. 506). Así, las consecuencias del traumatismo de

lalengua operarán en dos vertientes: la primera respecto al goce del cuerpo viviente y la segunda agujereando el lenguaje. Aquí localizamos el agujero-trauma de la inexistencia de la relación sexual, puesto que, en efecto, “*todos inventamos un truco para llenar el agujero (trou) en lo real. Allí donde no hay relación sexual, eso produce "troumatismo" (troumatsme) uno inventa*” (Lacan, S.21, 19-02-1974).

Referente al *troumatismo*, Miller (2013) se pregunta

¿Qué significa que haya traumatismo? [y responde a continuación] Significa que la desarmonía es originaria, que el sonido de *lalengua* jamás es armónico, que no sintoniza con nadie. Significa que la desarmonía no puede ser remediada [pansée], que no puede ser reparada, que no puede ser curada. *Lalengua* hace del ser que la habita y que la hablará un enfermo, un discapacitado. Lo único que puede hacer con *lalengua* es convertirla en una obra. Ese sería entonces el ejemplo de Joyce: del traumatismo de *lalengua* y de las consecuencias padecidas, hacer una obra (p. 47).

Cabe destacar que, en la correspondencia del 3 de enero de 1899, Freud le relata a Wilhelm Fliess lo que, a partir de Lacan, podríamos leer como algunos esbozos de lo que correspondería al *troumatismo* de la *lalengua*

En primer lugar, se ha abierto paso una piecita de autoanálisis y me confirma que las fantasías son productos de épocas posteriores que se re proyectan desde el presente de entonces hasta la niñez temprana, y también se ha ofrecido el camino por el cual ello acontece, de nuevo una coligazón de palabra. A la pregunta ¿qué sucedió en la niñez temprana?, la respuesta es: Nada, pero estuvo presente un germen de moción sexual [...] Después, he aprehendido un nuevo elemento psíquico que concibo como universalmente significativo y como un grado previo del síntoma (todavía anterior a la fantasía) (Freud, 1994, p. 370).

Lacan avanzará en indicarnos que, respecto al síntoma, el descifrado nunca alcanzará dado que quedará un residuo imborrable (ese “germen de moción sexual” que descubrió Freud), un irreductible absolutamente singular que le proporciona al *parlêtre* una

organización de goce, esto es, una medida de satisfacción pulsional que permea en el cuerpo, como acertadamente lo precisó Laurent (2020a), el *réson*⁵⁰ del goce, a saber,

la razón que se hace escuchar es la de la pulsión o la del goce que resuena en el texto inconsciente que traduce. La poética del inconsciente es esta transformación pulsional a través de los juegos puestos de manifiesto por la interpretación. Descifra los usos retóricos del inconsciente y los giros que emplea para que el goce se torne presentable. De un modo paradójico, este recurso retórico y simbólico permite hacer escuchar la particularidad del real pulsional en juego. Esta paradoja es aparente. Mientras que la “poesía por definición es intraducible”, el uso que el inconsciente hace de los recursos de la poesía torna legible la traducción de un goce, que escapa al decir. Es a través de la serie de formaciones del inconsciente que se hace oír el réson del goce (p. 30).

Dicho de otro modo, en calidad de restos sintomáticos mudos, quedan las marcas de *lalengua* que resuenan en el cuerpo, fragmentos de real, como expresó Lacan. Pues bien, a la *consistencia* de tales marcas, Miller (2013) las llama *sinthome*, retomando sus palabras

Lacan subraya que *lalengua* es para cada uno algo recibido y no aprendido. Es una pasión, se la sufre. Hay un encuentro entre *lalengua* y el cuerpo, y de ese encuentro nacen marcas que son marcas sobre el cuerpo. Lo que Lacan denomina *sinthome* es la consistencia de esas marcas, y por eso él reduce el *sinthome* a ser un acontecimiento de cuerpo. Algo ocurrió al cuerpo debido a *lalengua* (p. 75).

4.3. El uso lógico del *sinthome*

En virtud de lo anterior, la Orientación Lacaniana no tiene como propósito erradicar las marcas de *lalengua*, sino darles un uso⁵¹ diferente. Como ya se mencionó, Lacan encontró

⁵⁰ Según la ortografía poética del ensayista francés Francis Ponge, que Lacan toma para su uso, el vocablo *réson* conjunta dos términos “razón” {*raison*} y “resonar” {*résonner*}.

⁵¹ “Es justamente allí donde se nota la necesidad de la promoción del término “uso” en la enseñanza de Lacan, término que, desde este entonces, ampliamos hacia otros términos del sistema lacaniano. Se habla de uso, del uso del *sinthome*, justamente porque no se trata de hacer desaparecer el *sinthome*, menos aún de hacerlo

una utilidad ahí donde Freud se topó con una imposibilidad. En ese entendido, el fin de análisis se produce cuando el analizante consigue aislar su letra de goce del inconsciente real y, por vía del *sinthome*, inventa (como práctica de *bricolaje*, dice Miller) un modo de arreglárselas con eso. Por consiguiente “*conocer su síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo [...] Saber hacer allí con su síntoma, ése es el fin del análisis*” (Lacan, S.24, 16-11-1976).

Entonces el *sinthome* no busca interpretación alguna, más bien apuesta a la invención de un *saber-hacer-allí-con* más pragmático que teórico, a fin de que el *parlêtre* pueda darle un uso propio y servirse de su modo de gozar. De modo que “*es con la nueva perspectiva de estos fundamentos que podemos aceptar una nueva definición del síntoma, no a partir del Otro, como mensaje dirigido al Otro y que se trata de interpretar, sino del síntoma como un modo de gozar del inconsciente*” (Miller, 2006, p. 132).

La lectura que Miller (2013) extrae de la enseñanza de Lacan es que el *sinthome* nos remite a una funcionalidad lógica. “*El síntoma, en el primer sentido de Lacan, se cura, pero el sinthome no: la cuestión es qué función encontrarle. Aquí Lacan introduce esta noción de función -que no pertenece a la literatura sino a la lógica- que debe aplicarse al sinthome*” (p. 21).

Ciertamente hay *sinthomes* que no pasan por el análisis, es decir, hay soluciones de muchos tipos. Por ejemplo, Joyce inventó una solución particular mediante su escritura. No obstante, Miller (2013) se apega al señalamiento de su maestro en torno a que el *sinthome*, efectuado en el marco de la experiencia de análisis, adquiere un uso lógico⁵² que se opone al desciframiento. En la misma página nos indica que

el desciframiento remite a la noción de verdad del síntoma, mientras que cabe decir que el uso lógico llevaría a lo real del *sinthome*. [...] Lacan conduce a una depreciación de la verdad, a la idea de que apuntar a la verdad del síntoma es alimentarlo [...] El síntoma es

desaparecer interpretándolo [...], el término "uso" apunta a algo distinto a la interpretación, a un modo operatorio distinto al de la interpretación” (Miller, 2014b, p. 141).

⁵² En el seminario sobre *El sinthome*, Lacan nos explica que “*la buena manera es la que, habiendo reconocido la naturaleza del sinthome, no se priva de usarlo lógicamente, es decir, de usarlo hasta alcanzar su real, al cabo de lo cual él apaga su sed*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 15). Así, **el uso lógico del *sinthome* es aquel que le permite al *parlêtre* alcanzar su real.**

como una entidad voraz que bebe la verdad, si me permiten, una entidad voraz que bebe el vino de la verdad, de la significación. Lo mismo ocurre con la interpretación. En efecto, si esta apunta a enunciar una verdad, pues bien, alimenta el síntoma. (p. 21).

Referente al asunto de la verdad, tal y como lo vimos en el capítulo anterior, estaba articulada a la noción del síntoma. Así Miller (2013) sostiene que *“el síntoma es, si me permiten, el nombre clínico de la verdad”* (p. 29).

Síntoma

Verdad

Posteriormente, ocurrió un cambio epistémico en la enseñanza de Lacan, a lo que Miller (2013) nos explica que *“Lacan termina por cambiar el nombre que designa el síntoma, precisamente cuando separa síntoma y verdad y, en esa separación, hace lugar al goce [...] escribo la sustitución de la verdad por el goce”* (Pp. 29-30).

Goce

Verdad

Y en este punto es donde Miller (2013) sitúa su tesis: *“Puedo incluso estirar esta pequeña serie y decir que la sustitución de la verdad por el goce refleja lo que surge y se impone al final del seminario Aún, a saber, la sustitución del lenguaje por lalengua”* (p. 30).

Lalengua

Lenguaje

Acto seguido nos comenta que tras el lenguaje y el ordenamiento lingüístico y filosófico que constituye una estructura de lenguaje, está lalengua, que es otra cosa y que no funciona; en todo caso, que no funciona como el lenguaje [...] Pero lo que lalengua deja entrever sirve a algo muy distinto de lo que

llamamos comunicación, a algo muy distinto de lo que puede tomar forma de diálogo. Lalengua es el concepto que quiere decir que el significante [el enjambre de S1 de lalengua] sirve para el goce y que el lenguaje no es más que una elucubración sobre ese uso primario, una elucubración que nos hace creer que su uso primero es servir para la comunicación (Miller, 2013, p. 30).

Es así que, guiado por Lacan y Joyce, Miller (2013) traza una orientación sobre el *sinthome*, y lo hace mediante el goce de *lalengua*

[*afirmando que*] lo único que podemos pescar en el texto de Joyce, al menos en *Finnegans Wake*, es el goce, un goce por el cual -debemos suponer- Joyce estuvo animado para escribir *Finnegans Wake* [...] Decir que el goce es lo único que podemos pescar en *Finnegans Wake* significa que lo que está en juego es goce y no comunicación, no una verdad descifrada. James Joyce es el intercesor que conduce a que el significante es ante todo causa de goce. De esto se deduce que el síntoma como tal -es decir, desnudo-, reducido antes que, interpretado, no es verdad, sino goce. Y entonces tenemos [...] la reducción en vez de la interpretación. Si hay interpretación, es para que sirva a la reducción del síntoma (Pp. 31-32).

Reducción Interpretación

Por eso nos referimos al uso lógico del *sinthome*, ya que, según Miller (2013), “*lo que se percibe entre líneas en el seminario El sinthome, así como en los últimos seminarios de Lacan, es que en el análisis se trata menos de descifrar el síntoma que de hacer uso de él. Uso es aquí un término clave, si sabemos oponerlo a desciframiento*” (p. 32).

Ahora bien, antes de avanzar en nuestro recorrido, es importante desarrollar, brevemente, para qué sirvió el *sinthome* en la enseñanza de Lacan.

Comencemos precisando algunos puntos rectores: En primer lugar, al momento de introducir el nudo borromeo, los tres registros que, hasta ese entonces configuraban la espina dorsal de su enseñanza (al menos desde 1953): Real, Simbólico e Imaginario (R.S.I),

quedaron anudados, entrelazados. “En cuanto a mi nudo, llamado borromeo [...] lo que él anuda, como yo lo enuncio, es propiamente lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real, esto no se debe sino a que el nudo comanda, lo cual enuncio por el sólo hecho de que los anudo en el nudo borromeo y que cada uno de los tres no se produce sino con una consistencia que es la misma para los tres” (Lacan, S. 21, 8-01-1973). El anudamiento consistente de los tres registros adquirió un papel crucial en su última enseñanza, hasta llegar al punto de afirmar “mi querida estructura, mi estructura de pacotilla, muestra ser nudo borromeo” (Lacan, S. 21, 19-02-1974). Así, para Lacan, la estructura (con todo su peso teórico-conceptual y metodológico) quedó condensada en el nudo, estructura que después pasará a concebirse como cuaternaria.

En segundo lugar, el nudo borromeo comprende un entrecruzamiento de tres redondeles de cuerda, constituyendo efectivamente un nudo o, siendo más específicos, una cadena borromea, donde R.S.I. son equivalentes y se sostienen entre sí, por lo tanto, nos advierte en el seminario 20 que “basta con cortar uno de los nudos para que todos los demás queden libres” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 151).

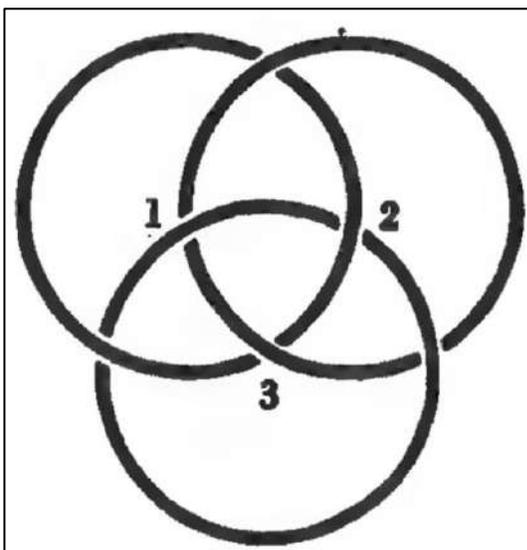


Figura 6. El nudo borromeo (1973)

En tercer lugar, lo que hace posible un anudamiento eficaz de la triada R.S.I. a manera de broche, designa la función del Nombre-del-Padre como el correlato de la realidad psíquica freudiana, que no es más que el complejo de Edipo. En palabras de Lacan

Es lo que puede anudar por un cuarto término lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, en tanto que Simbólico, Imaginario y Real son dejados independientes, están a la deriva en Freud, es en tanto que eso que le fue necesaria una realidad psíquica que anude estas tres consistencias [...] Lo que él llama la realidad psíquica tiene perfectamente un nombre, es lo que se llama complejo de Edipo. Sin el complejo de Edipo, nada se sostiene de la idea que él tiene de la manera en que se sostiene de la cuerda de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real (Lacan, S. 22, 14-01-1975).

Y Lacan prosigue que,

en Freud, hay elisión de mi reducción a lo Imaginario, a lo Simbólico y a lo Real como anudados los 3, y que lo que Freud instaure con su nombre del padre idéntico a la realidad psíquica a lo que él llama la realidad psíquica, especialmente a la realidad religiosa —pues es exactamente lo mismo— que es así, por esta función, por esta función de sueño que Freud instaure el lazo de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real (Lacan, S. 22, 11-02-1975).

La cuestión central es: ¿En qué parte del nudo podemos localizar la función del Nombre-del-Padre? Hacia el año de 1975, Lacan lo añade como un cuarto lazo, al que denomina *sinthome*. A este respecto, Schejtman (2015) menciona que era necesario otorgarle un lugar topológico en la triada R.S.I, dado que “la cadena borromea de tres anillos homogeneiza los registros, sólo el cuarto anillo permite distinguirlos” (p. 83).

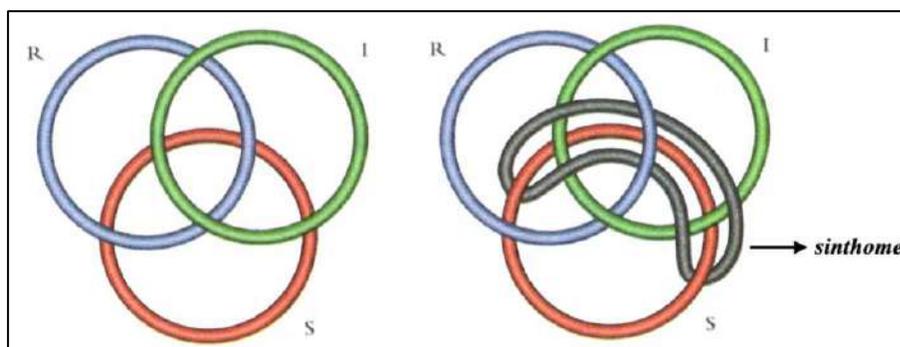


Figura 7. Anudamiento de R.S.I. por el *sinthome* (1975)

Tras la introducción del *sinthome*, el francés nos ratifica que “*este cuarto elemento sin el cual nada es posible en el nudo de lo simbólico, lo imaginario y lo real [...] atañe al Nombre del Padre [...] hoy lo recubro con lo que conviene llamar el sinthome*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 165). Vale puntualizar que, en varias ocasiones, Freud recurrió al complejo de Edipo en vías de precisar el sostenimiento de la realidad psíquica del individuo. Sin embargo, el francés le otorgará principal importancia a la nominación paterna como el cuarto lazo que viene anudar el nudo borromeo de tres. “*Hay que suponer un cuarto, que en esta oportunidad es el sinthome. Digo que hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo [...] en suma, el padre es un síntoma, o un sinthome, como ustedes quieran*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 20).

Y luego añade que “*el complejo de Edipo es como tal un síntoma. Todo se sostiene en la medida en que el Nombre del Padre es también el Padre del Nombre, lo que vuelve igualmente necesario el síntoma*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 23). Nótese que, en primera instancia, el *sinthome* equivale a la función nominativa que efectúa el Padre. “*Yo reduzco el nombre del padre a su función radical, que es dar un nombre a las cosas, con todas las consecuencias que eso comporta, porque eso no deja de tener consecuencias y particularmente hasta en el gozar, lo que les he indicado hace un momento*” (Lacan, S. 22, 11-03-1975).

Ahora bien, Joyce nos enseña verdaderamente lo que es un *sinthome*, puesto que él, según Lacan, tenía dos *sinthomas* principales: padecía de palabras impuestas y de acontecimientos del cuerpo. El primero tomó lugar en el pensamiento de Lacan días previos a su seminario, mediante un caso presentado en las conocidas “presentaciones de enfermos”: el paciente dice estar afectado por el fenómeno de las palabras impuestas, experimentando una especie de telepatía, “*telépata emisor*” –así lo nombra el paciente. Se trata del mismo fenómeno elemental que presentaba la hija de Joyce, Lucía, quien sufría de esquizofrenia. En su delirio, argumentaba que era telépata, y Joyce no dudaba al respecto, por el contrario, es esa defensa reiteradamente sostenida⁵³, lo que indica que a él mismo se le imponía algo respecto de las palabras.

⁵³ “[Joyce] plantea que ella [su hija, Lucía] es mucho más inteligente que todo el mundo, que ella le informa - milagrosamente es la palabra sobreentendida - todo lo que le ocurre a cierto número de gente, que para ella

Resulta difícil no ver en el esfuerzo que hace desde sus primeros ensayos críticos, inmediatamente después en Retrato del artista, más tarde en Ulysses, para terminar en Finnegans Wake, en el progreso de alguna manera continuo que constituyó su arte, que cada vez se le impone más cierta relación con la palabra –a saber, destrozarse, descomponer esa palabra que va a ser escrita–, hasta tal punto que termina disolviendo el lenguaje mismo, como observó muy bien Philippe Sollers, y como les dije al comienzo del año. Él termina imponiendo al lenguaje mismo una especie de quiebre, de descomposición, que hace que ya no haya identidad fonatoria (Lacan, 2014/1975-1976, p. 94).

No sabremos, concluye Lacan, “*si se trata de liberarse del parásito palabrero del que hablaba hace poco o, por el contrario, de dejarse invadir por las propiedades de orden esencialmente fonémico de la palabra, por la polifonía de la palabra*” (p. 94).

En cuanto a los acontecimientos del cuerpo, el francés identifica que Joyce “*metaforiza la relación con su cuerpo. Él constata que todo el asunto se suelta como una cáscara, dice*” (p. 146), asimismo, nos remite a una vivencia de Joyce -descrita en su novela semiautobiográfica *Retrato del artista adolescente-*, donde había sido golpeado a bastonazos por sus compañeros, mientras que su cuerpo, dice Joyce, pedía irse, desprenderse como una cáscara. “*Resulta curioso que haya gente que no experimente afecto por la violencia sufrida corporalmente [...] Pero la forma, en Joyce, del abandonar, del dejar caer la relación con el propio cuerpo resulta completamente sospechosa para un analista, porque la idea de sí mismo como cuerpo tiene un peso. Es precisamente lo que se llama el ego*” (p. 147).

En este caso, a nivel del registro imaginario, no está el ego que, se supone, sostendría la imagen de su cuerpo brindándole consistencia mental. ¿Qué significa esto? Que Joyce no presenta un anudamiento borromeo eficaz, antes bien, evidencia una falla, un “*lapsus del nudo*” (p. 96), dado que carecía de la nominación paterna que pudiese anudar los tres registros. Sin embargo, Lacan puntualiza algo fundamental, puesto que “*en el momento de su rebelión –porque es un hecho que logra liberarse de sus compañeros–, este ego no*

esas personas no tienen secretos. ¿No hay en esto algo sorprendente? No se trata en absoluto de que yo piense que Lucia fue efectivamente una telépata [...]. Pero veo en el hecho de que Joyce le confiera esta virtud a partir de algunos signos, algunas declaraciones que él entendía de cierta manera, que para defender, si puede decirse así, a su hija él le atribuye algo que está en la prolongación de lo que por el momento llamaré su propio síntoma” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 94).

funciona, no de inmediato, sino que funciona justo después, cuando Joyce testimonia no experimentar ningún reconocimiento, si puedo decirlo así, hacia nadie por la paliza que recibió” (p. 149). En palabras del escritor: “A menudo había sentido un breve acceso de cólera, pero nunca había sido capaz de conservar su resentimiento largo rato, sino que había sentido que se iba desvaneciendo en seguida como una cáscara o una piel que se desprendiera con toda suavidad de su propio cuerpo” (Joyce, 1995, p. 133).

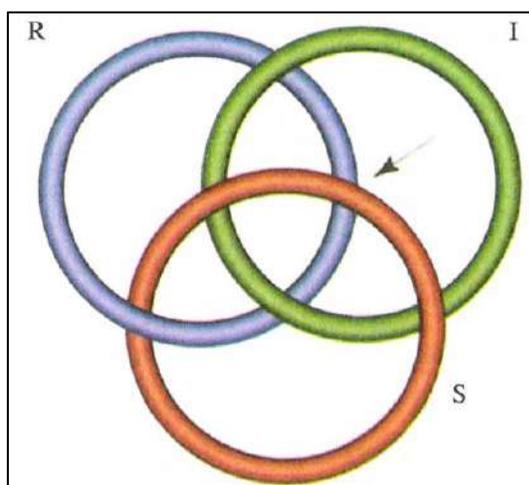


Figura 8. El nudo mal hecho (1975)

Acá la flecha nos indica dónde se ubica el lapsus del nudo: hay, pues, un error en los registros real y simbólico, cuya consecuencia es que quedan ligados de manera no borromea, es decir, que uno pasa por el agujero del otro. Pero, además, el lapsus pone en evidencia que el registro de lo imaginario queda suelto. Así, los dos *sinthomas* de Joyce tienen una localización específica en la estructura: por un lado, las palabras impuestas entre lo real y lo simbólico; por el otro, los acontecimientos del cuerpo en lo imaginario que se libera “como una cáscara”.

Ahora bien, lo que Joyce le muestra a Lacan es que, con su obra escrita, fue capaz de inventarse un *sinthome* que reparó el lapsus del nudo. En efecto, fabricó un artificio de escritura que funciona como un *ego*, posibilitando remediar el error del nudo y, a la misma vez, sosteniendo la estructura: “*Esto es exactamente lo que pasa, y donde represento el ego como corrector de la relación faltante, es decir, lo que en el caso de Joyce no anuda de*

manera borromea lo imaginario con lo que encadena lo real y el inconsciente. Por este artificio de escritura, se restituye, diré yo, el nudo borromeo” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 149).

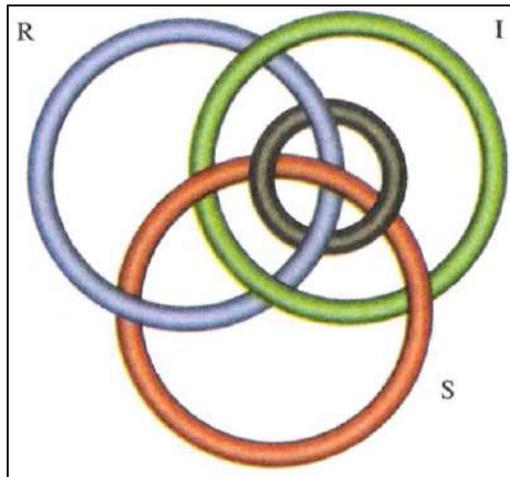


Figura 9. El ego corrector (1975)

Lacan se cuestiona sobre su última obra, *Finnegans Wake*, puesto que Joyce confiaba en ella para hacer lo que él denomina su *escabel*. “*Habría que seguir esta problemática de la obra capital y última, de la obra a la que en suma Joyce reservó la función de ser su escabel*” (p. 163). Conviene precisar que, en su connotación francesa, el vocablo *escabeau* no es únicamente un pedestal, pues también alude (no sin cierto grado de ironía) a lo bello que supone la obra artística. Al respecto, nos dice Miller (2013) que

Escabel es el concepto inédito que Lacan introduce a partir de James Joyce. Sin duda, es una burla concerniente a lo bello. Es una versión sardónica, podría decir, de la estética. El escabel es aquello con lo que Joyce cuenta para hacer lo que servirá para sobrevivirlo, es decir, para ir más allá de la descomposición de su cuerpo. Forjar un escabel es lo que para Joyce está en juego, forjarlo a partir del afecto del cuerpo –ese afecto del cuerpo al que Spinoza se refiere, pero al que Lacan da su nombre freudiano modificado, a saber, *sinthome*. Ese es el escabel (p. 47).

Así, tras la publicación de *Finnegans Wake*, Joyce se encarga de hacerse un nombre y, además, de eternizarlo. En este entendido, Miller (2013) se interroga sobre la ambición del escritor, y acto seguido, propone una respuesta, “... *la de hacer de lo que lo afecta, de lo que afecta a su cuerpo, de lo que constituye acontecimiento en su cuerpo y que no es comparable con nadie, una eternidad*” (p. 48). Por ende, utilizando el goce autista de su escritura, goce solitario y sin sentido⁵⁴, Joyce construyó un *sinthome-ego* que le permitió mantener una relación con los otros, un lazo social que, hasta el día de hoy, sigue dando de qué hablar y trabajar entre los jóvenes universitarios. Lo interesante es que lo consigue rompiendo la relación entre la enunciación y lo enunciado, atacando al sentido y produciendo sinsentido mediante el uso de los equívocos de la lengua. Y ahí, en medio de ese artificio, él, y solamente él, goza.

Su singularísima escritura gozante, convierte a Joyce en un *artífice* (de *ars* “arte” y *facere* “hacer”) de su propio síntoma, pues “*Joyce no sabía que construía el síntoma, y por eso es un puro artífice*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 116). Curiosamente, en *Finnegans Wake* no encontramos rastro alguno de lo imaginario, o sea que no presenta un ordenamiento literario *ad hoc* al lector, porque su escritura, por paradójico que suene, no funciona para leer. En su *posfacio al seminario 11*, Lacan nos habla del “*escrito como no-a-leer, fue Joyce quien lo introdujo, haría mejor en decir: lo intradujo, pues al hacer de la palabra letra de cambio más allá de las lenguas apenas se traduce, al ser por doquier igualmente poco para leer*” (Lacan, 2018/1973, p. 530).

Desde nuestra perspectiva, lo que Lacan intentó mostrarnos es que, tanto en la vida como en la obra de Joyce, hay una brújula que orienta la clínica psicoanalítica:

Pensé que aquí estaba la clave de lo que le había ocurrido a Joyce. Joyce tiene un síntoma que parte de que su padre era carente, radicalmente carente –solo habla de eso. He centrado la cosa en torno del nombre propio y he pensado– hagan lo que quieran con este pensamiento

⁵⁴ Subrayemos que: “En *Finnegans Wake*, Joyce se abstrae del querer-decir, lo cual quiere decir que de hecho él ya no quiere decir nada. Del significante no da el significado, solo da el eco, que él hace leudar en una lengua y en muchas otras, un eco homofónico y translingüístico que desconcierta, que pulveriza todo significado, un eco que también se anula y se multiplica. *Finnegans Wake* es una cámara de reverberación que impactará en uno u otro al azar, de manera contingente” (Miller, 2013, p. 46-47).

que por querer hacerse un nombre Joyce compensó la carencia paterna [...] Pero es claro que el arte de Joyce es algo tan particular que el término *sinthome* es justo el que le conviene (Lacan, 2014/1975-1976, p. 92).

Joyce compensa su carencia paterna haciéndose un nombre, pues orgulloso de sí mismo, de su ego, se denominaba *THE ARTIST*, con mayúscula, es decir, el único. Su síntoma-escritura le permitió una nominación que sostuvo la estructura, o, mejor dicho, que anudó la estructura consistentemente. Esto nos abre una línea de investigación por demás interesante: hacia el final de su enseñanza, Lacan ya no concibe una sola nominación simbólica, es decir, un Nombre del Padre únicamente, sino que pluraliza los Nombres del Padre, los cuales serían capaces de anudar y otorgarles consistencia a los tres registros, como lo explicaron Fabián Schejtman y Claudio Godoy⁵⁵.

Dicho esto, nos desplazaremos a una de las principales tesis de Lacan, cuya

hipótesis del inconsciente, como subraya Freud, solo puede sostenerse si se supone el Nombre del Padre. Suponer el Nombre del Padre, ciertamente, es Dios. Por eso si el psicoanálisis prospera, prueba además que se puede prescindir del Nombre del Padre. Se puede prescindir de él con la condición de utilizarlo (p. 133).

Por vía del *sinthome*, la utilidad se convirtió en el paradigma central del psicoanálisis, asociándose no al franqueamiento del fantasma sino a la satisfacción del síntoma una vez reducido a su cara real, más allá de su envoltura formal y por fuera de todo semblante: "*Lacan*

⁵⁵ "En efecto, si lo simbólico no tiene el privilegio exclusivo de unirse a la nominación, si hay espacio allí también para lo imaginario y lo real, ¿por qué no distinguir una nominación imaginaria, una real y una simbólica? De ese modo procede Lacan: diferencia una nominación imaginaria que adjudica a la inhibición, una nominación real que atribuye a la angustia y, por último, una nominación simbólica que reserva para el síntoma: "... *nominación de lo imaginario como inhibición, nominación de lo real como lo que se encuentra que sucede de hecho, es decir angustia, o nominación de lo simbólico, quiero decir implicada, flor de lo simbólico mismo, a saber como sucede de hecho bajo la forma del síntoma.*" (Lacan 1974-75:13-5-75) Inhibición, síntoma y angustia terminan así propuestos al final de "RSI" como "nombres del padre" capaces de anudar a los tres registros que ya no consiguen por sí mismos enlazarse. Ello es lo que vuelve, en última instancia, clínicamente operativos a los nombres del padre -aquí los tres miembros del trío freudiano de 1925 (cf. Freud 1925)-, puesto que a partir de estas consideraciones queda expeditos los caminos para una "clínica de las nominaciones" que pueden anudar de diversos modos los tres registros lacanianos" (Schejtman & Godoy, 2012, p. 152).

llama sinthome a algo que no es susceptible de atravesamiento, fractura ni anulación; no puede ser reconducido a cero. La idea es más bien que la relación del sujeto con el sinthome se vuelva satisfactoria” (Miller, 2011a, p. 162). Esa satisfacción final, adquiere la característica de una letra sin el recurso del semblante: “Joyce nos brinda en su obra un discurso que no es semblante [...] llegó en efecto al límite para hacer de la letra un uso que no depende del *para que se lea*, del *para que signifique*, es decir, que no depende del semblante” (Miller, 2013, p. 87).

Empero, no confundamos la sublimación freudiana con la utilidad que se plantea aquí -no se trata de poner a tal o cual, a pintar, bailar o jugar fútbol en aras de otorgarle un destino socialmente aceptable a la pulsión-, puesto que es en el consentimiento del *parlêtre* a su propia letra de goce donde Miller sitúa la utilidad, el escabel, el artificio. Pero, además, basándonos en Joyce, caeríamos en un error si concebimos su invención como una sublimación en el sentido lacaniano, “*porque la sublimación consiste en producir un objeto para el goce del otro, y aquí el que goza es el propio escritor*” (Fuentes, 2016, p. 181). Joyce no escribe para el Otro, escribe para sí mismo.

Distinguir la utilidad *sinthomál* de la sublimación (freudiana o lacaniana) nos conduce a puntualizar que, ese escabel, en tanto uso *sinthomál*, no incluye al Otro: “*El uso lógico del sinthome [...] tiende a ser, para decirlo en términos filosóficos, un uso solipsista o incluso autista [y agrega] el uso lógico se introduce no como una revelación, sino como a una reducción a un elemento signifiante, a un signifiante*” (Miller, 2013, p. 34). El elemento signifiante que queda al final, es, pues, un resto que funciona sin el Otro.

De hecho, en su curso inédito *L’Un tout seul*, Miller acuña la reivindicación de su curso insignia, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, bajo la siguiente afirmación: “*Que el Otro no existe quiere decir precisamente que es el Uno el que existe*” (Miller, 16-03-2011), tomando como fundamento el seminario 19, donde Lacan aseveró en repetidas veces que “*Hay de lo Uno [il y a de l’Un]*” (Lacan, 2021/1971-1972, p. 125).

Fuentes (2016) es precisa en indicarnos que “*«Hay» es una expresión que Lacan toma para referirse a la ex-sistencia de lo real en su última enseñanza, una enseñanza que se ordena alrededor de lo que hay: «Hay de lo Uno... hay lo Uno y nada más...», y de lo que no hay: «No hay la relación sexual»*” (p. 184). Después, nos explica que

ese Uno que se escribe demuestra lo que no se puede escribir, a saber, el Dos que permitiría escribir la relación entre el Uno y el Otro sexo. Lo imposible de escribir queda demostrado a lo largo del análisis por la escritura reiterada del Uno y este imposible constituye el real propio del psicoanálisis (p. 185).

4.4. El *sinthome* y el uno-solo

“Hace mucho tiempo que me di cuenta que había del uno, pero también me di cuenta que el uno, no tiene nada que hacer con el inconsciente”

(Lacan, 1977, p. 508)

La no relación sexual quiere decir que no hay dos. El “dos” no está al mismo nivel que el hay Uno [il y a de l’ Un], el “dos” está ya al nivel del delirio. No hay dos, no hay más que Uno que se repite en la iteración. Y aún añadiría una tercera fórmula: Hay el cuerpo, ese cuerpo que está ya presente en el título del Seminario 20, si quieren escribirlo bien, de manera que lo desvela. Creo que es posible entenderlo así y es conforme a la intención de Lacan. Encore [Aún] puede escucharse como En corps [En cuerpo].

(Miller, 18-05-2011).

El Uno-solo que *ex-siste* como real es equivalente al redondel de cuerda que Lacan nos presentó en el seminario 20

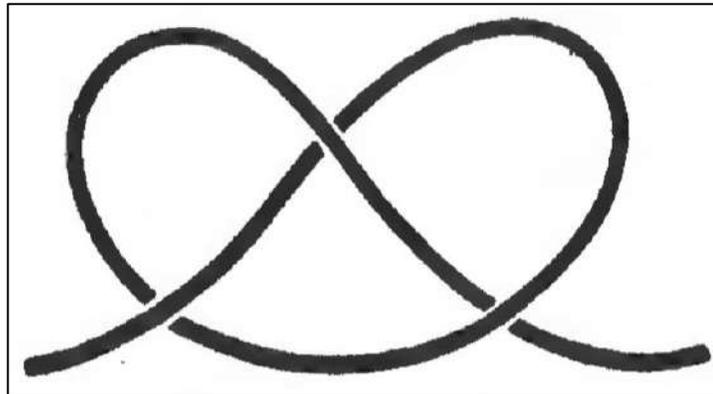


Figura 10. El redondel de cuerda (1973)

Así, Lacan despliega su argumentación: “*Dicho redondel es ciertamente la representación más eminente del Uno, en cuanto no encierra más que un agujero*” (Lacan, 2019/1972-1973, p. 153), y líneas más adelante esclarece su propuesta: “*¿Cómo situar, entonces, la función del Otro? Si hasta cierto punto el soporte de lo que queda de todo lenguaje cuando se escribe son simplemente los nudos del Uno, ¿cómo postular una diferencia? Porque está claro que el Otro no se adiciona con el Uno. El Otro solamente se diferencia de él*” (p. 155).

Este movimiento es crucial para comprender los postulados de la Orientación Lacaniana. El Uno-solo es lo que viene a representar la letra de goce del *parlêtre*, a saber, el goce-Uno, goce del cuerpo viviente. “*Lacan demuestra que todo goce efectivo, todo goce material es goce Uno, goce del cuerpo propio; es siempre el cuerpo propio que goza*” (Miller, 2004, p. 272). De ahí que el goce-Uno no haga pareja con el Otro, sino que, por el contrario, determine la separación respecto al discurso del Otro, el cual, involucra al inconsciente estructurado como un lenguaje. A manera de síntesis, el Uno-solo empuja al *parlêtre* a tomar distancia del inconsciente simbólico-transferencial.

Por eso la insistencia de Miller en afirmar que “*ese Uno por completo solo no tiene Otro*” (Miller, 16-03-2011). El *sinthome*, por su parte, es lo que posibilitaría un *saber-hacer* allí con el Uno-solo, o sea, con el goce irreductible del síntoma sin la intromisión del Otro: “*Se trata entonces no sólo de haber localizado el síntoma sino de poner a prueba si uno es capaz de hacer algo con él, de hacer de su síntoma un sinthome*” (Fuentes, 2016, p. 186).

Siendo más puntuales, se trata de una separación con la forma de gozar impuesta y comandada por el Otro, dado que, al final del trayecto lógico de un análisis, se devela que ese Otro (maltratador, cruel, exigente, problemático, insoportable, etc.), no existe (Miller, 2005a). Tal operación confirma lo que el propio Lacan había postulado desde 1953 en su escrito *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, a saber, que “*la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto⁵⁶ encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno*” (Lacan, 2009a, p. 308).

⁵⁶ Para esclarecer esta cita, es plausible señalar que el término “sujeto”, en este escrito en específico, se utiliza como el precedente de la noción del gran Otro, con mayúsculas, acuñado por Lacan en la sesión del 1 de junio de 1955, correspondiente a su segundo seminario *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Por

En virtud de ello, en la medida en que se entra en el análisis por medio del síntoma, la cura se aproxima a lo que Miller (2011a) describe como “*la jaula del sinthome*” (p. 115). Esa jaula exige, de cierta manera, emanciparse del Otro, tomar distancia de él. En palabras más técnicas, desinvertirse de aquellas identificaciones sintomáticas con las que el sujeto se posicionaba frente al Otro, esto con el fin de quedarse en una “*nueva soledad no solitaria*” (Cors Ulloa, 2021) con el Uno-solo. Llegado ese momento (que atañe a un tiempo lógico y no cronológico), el analizante es convocado, mediante el *sinthome*, a devenir artista.

Lacan fue muy puntual al respecto, señalando que “*un hombre de saber hacer, lo que también se llama un artista*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 116). Un artista hace inventos y se inventa con lo que hay (cabe recalcar que Hay de lo Uno) al darle un uso inédito, así surge lo nuevo. Por eso es que, “*en lo concerniente al sufrimiento, el verdadero lugar a darle se nos indica, como ocurre a menudo, más por el arte que por la intención psicoterapéutica*” (Brousse, 2002, p. 3). Esto nos conduce al tema de la responsabilidad *sinthomática*, o sea, la responsabilidad del *saber-hacer* del *parlêtre* con su real. No obstante, esta responsabilidad - que podríamos nombrarla *responsabilidad-de-lo-Uno*- es absolutamente singular y, por lo tanto, no tiene carácter de imposición dado que está separada del Otro. “*Uno solo es responsable en la medida de su saber hacer. ¿Qué es el saber hacer? Es el arte, el artificio, lo que da al arte del que se es capaz un valor notable, porque no hay Otro del Otro que lleve a cabo el Juicio Final*” (Lacan, 2014/1975-1976, p. 59).

Ese Juicio Final que menciona Lacan no estaría del lado del Otro, sino del Uno-solo, esto significa que ninguna invención *sinthomática* está pronosticada o programa con antelación, antes bien, apela al imperativo sartreano “*no somos terrones de arcilla y lo importante no es lo que hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros*” (Sartre, 1967, p. 61). Ergo, del artificio que inventamos, sí somos responsables.

Otro punto importante a destacar es que, en el seminario 24, Lacan habló de “*un significativo nuevo*” (Lacan, S. 24, 17-05-1977) que no sólo nombra el goce restante y opaco del síntoma (imposible de negativizar y/o curar), sino que, además, produce una

lo tanto, la traducción sería “la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del Otro encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno”

reconciliación entre el *parlêtre* y su economía de goce, aperturando nuevas formas de habitar y experimentar los acontecimientos inherentes de la vida diaria. A este respecto, el psicoanalista chileno Alejandro Reinoso (2020) nos explica que

Al final hay un más de saber sobre el goce y de toma de posición ante él. En este punto el *parlêtre*, está advertido de su goce, es más perverso en su saber y relación a él. Deseo y voluntad están más articulados. El *sinthome* como saber hacer con eso, permite un anudamiento pragmático (p. 27).

Quisiera hacer énfasis en que, al final del recorrido analítico, el *parlêtre* “es más perverso en su saber y relación con su goce”. Ma parece que Reinoso utilizó las palabras adecuadas, ya que, en efecto, se trata de propiciar las condiciones necesarias para que el *parlêtre*, mediante el uso lógico de su *sinthome*, fuese capaz de inventar su propia *perversión*, cuya homofonía francesa remite a *père-version* (“padre-versión”), donde *vers* indicaría la preposición “hacia”, o sea “*versión hacia el padre*” (Lacan, 2014, p. 20). ¿Cómo entendemos esta *versión hacia el padre*? Como una suplencia, siendo el cuarto redondel de cuerda que posibilitaría un anudamiento único.

Finalmente, Miller (2013) destaca que, a pesar de ser “parientes”, la invención está disyunta de la creación. La creación, *exnihilo*, se hace a partir de la nada; mientras que la invención es una creación que utiliza materiales existentes y absolutos⁵⁷, de modo que alude a una práctica de *bricolaje*. Se entiende, entonces, que en la invención se descubra lo que hay de original en las marcas que yacen ahí desde el principio,

de tal suerte que si bien quien hace bricolaje tiene cierta libertad de maniobra, esta se ve restringida por la configuración concreta del objeto. El bricolador acumula, sin saber por qué, piezas sueltas que siempre podrán servir. Luego, cuando tiene el proyecto, se las arregla

⁵⁷ “La práctica del psicoanálisis cambia entonces de acento. Se trata de reconducir la trama de destino del sujeto de la estructura a los elementos primordiales, fuera de la articulación, es decir fuera del sentido; y podemos llamarlos, porque están absolutamente separados, absolutos. Se trata pues de conducir al sujeto a los elementos absolutos de su existencia contingente” (Miller, 2011a, p. 89).

con lo que encuentra a mano, con lo que tiene en su poder, con un conjunto finito de materiales de orígenes diversos y heteróclitos (p. 15).

4.5. La identidad *sinthomál*

Porque nunca me pertenecerás y yo también te esquivaré. Nos amaremos desconociendo el abismo que nos separa y que, no obstante, nos devuelve lo más cerca posible el uno del otro. Es en esta luz del crepúsculo, justo antes de la noche, que algo aparecerá, se liberará. Muy fugazmente. Una cierta soledad que no sea hiriente y que permita escribir y amar. Y sufrir también, pero con gracia, ligereza. Como un vestido que gire en el viento. Aceptar estar en este resto con el que nada acaba es poder, también, estar en paz. Pues una cierta soledad es el punto de eclosión obligado, saturado, de la creación. No se crea ninguna obra fuera de este punto de soledad.

(Dufourmantelle, 2015, p. 147).

Desde la Orientación Lacaniana se ha puesto de relieve la distinción entre las identificaciones simbólico-imaginarias de la vida diaria y la identidad efectuada por la experiencia de análisis, siendo más específico, la llamada identidad *sinthomál*. Tomando en cuenta que las diversas identificaciones pertenecen al campo del Otro -puesto que el sujeto las toma del Otro para permanecer sujetado al mismo-, la identidad *sinthomál* corresponde al Uno-solo, pues se trata de una identificación con el propio síntoma devenido en *sinthome*, es decir, con la invención de cada *parlêtre* y el amor que de ello surge, un amor “*más digno*”, como lo explicaba Lacan (2018, p. 331) en su *Nota italiana*. El fracaso del inconsciente (estructurado como un lenguaje) es el amor al *sinthome*.

Dar lugar a la identidad en el campo del *sinthome* sitúa algunas interrogantes ontológicas. Para contextualizar, retomaremos una cita clave del curso *El ultimísimo Lacan (2006-2007)*, donde Miller vuelve a la pregunta que su maestro formuló en el seminario 24 sobre la identificación con el síntoma⁵⁸, respondiendo que

⁵⁸ “¿En qué consiste esta demarcación que es el análisis? ¿Es que eso sería, o no, identificarse, tomando sus garantías de una especie de distancia, a su síntoma (*symptôme*)?” (Lacan, S. 24, 16-11-1976).

el psicoanálisis se podría definir como el acceso a la identidad *sinthomál*, es decir, no conformarse con decir lo que quisieron los otros, no conformarse con ser hablado por su familia, sino por el contrario acceder a la consistencia absolutamente singular del *sinthome*. No significa [...] que se llegaría simplemente a identificarse con su síntoma, sino que se es su *sinthome*. Identificarse con eso, ser su *sinthome*, es librarse, después de haberlas recorrido, de las escorias heredadas del discurso del Otro (Miller, 2014b, Pp. 140-141).

Ante las diversas identidades yoicas que pululan en el cénit de los discursos ideológicos de hoy en día, el psicoanálisis de Orientación Lacaniana responde con una identidad a la que sólo se puede acceder mediante la invención singular de cada *parlêtre*, la cual no nos remite al Otro de lo familiar ni al Otro de lo social, sino a la soledad no solitaria de cada uno, como puntualmente lo testimonió Raquel Cors (2021) y escribió Anne Dufourmantelle (2015). Sin embargo, mientras que la soledad neurótica está llena de fantasmas y significantes-amo, la soledad anudada por el *sinthome* (desde donde surge la identidad *sinthomal*) ya no demanda más la escritura de la relación sexual que no existe y, por consiguiente, el *parlêtre* ya no queda a expensas de un Otro que lo nombre, pues él, en el transcurso de la experiencia analítica, se fue construyendo un nombre propio que, de ahora en adelante, consolida la base estructural de su identidad.

Ahora bien, más allá de los debates en torno al margen de libertad que produce la separación del discurso del Otro, valdría la pena interrogarnos: ¿No acaso la identidad *sinthomál* -“yo soy eso, mi letra de goce”- nos remite a una consistencia ontológica? A propósito, Miller (2013) define el *sinthome* como un “operador de consistencia” (p. 38).

Pero ¿No acaso el *sinthome* nos daría acceso a otro tipo de consistencia? La consistencia del nudo de cada quien. Una consistencia que, paradójicamente, nos permita sostenernos en la inconsistencia del lenguaje sin recurrir necesariamente al *ser* y sin demandar lo imposible: la relación sexual.

Rosana Fautsch, quien retoma los planteamientos de Lacan en el seminario 21, resume muy bien el estatuto consistente del *parlêtre* una vez que finalizó la experiencia de análisis por la salida del *sinthome*: “En el lugar de lo real de la relación sexual que no cesa de no escribirse, se escribe la letra del síntoma que no cesa de escribirse. La suplencia que

hace consistir el sinthome no nos salva del yerro, pero quizá sí de errar demasiado” (Fautsch, 2021, p. 103).

Vale subrayar que, a diferencia de otras vertientes psicoanalíticas, la Orientación Lacaniana no persigue el éxito analítico, por el contrario, es a través de los testimonios de los AE donde corroboramos, una y otra vez, que los análisis, uno por uno, están atravesados por el fracaso. No en balde Fautsch nos indica que *“no es el éxito que se avecina como promesa al final del análisis, sino el fracaso”* (p. 104). A continuación, afirma que se trata del

fracaso ante lo real de lo sexual, en la medida en que un análisis no accederá jamás a la escritura de la relación sexual. Lo que se supone como posible al final de un análisis es cernir el sinthome, aislar el hueso del síntoma que hará posible al *parlêtre* un saber hacer con el mismo (p. 104).

Asimismo, desde una temática distinta, en su libro *Violencia/s*, Ons (2009) también nos ofrece una explicación al respecto, argumentando que, al final del análisis, el *parlêtre* es capaz de albergar la heterogeneidad que lo habita, su real singular, ya que

la identificación al síntoma, en fin de análisis, es a lo más real, es decir, que se trata de una identificación que no enmascara la pulsión por el fantasma. Resuena aquí la hipótesis freudiana acerca de la neocreación de un estado, que no preexistió, en el yo. Una identificación capaz de acoger lo pulsional en lugar de transformarlo en goce del Otro. Un sujeto identificado a lo más real de su síntoma es menos proclive a las lógicas segregativas. Enterado de la heterogeneidad que lo habita, puede albergarla, lejos de expulsarla como impropia (p. 46).

CONCLUSIONES

El vaivén es mi resto sintomático. Sigue estando, a veces sólo como una sensación corporal más o menos molesta o agradable, siempre fugaz, con la que mantengo una convivencia pacífica. Pero, sobre todo, está en mi manera de vivir la vida, de sentir y, por tanto, también de trabajar. Por ejemplo, el trabajo para mi enseñanza no es pacífico, no es racional, es pulsional: me sumerjo en Lacan, no entiendo nada, lo entiendo todo, me pierdo, me encuentro, no puedo pensar, no puedo dejar de pensar, escribo, no logro escribir: placer, displacer y así hasta que les leo el producto de mi vaivén. Y luego, vuelta a empezar

(Serra, 2021, p. 101).

Alguna vez leí que todo escrito es insuficiente, pues revela una carencia que, si el lector lo permite, orientará su mirada, su investigación, su pluma. El saber expuesto también expone la dimensión del *no-todo*. Será, entonces, alrededor de dicha falta que el lector es empujado a construir otra cosa, bordeando el agujero con su escritura.

A lo largo de mis clases de Epistemología, impartidas por los filósofos Carlos Alberto García Calderón y Mauricio Ávila Barba, fui confrontado con un hecho que marcó un punto de inflexión en mi formación: los libros que aportaron a mi práctica clínica y de investigación, fueron aquellos que no cerraron el saber, sino que, por el contrario, dieron marcha al intercambio de diversas significaciones, conversaciones dentro y fuera del aula, debates, críticas, refutaciones y, sobre todo, propiciaron más preguntas que certezas.

Así pues, guiándome por la naturaleza del psicoanálisis, esta tesis pretende poner a circular el deseo de saber y, en consecuencia, despertar la escritura en alguien más, tal es mi contribución al espacio universitario. En resumidas cuentas, propiciar un *lazo*...

Respecto a las conclusiones, en una conversación con mi colega y maestro Isaí Soto García, me hacía la sugerencia de añadir la elaboración de la “tesis perfecta” a la lista de tareas imposibles de Freud. Y es cierto, se hace lo que se puede con los recursos que se tienen a la mano. De modo que, siempre quedará un espacio vacío en forma de idea, frase o palabra no escrita... es el real imposible de soportar que involucra toda producción textual en

psicoanálisis, punto de fuga. Por eso es que, en lo personal, no me acoplo a las “conclusiones”.

Pese a ello, sí puedo sustraer algunas ideas centrales que, desde mi perspectiva, responden al objetivo de la investigación, siempre abiertas a investigaciones ulteriores:

Podemos concluir que el síntoma no es una categoría fija, sino que está en función de los giros epistémicos del psicoanálisis y, por lo tanto, es cambiante. De suerte que abordar el síntoma desde estos referentes, implica abordar un pasaje, un movimiento.

Por otro lado, la demarcación del síntoma psicoanalizable respecto al síntoma médico o psicoterapéutico es innegable, puesto que no solamente conlleva la puesta en marcha de un aparato teórico-metodológico distinto, sino la puesta en marcha de una ética que establece los principios bajo los cuales el analista podría orientar su práctica y, asimismo, reflexionar en la clínica derivada.

La especificidad de la ética en psicoanálisis radica en que apunta a lo real. De ahí la orientación trazada por Lacan a mitad de los años setentas “*lo picante de todo esto es que en los próximos años el discurso del analista dependerá de lo real, y no al contrario. El advenimiento de lo real no depende del analista en absoluto. El analista tiene por misión hacerle frente...*” (Lacan, 1980/1975, p. 170). Que el discurso del analista dependa de lo real, abre la posibilidad de que la clínica psicoanalítica permanezca viva, en constante movimiento y disposición de enfrentar las contingencias de la época.

El pasaje de los síntomas al *sinthome* es el vivo ejemplo de que la clínica, al menos la clínica del psicoanálisis, no está fija ni determinada en lo absoluto. El mal-encuentro con lo real hace del ser hablante un candidato a la experiencia de análisis, dado que pone en el centro la incógnita de su malestar, padecimiento, dolor psíquico o sufrimiento. Hay pues, una demanda en juego.

Si el analista responde de la buena manera, posteriormente advendrá un síntoma psicoanalizable, el cual porta dos caras, es decir, dos formas de abordaje que, a la misma vez, conllevan un pasaje: *El pasaje de los síntomas al sinthome*.

Tenemos dos dimensiones clínicas: por un lado, se construye el fantasma; por el otro, se formaliza el síntoma en *sinthome*. Por eso cobra toda su importancia el título del curso desarrollado por Miller entre 1982 y 1983: *Del síntoma al fantasma. Y retorno*. Sin embargo,

una vez realizada la presente tesis, me atrevo a sostener que ese “...Y retorno” resulta fundamental, puesto que implica una modalidad del síntoma distinta. Es decir, ya no se trata del síntoma simbólico-transferencial del principio, sino del síntoma reducido a lo real, más allá de los semblantes, más allá del Otro, más allá del lenguaje y más allá, inclusive, de los parámetros del psicoanálisis freudiano y, en ocasiones, me parece, que más allá del psicoanálisis planteado por el mismo Lacan.

Sin embargo una dimensión clínica no sustituye a la otra, Miller lo dejó en claro al referir que no debemos de “*considerar los términos primer Lacan y último Lacan como si una teoría superara a la otra* [sino que, por el contrario] *se trata de este tipo de formación que evoca Freud acerca de la neurosis, a saber, una superposición y una acumulación de teorías distintas de alguna forma copresentes*” (Miller, 2014b, p. 43). La cuestión no está en cómo se inician los análisis, sino en cómo terminan. Hay muchas salidas de análisis, aquí se abordó una salida solamente. De modo que: *Del síntoma al fantasma. Y retorno... está el **sinthome**.*

Después de realizar tal recorrido, puedo afirmar que, en efecto, no hay sujeto del psicoanálisis sin síntoma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alemán, J. (2021). *Ideología. Nosotros en la época. La época en nosotros*. Editorial Ned.
- Almanza, M. (2023). “Un encuentro singular” En: *Bitácora Lacaniana. Revista de Psicoanálisis de la Nueva Escuela Lacaniana del Campo Freudiano – NELcf* (11). Pp. 59-63. Editorial Grama.
- Argañaraz, J. (2012). “El 'deseo' (Wunsch) freudiano y el 'deseo' (Begierde) lacaniano: discontinuidad y continuidad entre Lacan y Freud desde Lakatos” En: *Epistemología e Historia de la Ciencia* (18), 37-44.
- Aromí, A. (2010). “El inconsciente freudiano y el nuestro” En: *NODVS. l'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona* (31), 1-4.
- Aulagnier, P. (2007). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Editorial Amorrortu.
- _____. (s/f). “Angustia e identificación” En: Lacan, J. (s/f). *Seminario 9. La identificación, 1961-1962*, versión CD-ROM infobase.
- Aveggio, R. (2020). *El malestar y el goce en la sociedad del rendimiento. Un ensayo sobre psicoanálisis de orientación lacaniana y las ideas de Byung-Chul Han*. Editorial Aùn.
- Ávila Barba, M. (2015). *Filosofía y psicoanálisis. Del cogito de Descartes al sujeto del inconsciente según Lacan*. Editorial UNAM.
- Ayala López, E. (2023). “Notas sobre el pasaje del síntoma al sinthome” En: *Punto de fuga. Revista digital de la Sección clínica de Madrid, Nucep* (10), 6-11.
- _____. (2022). *Algunas cuestiones sobre la transferencia en Sigmund Freud y Jacques Lacan* [Tesis de Licenciatura], UAQ.
- Badiou, A. (2002). *Condiciones*. Editorial Siglo XXI.
- Bassols, M. (2020). “Las psicosis ordinarias y la reordenación de la clínica contemporánea” En: Camaly, G. & Glaze, A. (Comp.). *La locura de cada uno*. Pp. 26-40. Editorial Grama.
- Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general*. Editorial Siglo XXI.
- Bernstein, D., Nietzel, M. (1982). *Introducción a la Psicología clínica. Conceptos, métodos y aspectos prácticos de la profesión*. Editorial McGRAW-HILL.
- Blanchot, M. (2021). *De la angustia al lenguaje*. Editorial Trotta.
- _____. (2008). *La conversación infinita*. Editorial Arena Libros.
- Borges, J.L. (1980). *Siete noches*. Editorial Meló.
- Boxaca, L., Lutereau, L. (2013). *Introducción a la clínica psicoanalítica*. Editorial Letra Viva.

- _____. (2012). “Los usos del síntoma: sus transformaciones en la cura analítica” En: *Desde el Jardín de Freud* (12), 65-80.
- Briole, G. (2020). “¿Cómo orientarse en la clínica?” En: *NODVS. l'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona* (59), 1-9.
- _____. (2019). “Lo que ha dado en el blanco” En: *Bitacora Lacaniana. Revista de Psicoanálisis de la Nueva Escuela Lacaniana – NEL* (8). Pp. 133-136. Editorial Grama.
- Carrasco, R. (2015). “Perspectivas *queer* para la transformación cultural” En: Carrasco, R., Rodríguez Lanuza, F. (comp.). *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*. Pp. 159-168. Editorial Fontamara.
- Chichilnitzky, S. (2016). *¿Qué piensa Lacan sobre el fin de análisis?* UNSAM.
- Cioran, E. (1979). *Desgarradura*. Versión digital ePub.
- Copérnico, N. (1997). *Sobre las revoluciones*. Editorial Altaya.
- Cors Ulloa, R. (15-08- 2021) “Alguien lo dijo” Entrevista a Raquel Cors Ulloa. Presidente de la NEL En: *ENAPOL* [YouTube]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=gQU1te8hoXM>
- Dassen, F. (2013). “Fronteras móviles” En: Millas, D., et. al. *III Coloquio de la Orientación Lacaniana: en referencia a Sutilezas analíticas de Jacques-Alain Miller*. Pp. 25-30. Editorial Grama.
- Derrida, J. (1997). “Ser justo con Freud” La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. En: *Resistencias del psicoanálisis*. Pp. 105-167. Editorial Paidós.
- Dufourmantelle, A. (2015). *Elogio del riesgo*. Editorial Paradiso.
- Dupont, L. (2023). “El corte, la interpretación y la virtud alusiva” En: *Bitacora Lacaniana. Revista de Psicoanálisis de la Nueva Escuela Lacaniana del Campo Freudiano – NELcf* (11). Pp. 31-36. Editorial Grama.
- _____. (30-06-2023). “Sur l’Un-dividualisme moderne”. En: *Lacan Web Télévision* [YouTube]. Disponible en: https://youtu.be/_muoParwVI
- _____. (2019). “La dignidad del enigma” En: *Lacan Cotidiano* (834). Disponible en: <https://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-834.pdf>
- Evans, D. (2003). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Editorial Paidós.
- Ey, H., et. al. (1996). *Tratado de psiquiatría*. Editorial Masson, S.A.
- Fautsch, R. (2021). “La trilogía del yerro” En: Miller, J-A., Solano-Suárez, E. Viganó, A. (ed.). *El psicoanálisis, en el siglo XXI*. Pp. 93-107. Editorial Ned.
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de Filosofía. Tomo II: L-Z*. Editorial Sudamericana.
- Fink, B. (2016). *Lacan a la letra. Una lectura exhaustiva de los Escritos*. Editorial Gedisa.

- _____. (2005). "Fantasías y el fantasma fundamental" En: *Virtualia. Revista digital de la EOL* (13), 2-10. Disponible en:
https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/YE3gUtT7vwZWSgkRPI6Y_WzUckEMo3HT3HKz5Razi.pdf
- Focchi, M. (2012). *Síntomas sin inconsciente de una época sin deseo*. Editorial Tres Haches.
- Foucault, M. (2017). *Enfermedad mental y psicología*. Versión digital ePub.
- _____. (2012). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Editorial Siglo XXI.
- _____. (2007). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Editorial FCE.
- _____. (2005). *El orden del discurso*. Editorial Tusquets.
- Freud, S. (2010). *Sigmund Freud. Obras completas*. J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.). 24 T. Editorial Amorrortu.
- _____. (1994). *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Editorial Amorrortu.
- Fuentes, A. (2016). *El misterio del cuerpo hablante*. Editorial Gedisa.
- Galende, E. (1992). *Historia y repetición: temporalidad subjetiva y actual modernidad*. Editorial Paidós.
- García Calderón, C. (2011). "Psique y disyunción" En: *CIENCIA@UAQ. Revista de Investigación de la UAQ* (4), 23-33.
- Godoy, C. (2016) "Las resonancias de la lengua" En: *VIII Congreso Internacional de investigación y Práctica Profesional en Psicología - XXIII Jornadas de Investigación - XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Gómez Camarena, C. (2018). *Poème et mathème dans la clinique psychanalytique. Études sur la relation mathème-poème à travers de la lettre* [Tesis de Doctorado]. Université de Paris VII-Denis Diderot, Francia.
- Green, A. (1975). *La concepción psicoanalítica del afecto*. Editorial Siglo XXI.
- Greiser, I. (2012). *Psicoanálisis sin diván. Los fundamentos de la práctica analítica en los dispositivos jurídico-asistenciales*. Editorial Paidós.
- Han, B-C. (2020). *Caras de la muerte: investigaciones filosóficas sobre la muerte*. Editorial Herder.
- _____. (2019). *La agonía del Eros*. Editorial Herder.
- _____. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Editorial Herder.
- Hawking, S., Mlodinow, L. (2010). *El gran diseño*. Editorial Crítica.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios en Zollikon*. Jitanjáfora Morelia Editorial.
- _____. (1994). *Conferencias y artículos*. Editorial del Serbal.
- _____. (1990). *De camino al habla*. Ediciones del Serbal.

- Jacob, F. (2018). *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. Editorial Gallimard.
- Joyce, J. (1995). *Retrato del artista adolescente*. Editorial Lumen.
- Jung, C.G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Editorial Paidós.
- Kirk, G.S., et. al. (2014). *Los filósofos presocráticos. Parte I*. Editorial Gredos.
- Kuperwajs, I. (2020). *El pase después del pase... y después: finales de análisis*. Editorial Grama.
- Labatut, B. (2020). *Un verdor terrible*. Editorial Anagrama.
- Lacan, J. (2022/1980). “Disolución” En: *En los confines del seminario, seguido de La tercera y de Teoría de La lengua*. Editorial Paidós.
- _____. (2021). *El Seminario, Libro 19: ... o peor, 1971-1972*. Editorial Paidós.
- _____. (2020). *El Seminario, Libro 5: Las formaciones del inconsciente, 1957- 1958*. Editorial Paidós.
- _____. (2019). *El Seminario, Libro 20: Aun, 1972-1973*. Editorial Paidós.
- _____. (2018). *Otros escritos*. Editorial Paidós.
- _____. (2017). *El Seminario, Libro 10: La angustia, 1962-1963*. Editorial Paidós.
- _____. (2016). *El Seminario, Libro 6: El deseo y su interpretación, 1958-1959*. Editorial Paidós.
- _____. (2015). *El Seminario, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Editorial Paidós.
- _____. (2014). *El Seminario, Libro 23: El sinthome, 1975-1976*. Editorial Paidós.
- _____. (2012). “Saber, ignorancia, verdad y goce” En: *Hablo a las paredes*. Editorial Paidós.
- _____. (2011). “¡Lacan por Vincennes!” (1978) En: *Revista Lacaniana* (11), 7-8.
- _____. (2010). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*. Editorial Paidós.
- _____. (2009a). *Escritos 1*. Editorial Siglo XXI.
- _____. (2009b). *Escritos 2*. Editorial Siglo XXI.
- _____. (2008). *El Seminario, Libro 16: De un Otro al otro, 1968-1969*. Editorial Paidós.
- _____. (2006). *Mi enseñanza*. Editorial Paidós.
- _____. (2005). “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” (1953) En: *De los Nombres del Padre*. Editorial Paidós.
- _____. (2003). *El Seminario, Libro 8: La transferencia, 1960-1961*. Editorial Paidós.
- _____. (1994). *El Seminario, Libro 4: La relación de objeto, 1956-1957*. Editorial Paidós.
- _____. (1992). *El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*. Editorial Paidós.
- _____. (1988). *El Seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960*. Editorial Paidós.

- _____. (1985). *Intervenciones y textos 1*. Editorial Manantial.
- _____. (1984). *El Seminario, Libro 3: Las psicosis, 1955-1956*. Editorial Paidós.
- _____. (1983). *El Seminario, Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-1955*. Editorial Paidós.
- _____. (1981). “Apertura de la sección clínica” En: *Ornicar? 3*. Editorial Petrel.
- _____. (1980). “La tercera” (1975) En: *Actas de la Escuela Freudiana de París*. Pp. 159-186. Editorial Petrel.
- _____. (1979). “Conclusiones del IX Congreso de la Escuela Freudiana” (6 al 9 de julio de 1978) En: *Lettres de l' Ecole Freudienne* (25). Disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2023/04/LettresEFP-N25-La-Transmission-II.pdf>
- _____. (1977). “Los matemas del psicoanálisis” (31 de octubre al 2 de noviembre de 1976) En: *Lettres de l' Ecole Freudienne* (21). Disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lettres-de-IEFP-21-1.pdf>
- _____. (1976). “Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines” En: *Revista Scilicet* (6/7), 5-63.
- _____. (s/f). *Seminario 25. El momento de concluir, 1977-1978*, versión CD-ROM infobase.
- _____. (s/f). *Seminario 24. L'insu que sait de l' une-bévue s' aile à mourre, 1976-1977*, versión CD-ROM infobase.
- _____. (s/f). *Seminario 22. R.S.I., 1974-1975*, versión CD-ROM infobase.
- _____. (s/f). *Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del padre), 1973-1974*, versión CD-ROM infobase.
- _____. (s/f). *Seminario 15. El acto psicoanalítico, 1967-1968*, versión CD-ROM infobase.
- _____. (s/f). *Seminario 14. La lógica del fantasma, 1966-1967*, versión CD-ROM infobase.
- _____. (s/f). *Discurso de Tokio, 21-04-1971*, versión CD-ROM infobase.
- _____. (s/f). *Seminario 9. La identificación, 1961-1962*, versión CD-ROM infobase.
- Landa Reyes, F. (2019). *El Discurso del therapôn. Dispositivo Clínico* [Tesis de Doctorado], UAQ.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Editorial Paidós.
- Laurent, E. (2021). “La promesa de un nuevo amor” Conferencia dictada en el marco del X-ENAPOL. “Lo nuevo en el amor. Modalidades contemporáneas de los lazos”. Disponible en: <https://psicoanalisislacaniano.com/2021/10/08/elaurent-promesa-nuevo-amor-20211008/>
- _____. (2020a). *El nombre y la causa*. Editorial IIPsi.
- _____. (2020b). “Escritura\diamondGoce” Disponible en:

- <https://psicoanalisislacaniano.com/2021/03/20/elautent-escritura-goce-20210320/>
- _____. (2018). “Lecturas del síntoma” En: *El Psicoanálisis. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis* (33). Disponible en:
<https://elpsicoanalisis.elp.org.es/numero-33/lecturas-del-sintoma/>
- _____. (2010). *El goce sin rostro*. Editorial Tres Haches.
- _____. (2009). “El delirio de normalidad” En: *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana* (19), 3-6. Disponible en:
<https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/p78KDC0jvFA2q9IzmJ7HB EwnpqxQVG2xeCIOQcKh.pdf>
- _____. (2004). “Principios rectores del acto analítico” Disponible en:
https://nucep.com/wp-content/uploads/2012/10/eric_laurent.pdf
- Lombardi, G. (2018). *El método clínico en la perspectiva analítica*. Editorial Paidós.
- _____. (1993). *La clínica del psicoanálisis II: El síntoma y el acto*. Editorial Atuel.
- López-España, F. (2021). “El goce autista y una apuesta renovada por el psicoanálisis” En:
Glifos. Revista virtual de la NEL Ciudad de México (17), 57-60.
- _____. (2020). *Clínica y psicoanálisis*. Editorial Eón.
- _____. (2019). Programa de la asignatura “Método psicoanalítico I”, UAQ. Material fotocopiado.
- Mazzuca, R. (2015). “El diagnóstico en la psiquiatría y el psicoanálisis” En:
Schejtman, F. (comp.). *Psicopatología: clínica y ética. De la psiquiatría al psicoanálisis*. Pp. 213-223. Editorial Grama.
- Miller, J-A. (2022). “Comentario sobre la tercera” En: *En los confines del seminario, seguido de La tercera y de Teoría de La lengua*. Editorial Paidós.
- _____. (2021). “Cómo se deviene psicoanalista en los inicios del siglo XXI” En:
Miller, J-A., Solano-Suárez, E. Viganó, A. (ed.). *El psicoanálisis, en el siglo XXI*. Pp. 19-35. Editorial Ned.
- _____. (2018a). *Introducción a la clínica lacaniana. Conferencias en España*. Editorial Gredos.
- _____. (2018b). “El futuro del *myclopasma laboratorium*” En: Dessal, G. (comp.). *Las ciencias inhumanas*. Pp. 20-28. Editorial Gredos.
- _____. (2018c). *Del síntoma al fantasma. Y retorno, 1982-1983*. Editorial Paidós.
- _____. (2016a). “Habeas corpus” En: *Bitácora Lacaniana Revista de Psicoanálisis de la Nueva Escuela Lacaniana – NEL* (5). Pp. 11-20. Editorial Grama.
- _____. (2016b). “Leer un síntoma” En: *Lacan XXI. Revista electrónica de la FAPOL* (1), 8-13.
- _____. (2015). *Todo el mundo es loco, 2007-2008*. Editorial Paidós.
- _____. (2014a). *Matemas I*. Editorial Manantial.
- _____. (2014b). *El últimísimo Lacan, 2006-2007*. Editorial Paidós.
- _____. (2013). *Piezas sueltas, 2004-2005*. Editorial Paidós.

- _____. (2012). *La fuga del sentido, 1995-1996*. Editorial Paidós.
- _____. (2011a). *Sutilezas analíticas, 2008-2009*. Editorial Paidós.
- _____. (2011b). *Donc. La lógica de la cura, 1993-1994*. Editorial Paidós.
- _____. (2010a). *Conferencias porteñas. Volumen 3*. Editorial Paidós.
- _____. (2010b). *Extimidad, 1985-1986*. Editorial Paidós.
- _____. (2010c). *Los usos del lapso, 1999-2000*. Editorial Paidós.
- _____. (2009a). *Conferencias porteñas. Volumen 2*. Editorial Paidós.
- _____. (2009b). *Lógicas de la vida amorosa*. Editorial Manantial.
- _____. (2008). *El partenaire-síntoma, 1997-1998*. Editorial Paidós.
- _____. (2007). *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*. Editorial Paidós.
- _____. (2006). *Introducción al método psicoanalítico*. Editorial Paidós.
- _____. (2005a). *El Otro que no existe y sus comités de ética, 1996-1997*. En colaboración con Eric Laurent. Editorial Paidós.
- _____. (2005b). “Un esfuerzo de poesía” En: *Revista Colofón. Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano (25)*, 7-12.
- _____. (2004). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica, 1998-1999*. Editorial Paidós.
- _____. (2003). “El aparato del síntoma” En: *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*. Pp. 333-344. Editorial Paidós.
- _____. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Editorial Diva.
- _____. (2000). “¿Cómo comienzan los análisis?” En: *Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis (26)*, 12-22.
- _____. (1999). *El establecimiento de «El Seminario» de Jacques Lacan. Entrevista con Françoise Ansermet*. Editorial Tres Haches.
- _____. (1998). *El hueso de un análisis*. Editorial Tres Haches.
- _____. (1989). “Reflexiones sobre la envoltura formal del síntoma” En: *La envoltura formal del síntoma*. Pp. 9-17. Editorial Manantial.
- _____. (1985). “C.S.T.” En: *Clínica bajo transferencia. Ocho estudios de clínica lacaniana*. Pp. 5-10. Editorial Manantial.
- _____. (s/f). *L'un tout seul*, versión inédita. Disponible en: <https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2010-2011-LUn-tout-seul-JA-Miller.pdf>
- Najles, A. (2009). *Problemas de aprendizaje y psicoanálisis*. Editorial Grama.
- Nancy, J-L. (2015). *A la escucha*. Editorial Amorrortu.
- _____, Lacoue-Labarthe. (1981). *El título de la letra*. Editorial Buenos Aires.
- Nasio, J.D. (2017). *¡Si, el psicoanálisis cura!* Editorial Paidós.
- _____. (1998). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Editorial Gedisa.
- Naparstek, F. (2016). “Nuevos cuerpos, nuevos goces” En: *Virtualia. Revista digital de la EOL (32)*, 37-43. Disponible en:

<https://www.revistavirtualia.com/storage/ediciones/pdf/WIxaSNs2fMc3BpZOGockvMPMrNA5xGIJYC5M7JCz.pdf>

- _____. (2013). “Derecho al síntoma” En: Millas, D., et. al. *III Coloquio de la Orientación Lacaniana: en referencia a Sutilezas analíticas de Jacques-Alain Miller*. Pp. 83-87. Editorial Grama.
- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano. Volumen 1*. Editorial Akal.
- Ons, S. (2020). *El sexo del síntoma*. Editorial Grama.
- _____. (2016). *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*. Editorial Paidós.
- _____. (2014). *Todo lo que necesitas saber sobre psicoanálisis*. Editorial Paidós.
- _____. (2009). *Violencia/s*. Editorial Paidós.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020). “Psicoanálisis y psicología crítica” En: Colín, A. (coord.). *Diálogo psicoanalítico*. Pp. 91-111. Fondo Editorial UAQ.
- Peusner, P. (2019). *Autoridad y desproporción sexual*. Editorial Letra Viva.
- Platón. (1986). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Editorial Gredos.
- Reinoso, A. (2020). “Sobre lo (in)curable en la experiencia analítica” En: *Glifos. Revista virtual de la NEL Ciudad de México (13)*, 23-31.
- Salman, S. (2019). “Derivas y límites. El peso clínico del fantasma” En: *Bitácora Lacaniana Revista de Psicoanálisis de la Nueva Escuela Lacaniana – NEL (8)*. Pp. 125-128. Editorial Grama.
- Sartre, J-P. (1967). *San Genet: comediante y mártir*. Editorial LOSADA.
- _____. (1954). *El ser y la nada*. Editorial Iberoamericana.
- Schejtman, F. (2015). *Sinthome: ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Editorial Grama.
- _____. (2013). “Clínica psicoanalítica: *Verba, Scripta, Lectio*” En: Schejtman, F. (comp.). *Psicopatología: clínica y ética. De la psiquiatría al psicoanálisis*. Pp. 17-65. Editorial Grama.
- _____., Godoy, C. (2012). “Dos oleadas en la pluralización lacaniana de los nombres del padre: hacia su operatividad clínica” En: *Anuario de Investigaciones (19)*, 149-153.
- Sears, F., et. al. (2013). *Física universitaria. Volumen 1*. Editorial Pearsons.
- Serra, M. (2021). *El psicoanálisis en singular. Un recorrido*. Editorial Ned.
- _____. (2011). “¿Qué es una cura analítica lacaniana?” En: *NODVS. l'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona (35)*, 1-6.
- Solano-Suárez, E. (2021a). *Tres segundos con Lacan*. Editorial Gredos.
- _____. (2021b). “Argumento, 1ª parte” En: Miller, J-A., Solano-Suárez, E. Viganó, A. (ed.). *El psicoanálisis, en el siglo XXI*. Pp. 35-70. Editorial Ned.
- Stones, R. (2018). *Sinergia*. Editorial Montena.
- Tendlarz, S. (2000). *Estudios sobre el síntoma*. Editorial El Signo.
- Torres, M. (2020). *Cada uno encuentra su solución: amor, deseo y goce*. Editorial Grama.

- Tudanca, L. (2020). *Una política del síntoma*. Editorial Grama.
- Tzu, S. (2021). *El arte de la guerra*. Editorial Biblok.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder.
- Viganó, A. (2023). “El síntoma Jano” En: *Apertura. Boletín hacia el XI ENAPOL* (7), 4-5.
- _____. (2021). “Correspondencia 3” En el blog del X ENAPOL. *Lo nuevo en el amor. Modalidades contemporáneas de los lazos*. Versión electrónica.
- _____. (2020). “Prólogo” En: López-España, F. *Clínica y psicoanálisis*. Editorial Eón.
- Wahl, J. (2014). “Platón” En: AAVV, *Historia de la filosofía. Vol. 2. La filosofía griega*. Editorial Siglo XXI.
- Žižek, S. (2011). *El acoso de las fantasías*. Editorial Akal.
- Zupančič, A. (2021). *¿Qué es el sexo?* Editorial Herder.