





Gabriel Lombardi

Luciano Lutereau

Compiladores

# LAS PASIONES DEL SER HABLANTE

Amor - Odio - Ignorancia

Ironía - Angustia - Nostalgia

Ira - Celos - Alegría

Vergüenza - Aburrimiento - Deseo

**aiii**

Revista Internacional de Psicoanálisis

AÑO 7 – NÚMERO 9 – ABRIL DE 2016

**Letra  
viva**

**FARP**

Escuela de Psicoanálisis  
de los Foros del Campo Lacaniano  
**FORO ANALÍTICO DEL  
RIO DE LA PLATA**



# avm

Es una publicación de



Escuela de Psicoanálisis  
de los Foros del Campo Lacaniano

FORO ANALITICO DEL  
RIO DE LA PLATA

## COMITÉ CIENTÍFICO

Colette Soler (Francia)

Sonia Alberti (Brasil)

Sol Aparicio (España)

Rithée Cevasco (Francia)

Ana Laura Prates (Brasil)

Luis Izcovich (Francia)

Bernard Nominé (Francia)

Héctor López (Argentina)



Año 7 - Nº 9

1ª edición, abril de 2016

**DIRECCIÓN**

Viamonte 2790, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Tel: 4964-5877

[www.forofarp.org](http://www.forofarp.org)

[secretariafarp@gmail.com](mailto:secretariafarp@gmail.com)

© 2016, Foro Analítico del Río de la Plata

ISSN 1852-7264

**DERECHOS RESERVADOS**

Los artículos incluidos en esta publicación son propiedad de los respectivos autores. No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

# Sumario

Presentación. ¿Por qué las pasiones, otra vez? . . . . . 9  
GABRIEL LOMBARDI

## Pasiones del ser

Dos pasiones: amor y odio . . . . . 13  
COLETTE SOLER

Ignorancia y (deseo de) saber . . . . . 25  
LUIS PRIETO

## Pasiones tristes

La ironía, pasión socrática . . . . . 39  
GONZALO LÓPEZ

*Que reste-t-il de nos angoisses?*. . . . . 51  
RITHÉE CEVASCO

Nostalgia y poesía china . . . . . 65  
SANDRA LETICIA BERTA

## Pasiones que ex-sisten

La ira y el Otro que existe . . . . . 75  
LUCAS BOXACA

Pasiones femeninas: amor, celos y síntoma . . . . . 85  
FLORENCIA FARÍAS

La alegría. Descartes, Spinoza y Nietzsche . . . . . 95  
DAVID VARGAS

## Pasiones actuales

Vergonzontología . . . . .107  
PABLO PEUSNER

Modos del aburrimiento . . . . .111  
LUCIANO LUTEREAU

El deseo y la saciedad capitalista . . . . .125  
ESTEBAN RUIZ MORENO



## PRESENTACIÓN

### *¿Por qué las pasiones, otra vez?*

GABRIEL LOMBARDI

**H**ace algunos años propuse un ciclo sobre un tema más bien descuidado en la literatura analítica. Bajo el título “Matices actuales de las pasiones clásicas”, propuse un ciclo de conferencias en la Biblioteca Nacional, abierto al público en general, que acudió tan numeroso como disperso. La atención y el trabajo efectivo que hemos conseguido en los últimos años en nuestra comunidad del FARP contrasta con aquella distinguida decepción. Me pregunto ahora, en la tarde, por qué el tema aquí sí interesa, ahora.

Eleonora Elías notó que el término “pasión”, altamente considerado por la filosofía, la teología y la medicina hasta el siglo XIX, desapareció totalmente del vocabulario psiquiátrico contemporáneo. La noción, a la que Tomás de Aquino le dedicó una cuarta parte de su *Suma teológica*, ha sido deliberadamente desarticulada en dos o tres componentes por psiquiatras, psicólogos, y psicoanalistas.

*La emoción*, que tiene un componente observable, comportamental y fisiológico. Se la considera la respuesta a un acontecimiento exterior respecto del cual constituye una reacción, que dispone a actuar.

*El humor*, noción de larga tradición médica que en el discurso psiquiátrico se opone a la emoción por corresponder a un estado más duradero, no sin relación necesaria con lo vivido emocional, pero menos directamente influenciada por el entorno.

*El afecto*, correspondiente a la vertiente subjetiva, se opone a la emoción por soler ubicarse más bien del lado del efecto y de lo padecido.

No solamente en la psiquiatría europea, también en los últimos DSM el término *pasión* ha sido tan radicalmente exterminado como la histeria. Se entiende que la histeria haya desaparecido de allí, responde a una

causalidad definida por Freud y podría invadir la nosografía americana cuestionando la pureza científica de sus manuales, que dicen prescindir de hipótesis etiológicas. Lo que la histeria freudiana introduce es precisamente la pregunta por la causa, por lo que no anda, y en ese sentido, hasta la depresión podría responder a esa cuestión, según sugerí en el breve texto “La rebelión de los tristes” (publicado en *Nadie Duerma*, revista digital del FARP).

Pero ¿por qué ha desaparecido el término de pasión, mientras que otro término clásico, el de humor, ha sido conservado en la vasta serie de los *mood disorders*? Es obvio que se presta mejor a las hipótesis químicas y a las terapias farmacológicas que el de pasión, cuyo contenido moral introduce una causalidad que se prefiere evitar, y que con Aristóteles, Tomás de Aquino, Adam Smith y Kant podemos llamar causalidad por libertad, o etiología electiva.

Si nos interesamos nuevamente en las pasiones, es por el lugar central que ocupan en la relación del ser hablante con sus preferencias, con su deseo, y eventualmente con sus decisiones y sus actos. No hablemos todavía de voluntad, término que –Agamben lo señaló recientemente– jamás fue claramente definido en la tradición cultural a la que pertenecemos. Cada vez que se pretende definir la voluntad, se lo hace a partir de lo oscuro, no de lo mejor conocido. ¿Serán las pasiones su manifestación? Es prematuro decirlo, aunque no inverosímil. Conven-gamos en que, a diferencia de la histeria, la pasión soporta bien la destitución subjetiva que requieren el acto y la obra.

Freud, por ejemplo, no era un hombre afectado pero sí apasionado, y lo mismo podemos decir de Lacan, de Shakespeare, de Joyce, de Mozart o de Lennon, y de aquellos otros para los cuales la pasión no es un elemento a eliminar, una mera afición negativa, sino una manifestación al mismo tiempo visceral y evidente de su deseo, capaz de afirmarse en condiciones de realización que exigen abandonar la vacilación, la escisión o la disociación del sujeto que están en la base de las neurosis, de las perversiones y las psicosis.

Por las pasiones del alma, la ficción toma cuerpo y el ser posición. En la tradición occidental, de un modo diferente que en el budismo. Convergentes o divergentes de la esencia del hombre –lo que sería ser hombre, si fuera–, hay pasiones que son más favorables al deseo que otras.

Pero el “no querer saber” en que cualquiera de ellas puede afirmarse bien vale una misa, un análisis, o un seminario, *Aun* por ejemplo, que lo atiende desde la primera página.

Buenos Aires, 22 de febrero de 2016.

*Pasiones del ser*



# Dos pasiones: amor y odio

COLETTE SOLER

(París, Francia)

Los afectos subjetivos, lo que los sujetos sienten, son efectos. “Efectos”, dice Lacan por neologismo calculado. Tesis común a Freud y a Lacan, constante en los dos. ¿Efecto de qué? En primer lugar evidentemente de lo que sucede en la vida, los acontecimientos, digamos. Pero todo lo que sucede en la realidad ya está ordenado, percibido a través del filtro del discurso común y del inconsciente de cada uno. Es este último punto el que interesa al psicoanálisis: cómo y hasta dónde descifrando el inconsciente como lo hace la técnica freudiana, cómo podemos modificar los afectos, hacer efecto sobre el humor que acompaña los síntomas de los que el sujeto se queja. Porque no olvidemos que para cada uno los afectos sufridos son apremiantes y hasta lo que se confunde con su verdad. En la técnica heredada de Freud, la brújula para acercar el inconsciente son los significantes descifrados en las palabras del analizante, y no los afectos que se desplazan en la cadena de la palabra y que... engañan. El caso del hombre de las ratas presentado por Freud es un paradigma de esta cuestión. Vemos aquí que el enfoque analítico de los afectos depende estrechamente de la concepción que nos hacemos del inconsciente.

Es por el inconsciente, que bajo transferencia se descifra como un lenguaje, que obtenemos indirectamente los efectos de lo que los sujetos padecen como síntoma y experimentan como afectos. Sin embargo, el inconsciente ex-siste antes de que se lo cuestione en el análisis. Es en este sentido que Lacan lo llamó “real” al final de su enseñanza, y tiene efectos sobre el individuo vivo, específicamente sobre el goce del hablante, efectos que se reflejan en diversos afectos subjetivos. Los elementos, los significantes de este inconsciente real que compromete el cuerpo de goce vienen de *lalangue*, de lo que Lacan llama el saber de *lalangue*. Única-

mente que *lalangue* es inconmensurable, no puedo saber su extensión ni la amplitud de sus efectos. Conocer la exhaustividad de *lalangue* que me constituye es imposible, es un saber que me resulta no-sabido *{insu}* al mismo tiempo que me determina como *parlêtre* según otro neologismo de Lacan. Este saber de *lalangue* me sobrepasa, y sin embargo se manifiesta, precisamente por ciertos afectos específicos que, como efectos, son los signos de lo que no puedo articular en términos significantes.

“El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser hablante. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de *lalangue*, ya que, presenta todo tipo de afectos que quedan enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de *lalangue* en cuanto, de saber, articula cosas que van mucho más lejos que lo que el ser hablante soporta de saber enunciado.”<sup>1</sup>

Es pues a partir del inconsciente real que Lacan completó su concepción de los afectos. Antes, ya había distinguido un afecto de excepción, el primero que no es producido por el inconsciente lenguaje y que entonces anticipa lo real, a saber la angustia, única manifestación fenomenológica del objeto *a*, este objeto causa que no tiene imagen ni significante, que es *a*-fenomenológico, que hace una apertura en el Otro. Entonces la angustia es el único afecto que no engaña porque no resbala en la cadena significativa, es el índice en la experiencia de lo real que es el objeto *a*. Luego vienen en *Aun* lo que nombra los afectos enigmáticos. Lo he desarrollado anteriormente, no todos los afectos son enigmáticos.<sup>2</sup> Aquellos determinados por el orden del discurso no hacen misterio porque cada uno se reconoce. Aquellos particulares generados por el fantasma de cada uno a menudo asombran al entorno que los encuentran de hecho enigmáticos, pero para el sujeto mismo son muy familiares, idénticos al sentimiento que él mismo tiene de él. En cambio los que son verdaderamente enigmáticos son aquellos en que el sujeto no se reconoce. Estos, como la angustia, son signos, no ya del objeto *a*, sino efectos de lo no-sabido *{insu}* de *lalangue*. El primero de ellos es... el amor. Pero lo sabemos, tiene como una sombra, el odio. Es en esta pareja clásica que me detendré.

1. Lacan, J., *Encore*, Paris, Seuil, 2004, p. 127.

2. Soler, C., *Les affects lacaniens*, Paris, P.U.F, 2011.

## DOS PASIONES DEL SER

Lacan lo evoca de manera temprana y hasta el final para volver a introducirlas. Al principio, las sitúa como pasión del ser. Es decir como efectos de la falta de ser que genera el lenguaje, y, aún antes del nudo borromeo, las sitúa en las tres dimensiones imaginaria, simbólica, real. Desde *Los escritos técnicos*, lección del 30 de junio del 54, se estableció esta tesis. Cito: “Es únicamente en la dimensión del ser, y no de lo real, que pueden inscribirse las tres pasiones fundamentales”. Responden pues al efecto primario del lenguaje, no se refieren ni al saber inconsciente, ni a lo real, sino que cuestionan al ser. Porque no olvidemos que para el hablante el ser se presenta como una pregunta, no es el caso de lo real. Lacan continua: “Así se crean: en la unión de lo simbólico y de lo imaginario la pasión o la ruptura, si se quiere, o la arista que se llama el amor; en la unión de lo imaginario y de lo real, lo que se llama el odio; y en la unión de lo real y de lo simbólico, lo que se llama la ignorancia”.<sup>3</sup> Unos veinte años más tarde en *RSI* Lacan cambia sus fórmulas. En estas mismas intersecciones, entre imaginario y simbólico, coloca no el amor sino el sentido, más exactamente *joui-sens* (gozo-desentido); entre imaginario y real, no el odio sino la angustia, y entre real y simbólico no la ignorancia sino la letra del síntoma. Evidentemente las tres categorías del '54 no son exactamente las del nudo borromeo pero es interesante destacar que el amor tal como es aprehendido en 1954 esta desconectado de lo real, lo que no es el caso del odio ni de la ignorancia. En cambio es diferenciado de la libido, del deseo. Lacan dice: el amor “como realidad humana es una realidad de palabra, se instaure, podemos hablar de amor, solo a partir del momento en que la relación simbólica existe como tal, donde la finalidad no es la satisfacción, sino el ser”.<sup>4</sup> Lo que llama la relación simbólica en esta época, es la relación al Otro, no como el simple lugar del lenguaje sino como marcado por una falta, la que escribimos *A*. A este nivel el amor se instaure como una relación de falta a falta, la del sujeto y la del Otro. Nada que ver con las virtudes positivas del uno o del otro de la pareja, con sus buenas cualidades imaginarias o reales, digamos nada que ver con sus méritos. Con esto comprendemos por qué en este momento, Lacan podía decir que en la psicosis, el amor es un amor muerto. Es en el defecto de esta intersección entre dos faltas donde puede despertarse la pasión del ser.

3. Lacan J., *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, pp. 297-298.

4. *Ibid.*, p. 304.

Entonces solo queda la posibilidad de la relación imaginaria al Otro, eventualmente de sacrificio, y la competitividad especular. La tesis por supuesto debería ser revisada respecto de las elaboraciones posteriores. De cualquier modo el amor es búsqueda de ser para un ser que es falta-de-ser, mientras que al contrario el odio apunta a este ser falta-de-ser en su destructividad.

Correlativamente Lacan llevó hasta el seminario *Aun* un verdadero proceso al amor, que ya he desarrollado. Denunció la mentira, las ilusiones y las impotencias. El amor pretende ser don, y de hecho amar “es dar lo que no se tiene”, pero miente, porque en realidad pide, “amar es querer ser amado”, buscar su complemento en la falta del Otro, con la esperanza de hacer Uno. “Bajeza del amor”.<sup>5</sup> Sabemos que la cuestión de un amor desinteresado atravesó los siglos antes del psicoanálisis. En la teología cristiana, dio lugar, particularmente en una de sus últimas repercusiones con la Señora Guyon, al debate sobre el amor puro que no exigiría retribución alguna, ni siquiera la de la salvación. Cobardía también de un afecto que no quiere saber nada sobre el destino que nos depara el lenguaje, que nos condena al Uno solo. Ilusión cómica además “del cómico de la psicosis”: acaso el amor no delira poniendo un objeto del mundo como única respuesta al ser, como el cofre del avaro. A lo que hay que añadir todavía que si hablar es un goce como lo afirma en el seminario *Aun*, entonces la palabra de amor es rival del amado, y no una verdad porque satisface solamente al goce que el sujeto toma del... bla-bla. Conclusión el amor “es imposible”.<sup>6</sup>

“No lo amo”, decía Freud para situar la relación del psicótico con su objeto, en la erotomanía y en la persecución particularmente, pero en *Televisión* Lacan generaliza ese “no lo amo” de la psicosis, a la neurosis y a la perversión. Y le gustaba citar: al final del baile de máscaras, “no era él, no era ella”. No se trata solamente de un inventario, son juicios éticos, y hay muchos de estos juicios bajo la pluma de Freud como la de Lacan. Ellos reconocen, en el amor y en la afición que le tenemos, una figura de la defensa contra lo real, amiga de la pasión de la ignorancia que no quiere saber nada.

---

5. Lacan, J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, *Ecrits*, p. 723.

6. Lacan, J., *Encore*, *op. cit.*, p. 81.



## EL AMOR Y LA REALIDAD

Ahora bien la última lección de *Aun* introduce una tesis completamente inédita: el amor como uno de esos afectos enigmáticos, efecto del inconsciente real, y por esa razón es su índice, como la angustia lo era para el objeto.

El psicoanálisis lo ha revelado, el saber inconsciente depara al ser hablante un destino fatal: lo confronta con la imposibilidad de la relación de los goces sexuados, programa de su exilio de la unión, pero por otra parte lo fija al goce compensatorio del síntoma fundamental, positividad opaca que se impone y que permite referirse al ser de goce, lo contrario de una falta. Estos efectos reales se traducen en el sujeto por “todo tipo de afectos y de síntomas”. El amor es uno. La definición ahora es conocida. “Todo amor encuentra su soporte en una cierta relación entre dos saberes inconscientes”. Se trata de un “reconocimiento de signos siempre puntuados enigmáticamente, de la manera en que el ser es afectado como sujeto del saber inconsciente”.<sup>7</sup> Podemos decir que el amor, lejos de estar situado como efecto del inconsciente lenguaje que cava la falta de ser, viene de lo real y de manera doble: lo real de la relación imposible, del exilio de la maldición, pero también lo real del inconsciente *lalangue* que afecta el cuerpo de goce en el síntoma. Enigmáticamente, el amor responde, es como el detector del modo en el que un ser cohabita con el inconsciente real. Entonces en el amor, a falta de relación sexual,<sup>8</sup> una relación de sujeto a sujeto “deja de no escribirse”.

Insisto un poco. Lacan dice convivencia: el ser hablante cohabita con saber de *lalangue*. Esta convivencia es propia a cada uno, el modo en el que uno cohabita no es el del otro, y sin embargo ninguno puede enunciarse en términos de saber, ella se manifiesta, pero “solamente por el afecto”, por los afectos de la no relación y del síntoma, que el amor reconoce. Pero reconocer no es saber. Este reconocimiento del amor es en sí afecto enigmático. El misterio del amor, reconocido desde hace siglos, no es reducido sino reconducido a su fundamento inconsciente. Parece que Lacan hubiera vacilado en cuanto a la naturaleza de este reconocimiento.

7. *Ibid.*, p. 131.

8. [La lengua francesa ofrece el matiz « rapport » / « relation », guardando en general “rapport sexuel” para referirse a la relación (imposible) entre los goces, entre los sexos, y “relation sexuelle” para referirse al acto sexual. Hemos decidido conservar “relación sexual” como la traducción de “rapport sexuel”].

Antes de su última lección, había evocado en su seminario,<sup>9</sup> a propósito de una forma históricamente conocida del amor, la *philia* griega, diciendo de las parejas, “el amor sólo puede realizar lo que llamé, usando cierta poesía, para que me entendieran, valentía ante el fatal destino”. El amor sería entonces un detector ético de un sujeto afectado de soledad y de un goce del que no es amo. Pero Lacan vuelve sobre esto y corrige: “¿pero se trata de valentía o de los caminos de un reconocimiento?”. Y finalmente concluye tachando la palabra valentía “no hay allí más que encuentro, encuentro entre dos *lalangues*, o más bien encuentro en la pareja, de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto en cada quien marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de la relación sexual”. Y añade: “sólo por el afecto, *lo destaco*, que resulta de esta hiancia se encuentra algo”. Dicho de otra manera, el amor es entre dos seres el afecto que responde a la hiancia de la relación sexual, ese real propio del ICS-*lalangue*. Testigo de este “fatal destino” como lo dice Lacan, no es solamente el efecto ni de imágenes ideales, ni del fantasma que, él, cubre más bien la hiancia. Lacan aísla aquí por primera vez respecto al amor una dimensión de relación a lo real, que hace de él un signo, un índice de ese real. Es por esto que he arriesgado la fórmula: “un amor que sabe”<sup>10</sup> –aunque no pueda decir lo que sabe. La cuestión es entonces saber si, respondiendo a lo real, ¿el amor da un acceso al ser real del otro?

En cuanto al odio lejos de ser la otra cara de la moneda, Lacan lo opone al amor. El odio, el verdadero, no es pues del registro habitual de lo que escribe *hainamoration*. Hay de hecho un período de detestación del otro que viene de la decepción amorosa. Curiosamente de las tres pasiones nombradas por el Budismo, el amor, el odio y la ignorancia, a las que Lacan ha prestado mucha atención, es su concepción del odio, la única pasión que se dice lúcida, la que sufrió menos cambios, a tal punto que insiste sobre esto hasta el final. Lacan mantiene la misma fórmula: el odio se dirige al ser. ¿Pero qué es este ser del otro? No se trata de su ser de falta sino de su ser de goce, síntoma o decir. Marca así la disimetría con el amor. Cito el final de *Aun*: “el odio no corresponde al plano con que se articula la aprehensión del saber inconsciente”; no es pues como el amor inducido por el saber inconsciente y sus efectos de no relación. No forma parte de los afectos llamados enigmáticos que revelan lo que el lenguaje no revela, como la angustia o el amor.

9. Lacan, J., *Encore*, op. cit., p. 78.

10. Soler, C., *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, P.U.F., p. 180.

Que el odio no tenga relación con el saber inconsciente es propicio a renovar lo que se llamó “transferencia negativa”. Lo he desarrollado: el odio no es realmente transferencial, es más bien des-transferencial. No es transferencial a pesar de todo lo que se pudo decir sobre la transferencia negativa. La hostilidad con respecto al analista existe, es cierto, pero es efecto de la decepción transferencial, no es más que *hainamoration*, vuelta del amor en su contrario. Lo que no le impide ser virulenta, y ruidosa, pero también fluctuante, con subidas y bajadas, de alguna manera fluida. No es el caso del odio, y Lacan hablaba de un odio sólido. Que apunta eminentemente al decir.

Es que el decir, cito: “es justo lo que más se acerca al ser, que llamo el ex-sistir. Nada concentra más odio que ese decir donde se sitúa la ex-sistencia”.<sup>11</sup> Es verdad si pensamos en el decir de Freud y de Lacan. Por otra parte me pregunto en esta ocasión sobre el odio extraño, tan tenaz, tan venenoso, que toma la forma de una pasión, entre ciertos antiguos alumnos de Lacan, especialmente los que lo dejaron, en un momento u otro, y que a veces lo pasan a sus analizantes. En cuanto apunta a la existencia del decir, el odio solo puede ser radicalmente asesino, solo puede apuntar a la desaparición del otro y sin coartada. Este ser al que llama el ex-sistir no es falta de ser sino lo contrario. Es el ser *sinthomático*, que anuda borromeamente el goce de sentido entre simbólico e imaginario y la, opaca, letra del síntoma entre simbólico y real. En este sentido el odio solo puede apuntar enigmáticamente a lo que se encuentra allí de un individuo, podría decir también a su estilo de goce y lo que puede eventualmente ser insoportable para otros, incluso simplemente irritante.

Vuelvo al amor. Se conecta a lo real de la no relación, ¿acaso esto borra su lado ilusorio, su afinidad con el “no querer saber nada” que hace que se lo diga ciego? Podríamos imaginarlo. Si el amor reconoce en el otro los afectos y los síntomas del saber inconsciente que lo condena al Uno solo, podríamos imaginar que el amor sea reconocimiento de la unicidad del otro, allí donde el odio sólo es *destrutivo*.

Ahora en 1977 en el seminario inédito *L'insu que sait de l'une bévue, s'aile à mourre*, Lacan formula las cosas en otros términos. Dice: “Hay Uno, lo repetí hace un momento para decir que hay Uno, y nada más”. Cuando escuchamos esto en 1977 no estamos sorprendidos, es una alusión a la no relación entre los goces, y a la soledad del *je* que “se sabe solo”, horror. Pero, sigo la cita: “Hay Uno, pero, esto quiere decir que a

---

11. Lacan, J., *Encore, op. cit.*, p. 110.

pesar de todo hay un sentimiento. Este sentimiento que llamé, según las unicidades, que llamé el soporte, el soporte de lo que tengo que reconocer, el odio (...). Aquí, ¡sorpresa para el lector! El que había leído el final de *Aun* habría podido equivocarse y esperar que este sentimiento fuese el amor, ya que al final de *Aun* decía que los estigmas –si se puede decir– del saber inconsciente y del exilio de la relación sexual que resulta de eso podían generar entre dos sujetos una relación de afecto, pero una relación de amor.

¿Lacan ha cambiado de opinión? No creo, y quisiera mostrar cómo amor y odio no se refieren al mismo punto de la estructura. Estamos en el marco de lo que desarrollé, a saber que el afecto responde a lo que, o se inscribe, o no se inscribe debido al lenguaje. “Hay Uno” va de la mano con el “no hay” de la relación, pero no es del mismo nivel. No designa lo que falta, sino lo contrario, el estatuto del goce que existe (“hay”) por el hablante a pesar del exilio que evocaba. El odio responde a la existencia del goce o del decir. La frase de Lacan indica algo como una “relación” de odio, que coloca la existencia-síntoma del otro, lo reconoce por el afecto, pero esta vez en el odio. De hecho hay en el odio una percepción del ser otro del otro, de su singularidad –es por esto sin duda que se lo dice más lúcido. Es cierto si pensamos en el decir de Freud y de Lacan. El odio entra en una relación de afecto con este ser del otro, con su unicidad singular. Una relación de execración. Es paradójico, ya que no apunta a una unión que compensaría la desunión de los sexos, la destrucción, y volvería a añadir ausencia de relación en lugar de compensarla como lo hace el amor. Es la primera diferencia con el amor.

En cuanto al amor, al contrario, aborda el ser real del otro, pero lo desconoce y lo erra. El ser abordado por el amor, cito, “sólo se sostiene por errarse”. He aquí el veredicto. El amor no es pues un modo de conocimiento, solamente de oscuro reconocimiento. Cito: “es imposible que el sujeto no desee no saber demasiado sobre este encuentro eminentemente contingente con el otro”. Desde hace tiempo Lacan había planteado que los encuentros del amor obedecían al régimen de la *Tyché*, del azar, una de las caras de la repetición como un encuentro fracasado. El amor entonces no quiere saber demasiado de la repetición del Uno solo. Dicho de otra manera, el amor es percepción de los efectos de la hiancia de la relación, pero no puede confirmar su correlato la unicidad del goce del otro. Queda entonces potencia de ilusión, que sueña con un “para siempre” y con la unión para ignorar las disparidades absolutas de los goces.

Al contrario, no vemos que el odio aspire a durar para siempre. No conlleva tampoco la ilusión de la relación, es afecto ajustado a lo

irremediable de su ausencia, es un afecto conectado al hecho de que el hablante es una unicidad. Afecto pues más ajustado a lo real. El amor al contrario desmiente el Uno solo, hace creer, esperar que esto no es irremediable. Es por eso que tiene tanto éxito, apreciamos el amor porque halaga el “no quiero saber nada”. ¡Esperemos que no halague al de los psicoanalistas! Vemos a menudo estos desarrollos de Lacan como una rehabilitación del amor. Esto no es falso, pero es una lectura rápida y de algún modo incompleta.

Entonces cuando Lacan dice: “el amor verdadero acaba en odio”, tampoco hay que leer demasiado rápido. Esto no quiere decir que el odio es la otra cara del amor sino que es su sucesor, lo que le sigue. Podríamos pensar que es lógico, que son simplemente las impotencias del amor que lo convocan, ya que cuando la ilusión de la relación posible falla, entonces se revela la unicidad, la del otro y la del sujeto, en su dimensión de soledad. No creo que esto sea falso pero hay que desarrollarlo.

Para captar cómo cada uno de estos dos afectos responden a un aspecto diferente de la estructura, hay que volver al estatuto del Uno de Lacan. No es simple. Pasar del “hay (existe) Uno” al término de “unicidad” es en realidad un cambio que añade algo. El “hay Uno” tiene diferentes acepciones, particularmente el Uno fálico, pero de todos modos dice que hay una soledad, la falta del alma gemela, la falta del dos de los sexos. Es una fórmula de la maldición del sexo, donde amor confirma los afectos. El término de unicidad dice otra cosa, no desmiente la soledad –hay Uno y nada más– sino que indica que a la falta de relación, hay Uno del metabolismo del goce de cada *parlêtre*, digamos el Uno del sínthoma de suplencia.

Al final de *Aun* Lacan escribe el enjambre *{essaim}* de  $S_1$  de goce que se descifran sin agotar jamás el saber de *lalangue*. Lo recuerdo:  $S_1$  ( $S_1$ , ( $S_1$ , ( $S_1$ ---> saber))). Y precisa que este enjambre *{essaim}* que, en francés es homófono de  $S_1$  *{es un}*,  $S$  amo, forma “la unidad de la copulación de cada uno con *lalangue*”. Esto supone tener en cuenta que el Uno del enjambre *{essaim}* se distingue de los unos que componen el enjambre como el Uno del conjunto se distingue de cada uno de sus elementos, es por esto que lo escribo en cursiva. “Es el orden significante en tanto se instaure por el involucramiento con el que toda la cadena subsiste”.<sup>12</sup> Esta unidad es la del metabolismo del goce. Es decir que la convivencia con *lalangue* no es fluctuante, sino constante. Ninguna relación entre los goces sexuales pero sin embargo goces unitarios, si se puede decir,

---

12. *Ibid.*, p. 131.

sin relación los unos con los otros y sin embargo estables, y que Lacan designa al final de este texto como “el ser del otro”.

Para resumir, el amor es encuentro de dos soledades subjetivas, creadas por la falta de relación y que la esperan. La coincidencia, si se puede decir, de dos exilios, de dos sufrimientos, de dos maldiciones; el odio al contrario es encuentro, no de lo que erra, sino de lo que habita la hiancia de la relación, a saber el ser de goce sínthoma, con el autismo de los goces. La tesis de 1977 no contradice la de *Aun*, insiste en otro aspecto de la experiencia y converge en la idea que el odio es un afecto más lúcido, que al menos no desmiente el exilio, y que reconoce al ser de goce supletivo. Por otra parte Lacan recordó, haciendo referencia a Empédocles, que aquel que ignoraría el odio sería el más ignorante de los hombres. De hecho, no sabría nada de la *unicidad* de los goces que el amor erra. Desde luego no podemos hacer un elogio del odio, sin embargo el odio es una forma de homenaje en negativo a la consistencia singular del otro.

Puedo escribir esta oposición de dos aspectos de la estructura:

*Negatividad (no hay)*

*Positividad (hay)*

*Maldición*

*Unicidad*

*No Relación sexual*

*Hay S*

*Amor*

*Odio*

El amor apunta al ser del Otro pero falla, el odio lo alcanza. Sin duda que es fastidioso pensar que el amor falla algo y que el odio no lo falla. Sin embargo lo esencial es preguntarse por qué. ¿Por qué el amor no reconocería también, además del exilio del otro, el ser del otro, su modo de gozar propio? Es decir, ¿por qué no amaría el ser de goce del otro como a él mismo, es que acaso se prefiere tanto a sí mismo? Sabemos desde hace siglos que no es el caso, de ahí el precepto bíblico, “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Hay una razón: es que el amor apunta a la unión, a veces a la fusión, y esta unión, solo puede fundarse sobre lo que los dos tienen en común, es decir el destino de soledad –la famosa historia del alma gemela. Aunque cada uno responda a su manera a este destino, es él quien hace conjunción de coordinación entre los dos: ¡tú y yo, el mismo destino, el mismo exilio, dos pobres almas errantes! Al contrario el metabolismo del goce, no es compartido, sino que marca sus diferencias, núcleo real del narcisismo, indiferente al otro. Tú y yo,

nada que ver en materia de arreglo del goce, sobre todo cuando se trata de una pareja sexuada, hombre / mujer. El amor no llega a suplir la relación sólo porque falla el ser del otro, su unicidad de goce. Por otra parte, Lacan dijo relación de sujeto a sujeto, no de *parlêtre* a *parlêtre*. A fin de cuentas, aún sin pasar por el texto de Lacan, si el amor pudiera reconocer esta diferencia, no habría dramas amorosos y posiblemente tampoco tendríamos necesidad del psicoanálisis y de este deseo tan particular, tan costosamente adquirido, que es el deseo del analista como el deseo de lo real, de lo real de la diferencia absoluta, que no tiene que ver con el amor y que suplanta el odio.

En conclusión, estos dos afectos tienen en común ser afectos que vinculan, que tienen en cuenta el otro. Lo percibimos bien si pensamos en su diferencia respecto de la indiferencia o el desprecio. La indiferencia al otro, el hecho de ignorarlo, parece más agradable que el odio pero en realidad es mucho más negativo, y sabemos por ejemplo cuánto un padre indiferente es más desorganizador para un niño que un padre rencoroso. Hecho notable que confirma el análisis: ciertos sujetos, del lado de la paranoia, quieren ser odiados, y hasta inventan el odio del Otro cuando no logran fomentarlo. He puesto en evidencia esta característica de Rousseau. Cuando realmente lo persiguen, porque lo fue, está encantado, pero cuando piensa que se lo olvida, se vuelve completamente loco.

Ningún elogio del odio, sin embargo, porque si el odio no está al nivel de la aprehensión del saber inconsciente, no revela nada del saber no-sabido *{insu}* del inconsciente. Se refiere a lo que del otro, del prójimo, aparece. Lo que aparece tanto al nivel de la imagen como al nivel del discurso, y de los actos. No podría decir un odio que sabe, como dije “un amor que sabe”. Podría decir solamente un odio que graba el ser del otro, pero sin indicar nada de su vínculo original con el inconsciente, y que resulta hasta indiferente a su origen. No confundamos la gran lucidez del odio con el gran deseo de saber. Podemos reprochar al amor sus ilusiones, que desmienten la falta de relación, insistí en ello, pero con respecto a esto el odio, es peor. Sería adelantarse decir que no quiere saber, es indiferente al saber, se contenta con execrar lo que se muestra, poniendo en cortocircuito toda cuestión sobre la causa inconsciente. Sobre este punto, el amor es superior a los ojos del psicoanálisis, porque está en relación con el saber inconsciente, aunque no vaya hasta fundar un deseo de saber. Para esto hace falta un psicoanalista.

TRADUCCIÓN: Isabel Fernández.





# Ignorancia y (deseo de) saber

LUIS PRIETO

(Buenos Aires, Argentina)

En estas páginas trabajaré el problema del saber del analista, y el recorrido que lleva de la ignorancia como pasión a la inexistencia deseo de saber en Lacan.

El problema del saber del analista ocupó a Lacan durante toda su enseñanza. Para Lacan, la transmisión del psicoanálisis está en el centro de toda discusión conceptual, dado que no hay teoría analítica escindida de la experiencia del inconsciente. Desde los inicios hasta el final de su enseñanza, Lacan abordó los efectos del psicoanálisis sobre los propios analistas en tres aspectos: 1) en su manera de formalizar su clínica; 2) en su manera de agruparse, y 3) en la manera de sostener el discurso inaugurado por Freud.

Quisiera comenzar por un breve texto de Lacan (traducido por Michel Sauval) que se titula “Intervención sobre la transmisión”. Se trata del cierre del noveno congreso de la Escuela Freudiana de París el 9 de Julio de 1979. Lacan afirma allí que el psicoanálisis es “intransmisible”, cosa que además, lo dice, resulta “fastidiosa”. Agrega luego:

“...Freud inventó esta historia, bastante chiflada hay que decirlo, que llamamos inconsciente; y el inconsciente es quizás *un delirio freudiano*. El inconsciente, eso explica todo pero, como bien lo articuló Karl Popper, eso explica demasiado. *Es una conjetura que no puede tener refutación*”.

## LA IGNORANCIA, PASIÓN DEL SER

En “Situación del psicoanálisis en 1956”, Lacan critica a los analistas posfreudianos por degradar la regla fundamental, al punto de malograr lo que la experiencia les ofrecía: “...esta riqueza misma de datos, fuentes de conocimiento los llevaron pronto a un nudo del que supieron hacer un callejón sin salida... el problema sólo se les planteó a partir del momento en que el paciente, que estuvo pronto tan al tanto de ese saber como lo estaban ellos mismos, [...] Sin poder dar crédito a sus oídos, quisieron recuperar el más allá que efectivamente había tenido siempre el discurso, pero sin que ellos supieran lo que era...”.<sup>1</sup> El conocimiento que parecía ofrecerles la experiencia era el mismo con que Freud había fundado su clínica. Sin embargo, Lacan señala que el desvío posfreudiano consiste en ubicarse en una posición de superioridad respecto del discurso de sus pacientes. El desvío que Lacan encuentra entre los analistas posfreudianos tiene que ver con una interpretación entendida como la “traducción” de un lenguaje menor a uno mayor. De este modo la verdad ocupa un lugar particular, pues queda reservada al analista. Agrega que: “A partir de ahí las fantasías psicológicas pudieron darse vuelo”.<sup>2</sup> Esto da lugar a las “variaciones de la moda”. Es decir, las variaciones en la *técnica* analítica son su correlato: la utilización de la contratransferencia, la identificación al analista, el análisis de las resistencias... Todas fundadas en esta manera de entender el psicoanálisis y la posición del analista.

En “Variantes de la cura tipo” será bien explícito respecto de ese ideal que fundamenta el *desvío* señalado aquí: “autoriza a considerar privilegiado su saber”.<sup>3</sup> Para Lacan “...cualquiera sea el grado en que se suponga que un yo haya llegado a igualarse a la realidad de la que se supone que toma la medida, la sujeción psicológica sobre la que se alinea así el acabamiento de la experiencia es... lo más contrario que hay a la verdad que ella debe hacer patente... la extrañía de los efectos inconscientes, con la cual se aplacan las pretensiones de autonomía de las que el yo hace su ideal”.<sup>4</sup> El problema de ubicar al yo en el centro de la experiencia analítica resulta volverlo una medida de realidad, dando por tierra el esfuerzo freudiano de introducir la eficacia de la realidad

1. Lacan, J., “La situación del psicoanálisis en 1956” en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 444.

2. *Ibid.*, p. 445.

3. Lacan, J., “Variantes de la cura tipo” en *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 337.

4. Lacan, J., “La situación del psicoanálisis en 1956” en *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 469.

psíquica. En términos generales, cada vez que un analista apela a un *criterio externo* al discurso de su paciente, ha dejado de analizar para enarbolar algún ideal.

La crítica lacaniana a la “formación” del analista propuesta por la IPA tiene como epicentro esa inflación del Ideal. Mientras las asociaciones debatían sobre la estructura de los programas, la literatura abordada y si era conveniente acentuar la investigación o la teoría, Lacan dirá que “cualquiera sea la dosis de saber transmitida, no tiene para el analista ningún valor formativo... Pues el saber acumulado en su experiencia incumbe a lo imaginario, contra lo cual viene a tropezar constantemente, hasta el punto de haber llegado a regular su andadura sobre su exploración sistemática en el sujeto”.<sup>5</sup> Todo saber “acumulado” va a funcionar de obstáculo entonces, pues puede convertirse en aquello que el analista espera escuchar. Su resorte está dado en *deponer* justamente esa acumulación de saber. No hay otra resistencia que la del analista dirá Lacan en su famoso escrito *Dirección de la cura...* En otras palabras, la destitución subjetiva implica destitución del saber. Freud mismo arranca su controversial caso del Hombre de los Lobos diciendo que los análisis que se resuelven rápidamente resultan valiosos para la autoestima del terapeuta y la efectividad del método analítico pero “las más de las veces son infecundos... Nada nuevo se aprende de ellos. Se lograron tan rápido porque ya se sabía todo lo necesario para su solución”.

Lacan nos dice que para su formación, el analista –en primer lugar– deberá reconocer “en su saber el síntoma de su ignorancia, y esto en el sentido propiamente analítico de que el síntoma es el retorno de lo reprimido en el compromiso, y que la represión aquí como en cualquier otro sitio es censura de la verdad. La ignorancia en efecto no debe entenderse aquí como una ausencia de saber, sino, al igual que el amor y el odio, como una pasión de ser; pues puede ser, como ellos, una vía en la que el ser se forma”.<sup>6</sup> Quisiera llamar la atención sobre este hecho: en lugar de “formación” del analista Lacan va a situar una de las “formaciones” del inconsciente –no cualquiera–: el síntoma.

Si la ignorancia, entonces, puede volverse una pasión es porque puede ocupar ese lugar del cortocircuito que va de la pregunta por el deseo del Otro al fantasma y la solución sintomática, tal como lo encontramos en el grafo del deseo. El saber puede resolver *la cuestión del ser* llenándolo de conocimiento acumulado. Ese movimiento “defensivo” lee Lacan en sus contemporáneos:

5. Lacan, J., “Variantes de la cura tipo” en *Escritos 1, op. cit.*, p. 343.

6. *Ibid.*, p. 344.

“Si finalmente se obliga uno mínimamente a seguir una literatura poco amable, hay que decirlo, se verá en ella la proporción que ocupa una ignorancia en la que no pretendemos designar la docta ignorancia o ignorancia formada, sino la ignorancia crasa, aquella cuyo espesor no ha sido nunca rozado por el arado de una crítica de sus fuentes.”<sup>7</sup>

Criticar las fuentes es retomar la pregunta por la ética que funda la posición del analista. Para Lacan releer a Freud no es un acto hermenéutico, sino de revisión de la propia posición clínica.

¿Cómo aborda Lacan las pasiones? La referencia que subyace es Spinoza. El modo en que Spinoza aborda la cuestión de las pasiones es inseparable del momento en que escribe y a quién responde. Spinoza es un pensador de la Modernidad, es decir, que su obra representa una respuesta al sujeto fundado por Descartes. El sujeto cartesiano con un cuerpo (*res extensa*) y un pensamiento (*res cogitans*). Spinoza responde a la “dualidad” cartesiana (*res extensa* y *res cogitans*) con la idea de que la esencia humana es el *deseo*. En contraposición a la manera en que Descartes aborda las pasiones en su *Tratado de las pasiones*, Spinoza dará por tierra la “superioridad” de cualquiera de las instancias. Descartes concebía como inversa la relación entre cuerpo y alma: si el cuerpo actuaba, el alma padecía, y si el alma actuaba, era necesario que el cuerpo lo padeciese. El dualismo cartesiano también lo encontramos significativamente en la oposición entre *acción* y *pasión*.

¿Por qué Lacan utiliza el término pasión? Lacan va a interesarse en Spinoza por abordar la cuestión del ser y el deseo. Pasión tiene un vínculo etimológico con el *padecer* a través de la doble acepción del griego *pathos*. Toda pasión implica a un Otro a quién está dirigida, escenificada. La pasión de Cristo es un buen ejemplo de ello. Es el “sacrificio” por Dios y su pueblo. El sacrificio es siempre ofrecido a un Otro. Lacan va a advertirnos que en ese punto se puede estar tentado de ofrecerle al paciente aquella respuesta que se ubica en la relación del propio analista con su Otro. En su escrito *La dirección de la cura y los principios de su poder* (en el apartado IV: *Cómo actuar con el propio ser*) va a situar la “pasión del neurótico”. Situar las *pasiones del ser* para pensar el desvío posfreudiano, tiene como objetivo hacer caer al yo del pedestal en que se lo había puesto entonces. Así Lacan critica a analistas como Ferenczi, y su “introyección de la persona del médico”. Esto implicaría para Lacan que ese médico-analista reúna ciertas *condiciones*, cierto *predicado* respecto de

7. Lacan, J., “La situación del psicoanálisis en 1956” en *Escritos 1*, op. cit., p. 470.

su ser. El recurso al *ser* (término filosófico) está dado justamente por resultar *impredicable*... definir al ser es un imposible. En ese marco Lacan dirá: “¿Es preciso pagar a este precio de comicidad el hecho de que vea simplemente reconocida la carencia de ser del sujeto como el corazón de la experiencia analítica, como el campo mismo donde se despliega la pasión del neurótico?”<sup>8</sup> El precio de comicidad está dado por todas las figuras del Bien que podemos ubicar en la cúspide, pues esta cuestión derivaría en preguntarse si el analista debe ser “un hombre feliz” para poder curar a otros. Un analista no se instituye en un “reconocerle” al paciente su carencia (de ser) como propone Ferenczi, sino *actuando con dicha carencia*, poniéndola en función de lo que llamamos destitución subjetiva. Debe reconocer, según la propuesta de Lacan, que su *saber* es *síntoma* de una *pasión* propia de todo *ser-hablante*. Antecedente de una autorización por sí mismo, no en ninguna figura de felicidad.

Las pasiones que evoca Lacan son: *amor, odio e ignorancia*. Esas son las vías neuróticas de posicionarse ante el deseo del Otro. En *La Cosa Freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, Lacan ubicará el efecto de “pasión imaginaria” si entendiéramos la relación analítica como una relación dual. Entender la transferencia en términos duales lleva a un cortocircuito fantasmático. Esto produce una “coaptación imaginaria”, es decir que abona los efectos de enajenación propios del yo. En *La dirección de la cura*, habla del “efecto de las pasiones del analista: su temor que no es el error, sino de la ignorancia, su gusto que no es de satisfacer, sino de no decepcionar, su necesidad que no es de gobernar, sino de estar por encima”.<sup>9</sup> Amor y odio han sido abordadas por Freud en *Puntualizaciones*... al postular el principio de *abstinencia* como una manera de hacer otra cosa que no sea condescender ni rechazar el amor transferido por sus analizantes. Lacan agrega a la serie la pasión de la ignorancia, menos evidente, pero de la cual también el analista es responsable. Se puede *ignorar* la posición subjetiva del analizante, desconocerla, llenándola de postulados eruditos... es decir de teorías sexuales infantiles. La cita precedente dice “temor... de la ignorancia”. Ese temor es el que lleva al analista a anteponer su doctrina al discurso del sujeto. No por satisfacer o dominar, sino por no decepcionar y estar por encima; y en cualquier caso estar bien asegurado de que el portador de la revelación es el que interpreta. La vigencia de la advertencia de Lacan se sostiene justamente en la tentación habitual a *cantarle las cuarenta* al paciente,

8. Lacan, J., “La dirección de la cura y los principios de su poder” en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 584-585.

9. *Ibid.*, p. 569.

decirle cómo es *la verdad de la milanese*. El peligro no sólo de saber qué necesita tal o cual analizante, sino de lo que esperamos saber de él.

¿Cómo se va a resolver esto en la propuesta de Lacan? Con el deseo del analista. Ubicar al deseo en la cúspide es el centro de la subversión lacaniana

### SOLO EL DESEO HACE CONDESCENDER LA PASIÓN...

Lacan resalta que los posfreudianos leen en el “viraje” del *Más allá* de 1920 una modificación en la técnica. Esto plantea un problema esencial para Lacan, pues el desvío respecto del legado freudiano consiste en buscar el punto de resistencia u obstáculo por fuera de la regla fundamental misma: “Basta con que vaya a buscar esa resistencia fuera de ese discurso mismo, y la desviación será sin remedio. No volverá a interrogarse sobre su fracaso a la función constituyente de la interpretación”.<sup>10</sup> En *La Cosa freudiana* directamente hay un apartado llamado “La pasión imaginaria” destinado al desvío de una relación de yo a yo, donde sólo hay lugar para la “palabrería educativa”. La manera de abordar el viraje de 1920 en Lacan conduce a otro postulado completamente distinto. Mientras aún hoy escuchamos psicoterapeutas dispuestos a fundamentar su práctica en descubrimientos neurológicos que avalarían la existencia del inconsciente, Lacan basa su transmisión en las consecuencias que extrae de la estructura lógica del lenguaje para el acto analítico.

En el *seminario 11* se la pasa señalando las diferencias del psicoanálisis con la *Ciencia* y la *Religión*. No es casual que dedique una clase a las operaciones de *alienación-separación*:

“La ciencia, en la medida en que elide, elude, secciona, un campo determinado en la dialéctica de la alienación del sujeto, en la medida en que se sitúa en el punto preciso que definí como el de la separación, es capaz de sustentar también el modo de ser del sabio, del hombre de ciencia.”<sup>11</sup>

A su vez hay un más allá de esa posición de la ciencia “que hace al análisis susceptible de recibir el peso de una clasificación que lo coloque a la par de la Iglesia y, por ende, de la religión –sus formas y su historia,

10. Lacan, J., “Variantes de la cura tipo” en *Escritos 1, op. cit.*, p. 321.

11. Lacan, J., *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 272.

por cierto, han suscitado a menudo esta analogía”.<sup>12</sup> Toda religión está “signada” por el “olvido” nos dice Lacan. Ese *olvido* se vuelve a producir en cada rito. El sacramento del bautismo tiene que ser redoblado por el de la confirmación, por ejemplo. En la ritualización de la praxis analítica, Lacan *lee* un olvido: “Porque el psicoanálisis, de alguna forma, ha sido signado por un olvido semejante en lo que respecta al fundamento de su status, ha llegado a quedar marcado, en la ceremonia, por lo que llamaré la misma cara vacía”.<sup>13</sup> Lacan denuncia *el olvido* del descubrimiento freudiano: el *deseo*. En ese marco introduce la noción de *Sujeto-supuesto-saber*. Lacan dice:

“Su formación exige que sepa, en el proceso por donde conduce a su paciente, en torno de qué gira el movimiento. El psicoanalista tiene que conocer, a él debe serle transmitido, y en una experiencia, en torno a qué gira el asunto. Este punto axial lo designo con el nombre de *deseo del psicoanalista*.”<sup>14</sup>

No hay desarrollo conceptual en Lacan que no tenga consecuencias en la clínica. Por este mismo motivo, sostuve más arriba que Lacan basa su transmisión en las consecuencias que extrae de la estructura lógica del lenguaje para el acto analítico. Así llegaran la formulación de los cuatro *discursos*, del *esquema de sexuación*, del *sinthome*, de *lalangue*... todos tienen una incidencia clínica, no son una bella teoría del sujeto. Hay un vínculo directo entre la transmisión y la posición de enseñante y... la *posición de analizante*. Lacan extrae las consecuencias de su *decir*... intenta ponerlo en causa con *el decir de Freud*.

La cuestión entonces se juega entre el *deseo*, definido en la cúspide de la ética fundada por Freud (tal como Lacan lo formula en La Dirección de la cura) y el *saber*. ¿Cuál es el vínculo entre *saber del analista* y *deseo del analista*? ¿Se trata del *deseo de saber*? A la altura de la proposición de Escuela del '67 pareciera que sí. Sin embargo, es necesario avanzar sobre los postulados posteriores respecto del saber para poder llegar a la formulación del 1973 de que *no hay deseo de saber*. Ya en Freud resulta compleja la llamada pulsión epistemofílica, pues no estaría dada de entrada. El *deseo* pareciera conducir más al *horror* de saber.

En “Usos del saber” Colette Soler señala que el analista renuncia en su práctica al ejercicio del saber como poder. Dice que el saber del

12. *Ibid.*, p. 273.

13. *Ibid.*, p. 274.

14. *Ibid.*, p. 279.

psicoanalista es un saber doble: uno trabaja por el saber-síntoma, el saber del inconsciente que trabaja por el goce, y un “agujero ineliminable” en todo saber. Por eso lo define como un “saber impotente”. La posición del analista es el reverso del discurso del amo que pretende saber qué conviene al otro.

## EL DESEO DEL ANALISTA AUSENTIDO

A la altura del *seminario 17* Lacan va a especificar un poquito más qué entendemos por saber en psicoanálisis con su teoría de los discursos que nos permite modular aún más qué entendemos por el saber del analista. En la clase del 14 de enero de 1970, Lacan introduce su hipótesis de que el *saber es medio de goce*. El significante se “introduce como aparato de goce” y el saber en tanto que “articulación significante” es siempre una manera de gozar de ese trabajo significante. Ya Freud en *Análisis terminable e interminable* se pregunta si es posible la psicoprofilaxis, es decir qué pasa si uno le cuenta al paciente sobre la posibilidad de otros conflictos pulsionales e intenta despertar la expectativa de que esto podría sucederle a él. Dice Freud: “la experiencia da una respuesta unívoca... el paciente escucha, sí, la nueva, pero no hay eco alguno. Acaso piense entre sí: ‘Esto es muy interesante, pero no registro nada de eso’. Uno ha aumentado el saber del paciente, sin alterar nada más en él”. Pero a continuación viene lo más importante, Freud agrega que el caso es más o menos el mismo que el de la lectura de escritos psicoanalíticos y el del esclarecimiento sexual a los niños: “Uno se convence de que ni siquiera están prontos a sacrificar tan rápido aquellas teorías sexuales... que han formado de acuerdo con su organización libidinal...”. El tema es inquietante: no hay más que teorías sexuales infantiles, incluso para el psicoanalista. Todo saber parece estar en relación con la organización libidinal según Freud.

¿Por qué los analistas no podrían formarse bajo un *know how*, un manual de procedimiento terapéutico, un diccionario de psicoanálisis, un GPS? El *know how* responde a la lógica de la acumulación mediante la cual funciona el saber de un manual. A más práctica, más saber hacer (a secas).

En la clase del 4 de noviembre de 1971 (en *Sainte-Anne*) Lacan dice: “La cuestión del saber del psicoanalista no es de ningún modo saber si eso se articula o no, sino saber en qué lugar hay que estar para sostenerlo”. La hipótesis de Lacan es que al *saber-no-sabido* responde el *Ste-de-A tachada*: “aquellos que me siguen no podrían decir que esto,



al menos esto no es un saber, y que no debe tenerse en cuenta para guiarse, aunque más no sea en el día a día”. Se trata de una fórmula en que Lacan asienta sus desarrollos en la época de *lalengua*, el “no hay relación sexual”. Allí encontramos esa afirmación de que “tal vez se habría podido leer en el instinto de muerte de Freud aquello que conduce a decir que, en suma, el único acto –si hubiera uno que fuera un acto logrado– sería, si pudiera serlo, el suicidio. Entiéndase bien que hablo de un acto que fuera logrado como el año pasado hablaba de un discurso que no fuera del semblante. Tanto en un caso como en el otro, no hay ni un tal discurso ni un tal acto... no hay más acto que el fracasado”. *Fracasado* desde *el punto de vista del goce*, agrega a continuación. Es por eso que “el psicoanalista podría transportar un saber que nada puede hacer, el saber de la impotencia”.

En la clase del 8 de mayo del 73, del *seminario 20*, Lacan es contundente: “no hay deseo de saber”. Inmediatamente hace referencia a la ética (y significativamente a la estética del Barroco), es decir, ¿qué consecuencias traería no poder rellenar esa incógnita que es el deseo del analista como deseo de saber? En la clase anterior había lanzado que “el saber vale exactamente lo que cuesta”. Donde ello habla, goza. Se trata del goce de *lalengua*: “el inconsciente no nos ha revelado nada”, ningún saber sobre la sexualidad humana, ni sobre la fisiología del sistema nervioso.

En paralelo a la ubicación del saber como medio de goce, Lacan se ve llevado a postular una concepción del saber que inscriba una diferencia en términos de estatuto significante. La distinción conceptual que señalo es justamente la de un *saber-hacer...*, que no se reduce meramente al  $S_2$  de la articulación, sino tal vez a lo inarticulable. En el *seminario 16* Lacan había distinguido: saber-hacer [*savoir-faire*] a secas de saber arreglárselas [*savoir-y-faire*], como un saber-estar-allí [*savoir-y-être*]. Lacan en la clase del 5 de marzo de 1969 aborda de ese modo, con esa distinción, la cuestión de la sublimación. Por un lado, está tratando de ubicar el saber en su relación con lo pulsional. El saber como  $S_2$ , elemento del discurso puede operar como saber-hacer a secas (*savoir-faire*) por ejemplo en el discurso del Amo, en tanto que ocupa el lugar del trabajo. El *saber-hacer* del *esclavo* que en su relación con la materia produce la plusvalía: el objeto plus de goce. Como sabemos el discurso del Amo tiene la misma “configuración” que el discurso del inconsciente, con lo cual resaltaría la vertiente *reproductiva* de las “producciones” del inconsciente. Sin embargo, Lacan –esa es mi hipótesis– empieza a distinguir una otra vertiente, relacionada con la “invención”.

¿Cómo el saber podría tener otro estatuto? En la “Nota a los italianos” (1973) pone en relación directa el saber “fruto del análisis”, que no hay que descubrirlo sino “inventarlo”, señalando el vínculo entre lo que puede escribirse con lo imposible de escribir. Posteriormente, en el *seminario 21* (clase del 19 de febrero de 1974) Lacan dirá que: “todos inventamos un truco para llenar un agujero en lo real. Allí donde no hay relación sexual, eso produce *troumatisme*. Uno inventa... hay saberes más inteligentemente inventados”.

La noción de *saber-arreglárselas (savoir-y-faire)* es retomada en el *seminario 24* en el marco del fin de análisis, como *saber-hacer-con, saber manipular* su síntoma. En la clase del 16 de noviembre de 1976 sostiene que “saber hacer allí con su síntoma, ése es el fin del análisis”. Ésta vez de la mano de la formulación del *sinthome*, esa cuarta consistencia: “El *savoir-y-faire* no es lo mismo que un saber... El inconsciente es lo que hace cambiar justamente algo, lo que reduce lo que llamo el *sinthome*”. Relación que le permite pensar el dispositivo del Pase como un “reconocerse-entre-saber” (clase del 15 de febrero de 1977).

El hecho de que el *savoir-y-faire* tenga esa partícula con la “y” que conecta a uno con otro nos da la pauta que se trata de un saber “*en acto*”, ahí, en ese instante, vale para ese *encuentro* y no otro. La particularidad de ese *savoir-y-faire*, distinto del saber que Lacan ubica como elemento de los discursos,  $S_2$ , reside en su dimensión temporal. Para formularlo, Lacan debe acuñar ese término que lo acerca al acto además: *saber-hacer ahí*. La relación al acto es lo que traducimos en esa última partícula aclaratoria “*ahí*”. Esa “y” que se entromete, letra *sin sentido* (impronunciable por se), en su relación a la *pulsión*.

¿Cómo retomamos en este punto la relación a la enseñanza del propio Lacan? En *Alucoción sobre la enseñanza* (1970) nos dice explícitamente que “la enseñanza podría estar hecha para hacerle de barrera al saber” y se pregunta “¿Por qué permanecería uno sordo al deslizamiento que aún más este año yo le imponía al saber al homologarlo al goce?”. La vuelta que Lacan le da para incluir su enseñanza en el discurso analítico es la siguiente: “No puedo ser enseñado más que en la medida de mi saber y enseñante, desde hace muchísimo tiempo cada uno sabe que es para instruirme”. Es decir que él resulta enseñado en primer lugar por su decir. El mismo movimiento que lo lleva a decir que hay “analizante”, en lugar de analizado (pasivo), nos permite decir que hay “enseñante”. Por eso dirá que es “donde está el § barrado donde se encuentra al enseñante, se encuentra cuando hay enseñante, lo cual no implica que lo haya siempre en el

§ barrado”. En este punto señala que la relación entre el saber en el lugar del agente, es decir, el discurso universitario, y la relación al discurso del Amo, por la necesidad de garantizar un significante amo para hacer su verdad. La filosofía (amor por la verdad) es coherente con el deseo de saber, con el deseo del saber que pueda extraer del esclavo. Esto signa el pensamiento occidental, inaugurado desde el discurso de la histórica, donde Lacan ubica a Sócrates; interrogando pero sosteniendo al Amo: a su vez “Quizás eso sea hacer enigma, pero ilumina muchas cosas al atravesarse a reconocer en Sócrates la figura de la histeria y en el barrido al que procede Descartes de los saberes,<sup>15</sup> el radicalismo de la subjetivación en el que el discurso de la ciencia encuentra a la vez el acosmismo de su dinámica y la coartada de su noética para no cambiar nada en el orden del discurso del Amo”. Mientras que el discurso de la ciencia moderna con Descartes cree despojarse de la figura de Dios, la reifica. Así el discurso del analista se obtiene por una distribución opuesta a la del Amo. Invitar al analizante a asociar libremente marca esa paradójica ambivalencia entre el enseñante y el enseñado, pues el resultado de dichas asociaciones no es enseñable. Lacan dice allí “Esta producción, la más loca por no ser enseñable... no nos libera sin embargo de la hipoteca del saber”. No hay subversión del saber sin embargo: “Muy por el contrario el saber constituye la verdad de nuestro discurso... Nuestro discurso no se sostendría si el saber exigiera la intermediación de la enseñanza”. Es por eso que Lacan no hace un curso de psicoanálisis. Se trata de una enseñanza que hace causa con la Escuela. Lacan buscará en la lógica formal para encontrar esos puntos de quiebre donde enseñanza esté a la mayor distancia del saber (así como un análisis consiste en la máxima separación del Ideal y el *objeto a*). Lacan dirá “Lo que me salva de la enseñanza es el acto, y lo que da testimonio del acto es que jamás tuve el mañana como refugio...”.

---

15. En el discurso del Amo, el saber funciona en el lugar del Otro. Es por eso que  $S_2$  es la fe en sí misma, “ese-Dios” parafraseado el juego de palabras que el mismo Lacan introduce. Cuando hablamos del SsS, solemos olvidar que lo supuesto en primer lugar es el sujeto. El sujeto en sentido cartesiano, necesita de Dios a pesar de los intentos de Descartes por alejarse del campo de la fe. Por ese motivo Descartes apela a un genio engañador. En el salto de la existencia al cogito, hay un dios garante. Así en la estructura del discurso del Amo, o del discurso del inconsciente que es su equivalente, tenemos que el sujeto (§) está representado por un significante para otro significante. En la escritura podemos percibir que se trata de un “sub-puesto”, el § es el efecto de esa cadena en el piso superior. Dicho de otro modo, el segundo significante opera como garantía de que hubo un primer significante.

¿Qué porvenir para el acto analítico? Eso no está garantizado por ningún saber sino porque la causa del deseo sea el agente del discurso. Finalmente, Lacan sostiene que “Lo que debo acentuar bien es que, por ofrecerse a la enseñanza, el discurso psicoanalítico lleva al psicoanalista a la posición de psicoanalizante, es decir, a no producir nada que se pueda dominar, a pesar de la apariencia, sino a título de síntoma. Es por eso que medeor sería el término adecuado para autorizarse en él, si no pudiéramos designar nada como medio más que la voz con la que opera, por solamente confesar la falla irremediable por el hecho de que el psicoanalizante no esté a la altura de lo que de él cae de psicoanalizado... La verdad puede no convencer, el saber pasa en acto”.

Quisiera retomar la *Intervención sobre la transmisión* que cité al principio de este trabajo. La cita completa es: “Tal como llego a pensarlo ahora, el psicoanálisis es intransmisible. Esto es bien fastidioso. Es fastidioso que cada psicoanalista sea forzado –ya que hace falta que sea forzado– a reinventar el psicoanálisis”.

El saber en acto es ya un saber-arreglárselas con la pulsión. Un saber que se las arregla de otro modo que el fantasmático. No se trata de un *saber-pasional*, sino de un *savoir-y-faire* que transmite, no por sus dichos, sino por hacer causa con el decir de Freud. El decir del inconsciente, el decir de la equivocación. Único lugar en que puede producirse lo inédito.

*Pasiones tristes*



# La ironía, pasión socrática

GONZALO LÓPEZ

(Buenos Aires, Argentina)

Saber que se es ignorante es una forma de reconocer los límites de lo discursivo; vale decir, es ponerse en sintonía con que la coherencia discursiva tiene valor por su propia lógica interna y no por transmitir una verdad absoluta. Todo discurso establecido, por más coherente que aparezca, sólo puede constituirse velando la función de la causa. Justamente, es esa dimensión la que no encuentra un lugar en los planteos discursivos ya que toda *episteme*, todo saber ligado a una coherencia formal, tiene que pasar por alto la dimensión de los orígenes para constituirse como tal.

En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan afirma que “para estructurar correctamente un saber hay que renunciar a la cuestión de los orígenes”.<sup>1</sup> Esta frase está, en dicho seminario, emparentada con los desarrollos de Lacan respecto del discurso del amo. Sócrates, desde su posición subjetiva, apunta directamente a poner en evidencia esta dimensión de incompletud, de inconsistencia de los saberes establecidos por el discurso del amo. Saber que se es ignorante es un saber dirigido a una nada. A una nada que constituye el límite mismo de ese saber discursivo del amo que pone la consistencia lógica en el campo del Otro. Ese saber del amo es el que cuestiona la ironía socrática.

En este punto Sören Kiekegaard es muy elocuente cuando plantea a la ironía como *negatividad absoluta*. El preguntar socrático pone al descubierto que todo saber de amo es incompleto y lo hace desde la negatividad, o sea, derribando definiciones positivas apoyadas en la

---

1. Lacan, J., *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 17.

lógica formal. Dicha negatividad es absoluta porque “niega en virtud de algo superior que sin embargo no es”.<sup>2</sup> Formidable y sucinta definición kierkegaardiana que nos muestra que en el lugar de lo trascendente hay una nada, pero, sobre todo, que para hacer emerger esa nada utiliza el semblante de la ignorancia que en apariencia funciona como un punto de partida hacia la dilucidación de una definición verdadera. Así, propone al otro, quien es puesto a trabajar, iniciar un camino que apunte a una definición esencial, a lo trascendente, a algo superior; pero ese otro empieza a vivenciar, en el transcurrir de las preguntas, que la nada que se esconde detrás de toda definición de amo va haciendo su aparición, dejándolo perplejo y desbaratando la posibilidad de acceder a lo trascendente. Claro, ese otro no sabe que lo trascendente es esa nada misma. Para el irónico lo trascendente es lo que no es. Podríamos también decir que el irónico pone en evidencia que no hay definiciones trascendentes o esenciales. Si esa nada puede emerger es porque Sócrates va entretejiendo sus preguntas de manera tal que llega a consumarse el corrimiento del discurso como pantalla frente a lo real.

## UNA DIALÉCTICA EN CONSTANTE MOVIMIENTO

Una característica fundamental de la ironía, tal como la plantea Kierkegaard, es que el irónico no intenta imponer un saber, o sea, que su cuestionamiento de los discursos establecidos no tiene como finalidad derribar lo establecido para proponer una nueva verdad que ocupe su lugar. Al respecto, podemos observar que en Sócrates no hay un sistema positivo, una teoría o una filosofía que tenga como objetivo la construcción de un saber; su posición es pura negatividad frente a lo establecido. En relación a esto, Hegel afirma: “Así pues, Sócrates enseñó a los que le rodeaban a saber que nada sabían; y, aun más, ni siquiera enseñó, pues él mismo decía no saber nada. Puede decirse, en efecto, que Sócrates no sabía nada, pues no llegó a poseer una filosofía ni a construir una ciencia. Él mismo fue conciente de esto, y tampoco era su objetivo poseer una ciencia”.<sup>3</sup>

Recordemos, por ejemplo, la acusación de “corromper a los jóvenes” que recayó sobre Sócrates. ¿Qué enseñó Sócrates a los jóvenes para ser acusado de corromperlos? Lo que realmente les enseñó fue a mantener

2. Kierkegaard, S., *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000, p. 287.

3. *Ibid.*, p. 308.



la dialéctica en constante movimiento, les enseñó a no dejarse engañar por las definiciones que intentan establecer una verdad como si ésta fuera última y unívoca. Más bien les enseñó a mantener el problema en suspenso, a estar siempre especulando en torno a la verdad y, por ende, les enseñó a sostener el concepto en el campo de la dialéctica, en la discusión permanente, fuera de la ambición propia del amo de constituir un saber, un sistema positivo. Esto hace caer por tierra la acusación, que le hizo el tribunal de Atenas, de introducir nuevas doctrinas que corrompen a los jóvenes. Porque su enseñanza, en definitiva, apuntó a que los jóvenes aprendan a mantener el problema siempre en suspenso. De esta manera, es la búsqueda permanente de la verdad la que tiene como condición que esa verdad última y esencial nunca sea alcanzada pero, a su vez, si lo esencial no puede ser alcanzado termina funcionando siempre como causa del trabajo de búsqueda. “Sócrates alcanzó la idea de la dialéctica, pero no tuvo la dialéctica de la idea”, afirma Kierkegaard, lo que equivale a decir que la dialéctica no fue un vehículo que haya permitido a Sócrates construir un sistema teórico, porque el objetivo socrático fue mantener esa dialéctica en constante movimiento. De esta manera la esencia de las cosas o de los conceptos es puesta siempre en el campo de lo inaccesible y justamente, por ser inaccesible termina siendo la causa de un trabajo dialéctico siempre en movimiento.

## SÓCRATES NO ERA UN SOFISTA

La ironía se erige en todo su esplendor cuando se hace evidente el cuestionamiento al saber establecido por el discurso del amo pero, además, cuando ese cuestionamiento no está vehiculizado por la intención de imponer un nuevo saber. Cuestionar argumentos que se erigen como un saber planteando una discusión que tenga como objetivo imponer otro saber, puede ser considerado como un cuestionamiento a tal o cual discurso establecido; pero no es un cuestionamiento al discurso en cuanto tal, porque implica ubicarse en el mismo plano de lo discursivo. La ironía socrática, en cambio, cuestiona al discurso en cuanto tal, poniendo en evidencia la incompletud del Otro del saber.

Si la *ironía socrática* no intenta imponer algo nuevo, se diferencia claramente del método utilizado por los sofistas. Sócrates no se decía sofista y, de hecho, no le gustaba que le pusieran ese mote. Porque los sofistas cultivaban la *erística* que consiste en una disputa ligada al arte retórico de convencer al otro; o, podríamos también decir, de con-vencer

al otro, ya que se trataba de ganar una contienda. La premisa de los sofistas consiste en “hacer fuerte el argumento débil”, algo de lo que también se acusó a Sócrates quien se muestra indignado (en *Apología de Sócrates*) por ser objeto de esa acusación. Ahora bien, esta premisa muestra a las claras que lo que los sofistas pueden enseñar no es, como creía Menón, las grandes verdades del mundo. A esto se refiere Lacan, en el *seminario 2*, cuando dice: “Menón no comprende lo que los sofistas le pueden enseñar, no una doctrina que lo explica todo, sino el uso del discurso...”. Lo que los sofistas le pueden enseñar es a ser, como ellos, maestros de la articulación lógica ligada a la coherencia formal; le pueden enseñar, en definitiva, los artilugios retóricos que permitan “derrotar” al interlocutor cuando se discute sobre tal o cual concepto. Diferencia capital con la ironía socrática que no busca *vencer* al otro tratando de imponer un nuevo saber, sino poner en cuestión los fundamentos de todo saber establecido apuntando siempre al punto de incompletud de toda coherencia formal.

## SEMBLANTE Y DISCURSO

Tomaremos ahora como referencia el seminario *De un discurso que no fuera del semblante*, ya que la relación entre discurso y semblante nos permitirá dar un paso más para elucidar la función de la ignorancia de Sócrates en su relación con la ironía.

Los saberes discursivos establecidos tienen una característica que Lacan resalta: se esfuerzan por sostener el semblante. Si tomamos los desarrollos lacanianos al respecto, vemos que en el discurso del amo ese semblante es el  $S_1$  que se ubica en el lugar del agente y llama a un  $S_2$  que, en el lugar del Otro, pueda dar respuesta a aquello que como  $S_1$  se presenta como enigmático. Si el discurso es *del semblante* es porque “desde esta perspectiva en que lo presento hoy, el significante es idéntico al estatuto como tal del semblante”.<sup>4</sup> El semblante, aquí, es el significante mismo en su esencia que llama al saber discursivo ( $S_2$ ) pero que por sí solo no significa nada. Para el discurso del amo, lo importante es que la consistencia discursiva adquiera un estatuto tal que pueda, como dice Lacan, sostener el semblante:

---

4. Lacan, J., *El seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 15.

“Si hay un discurso sostenible, por lo menos sostenido, que se llama discurso de la ciencia, quizá no sea en vano recordar que partió especialmente de la consideración de semblantes.”<sup>5</sup>

El saber científico parte, entonces, de aportar un saber articulado a aquellos signos de los cuales no se sabe signos de qué son. La observación de los astros constituyó sin duda el punto de partida sobre el que se apoyó la ciencia, aportando un saber discursivo a aquello que en la naturaleza se presenta como semblante. Más clara aún es la referencia lacaniana al cortejo animal, ese llamado del macho a la hembra que funciona en el plano etológico como un semblante que, en este caso, es un signo inequívoco. El cortejo como semblante también aparece en el ser humano, con la diferencia que aquí “este semblante se vehicula en un discurso, y que en este nivel del discurso –y solo en éste– es llevado hacia, permítanme, algún efecto que no fuera del semblante”.<sup>6</sup>

Desde la perspectiva del discurso amo, tomando al discurso científico como ejemplo principal, todo lo que éste construye como saber articulado se construye sobre la base de un significante ( $S_1$ ) que constituye el semblante que la articulación discursiva se esfuerza por sostener. Este esfuerzo alcanza, a veces, un alto grado de consistencia lógica, pero no deja de ser un esfuerzo, o, podríamos decir también, un forzamiento; ya que ningún saber articulado en el campo del Otro puede alcanzar la exactitud que haga del semblante un signo inequívoco. El semblante como  $S_1$  es la referencia del discurso del amo, una referencia esquivada que no se deja dominar. Por esto es que Lacan afirma que el discurso es *del* semblante y que no hay semblante de discurso. El discurso no agota al semblante, por eso hay “efectos que no fueran del semblante” cuando “este *del semblante* no puede completarse de ninguna manera con la referencia discurso”.<sup>7</sup>

Sócrates, desde su posición interrogativa y cuestionadora de los saberes establecidos, hace esforzarse tanto a sus interlocutores que consigue hacer pasar saberes que hasta ese momento eran pensados como incuestionables al plano del fuera del semblante, transformando al sabio más respetado por sus enseñanzas en un ignorante, y no solo eso, sino que, además, le hace reconocer su propia ignorancia al “desnudar” al semblante de sus atuendos discursivos.

---

5. *Ibid.*, p. 15.

6. *Ibid.*, p. 31.

7. *Ibid.*, p. 15.

## LA IGNORANCIA Y LA ETERNA POSIBILIDAD DE UN COMIENZO

Más arriba hemos planteado a la dimensión de falta que aparece como límite a los desarrollos discursivos del amo. De ahí que Lacan diga que para constituir un saber hay que renunciar a la cuestión del origen. Sin embargo, es este mismo límite el que, a su vez, funciona como causa del despliegue discursivo. Si el discurso se esfuerza por constituir un saber respecto del semblante es porque este esfuerzo es causado por la imposibilidad estructural de acceder a ese saber. La posición subjetiva de Sócrates encuentra su lugar apoyándose constantemente en ese límite que a la vez es causa. Desde allí deja en evidencia la incompletud de los discursos establecidos y al mismo tiempo incentiva el desarrollo de nuevos saberes discursivos. Es en este límite en el que hay que captar la ironía socrática.

En la historia de la ciencia, más específicamente de las matemáticas, existieron investigadores que llevaron la coherencia del saber discursivo del amo hasta el límite, haciendo surgir efectos contradictorios en un discurso que se presenta como ostentando un saber absoluto. Nos referimos a Gödel y Turing quienes sentaron las bases para el descubrimiento del lenguaje de las computadoras llevando la lógica del discurso matemático hasta su límite y, de esta manera, buscaron eliminar las contradicciones que allí aparecían pero no sin haber llegado a captarlas. Sócrates, a diferencia de los matemáticos, no llega al límite de la coherencia discursiva por la vía de desarrollos teóricos, sino que de entrada se posiciona en ese límite, cuestionando los discursos establecidos pero, al mismo tiempo, transmitiendo al otro (su interlocutor de turno) una profunda creencia en ellos por la vía de incentivarlo a producir un saber. En esto consiste la *máscara irónica* kierkegaardiana.

¿Cómo se posiciona Sócrates en ese borde que es límite y causa a la vez? Al declararse ignorante, Sócrates muestra creer en el saber del discurso amo porque dicha ignorancia es un punto de apoyo en el discurso. Sócrates hace un llamado al saber. “Sácame de la ignorancia” parece decirle a su interlocutor de turno, quien se ve compelido a recorrer el camino que va de la ignorancia al saber. La ignorancia funciona aquí como un punto de partida que abre la posibilidad de acceder a un saber. Desde su posicionamiento como ignorante, Sócrates instituye la posibilidad de un comienzo, porque la ignorancia es el comienzo del saber. Pero, como hemos planteado, cuando la ignorancia es ese *saber humano* que sabe que todo saber es impotente respecto del fundamento de todas las cosas, allí es donde las preguntas socráticas funcionan como un vehículo

de esa ignorancia que desbarata todo intento por constituir un saber articulado.

El semblante socrático es la ignorancia del que sabe que no sabe, pero no busca saber más que eso, aunque funcione como un punto de partida hacia el saber. Vemos, entonces, cómo la ignorancia de Sócrates plantea un punto de partida que abre la posibilidad de acceder al saber por medio de la coherencia discursiva; en este sentido funciona como causa. Pero, el punto en que ignorancia e ironía se alían es el punto en que aparece el límite a ese acceso al saber; este punto no es otro que el de estar siempre en la posición de comenzar; porque Sócrates coarta la posibilidad del desarrollo discursivo al mismo tiempo que lo incentiva. Veamos cómo podemos leer este fenómeno utilizando las herramientas del discurso psicoanalítico que hemos expuesto en los desarrollos que preceden.

Para esto, comenzaremos planteando al  $S_1$ , el semblante del amo, como el que constituye el comienzo del saber. Todo saber tiene un comienzo y es de esperar que, para constituirse como tal, ese  $S_1$  pueda articularse a un  $S_2$  en el campo del Otro. Sobre esta articulación entre  $S_1$  y  $S_2$  recae el ataque del irónico al desbaratar todo intento por constituir un saber respecto del semblante. En este sentido, el preguntar socrático tiene una característica fundamental que es la de estar siempre comenzando, siempre volviendo al punto de partida. Para esto, Sócrates abre la posibilidad de alcanzar un saber respecto de tal o cual concepto; este es el punto en el que su posición subjetiva funciona como causa ya que pone a trabajar al Otro para producir un saber. Pero hace de este trabajo un esfuerzo inútil, ya que pone en evidencia “que lo verdadero no es aprehensible por un saber ligado” —como sostiene Lacan en el *seminario 2*—. Porque “lo verdadero” es esa nada que escapa a la articulación simbólica. Así es como Sócrates cuestiona todas las definiciones que su interlocutor le ofrece como respuesta a sus preguntas y, de esta manera, pone de relieve la inconsistencia del Otro al mismo tiempo que lleva a ese interlocutor al reconocimiento de su propia ignorancia (*aporein*). De esta manera, el esfuerzo del discurso por sostener el semblante es llevado hasta un extremo en el que lo real aparece poniendo al descubierto el límite, la incompletud de lo simbólico. Sócrates descubre al semblante, lo libera de todo saber discursivo que quiera dar cuenta de él, pero, al mismo tiempo, incentiva el esfuerzo del discurso por sostenerlo. Por eso es que siempre está volviendo a empezar.

## DISCURSO HISTÉRICO E IRONÍA

En el ámbito psicoanalítico se ha hablado suficientemente del Sócrates histérico, podemos encontrar en Lacan varias referencias al respecto. En muchas de ellas acentúa que la histeria de Sócrates se juega en el campo del fenómeno, de lo manifiesto; por ejemplo cuando se refiere, en el *seminario 19*, a “un tal Sócrates, manifiestamente histérico, quiero decir clínicamente”. Esta concepción de Sócrates no contradice para nada nuestra hipótesis de que Sócrates es irónico, por el contrario, la apoya, ya que sostenemos que el Sócrates estructuralmente irónico es manifiestamente histérico. Intentaremos a continuación justificar esta afirmación que planteamos a modo de hipótesis.

Es evidente que, si Sócrates logra poner al descubierto que no hay un saber unívoco respecto del semblante, tiene que haber algún lugar discursivo que aloje su posición de ignorante y que sirva, a su vez, como anzuelo para incentivar al Otro a ponerse a trabajar.

Hemos dicho, a partir de Lacan, que el discurso del amo tiene una verdad oculta: el sujeto. Para que este discurso sea *del semblante* es necesario que la articulación simbólica logre una consistencia tal que pueda hacer inoperante al sujeto quien, de esta manera, queda atrapado en las redes del discurso. Pero, el preguntar socrático devela de entrada aquella verdad que debería permanecer oculta; y lo hace desde su ignorancia que consiste en poner al sujeto en el lugar del semblante.

Lacan afirma que el discurso histérico es el que conduce al saber ya que la histérica es el sujeto dividido, es el inconsciente que pone al amo frente a la apuesta de producir un saber; vale decir, que desde su división, la histérica pone a trabajar al Otro para hacerlo producir un saber de amo. Aquí encontramos ese “punto de intersección evidente” con la posición de Sócrates quien también pone a trabajar al Otro desde su propia división. Sin embargo, hacer trabajar al Otro para evidenciar su incompletud (Sócrates), no es lo mismo que hacerlo trabajar para que produzca un saber de amo (histérica). Si bien Sócrates se apoya en el semblante histérico, los resultados de ese posicionamiento son bien diferentes a los que produce el discurso histérico. Intentemos precisar un poco más esta diferencia.

Pongamos el acento en esa diferencia con el discurso histérico en cuanto al resultado que se obtiene desde ese posicionamiento en común que pone al sujeto dividido en el lugar del agente del discurso. Desde ese lugar, el discurso histérico pone a trabajar al  $S_1$ , en el lugar del Otro, y produce un saber, pero no pone en evidencia que ese es un saber

impotente, como lo hace el irónico, porque la verdad oculta del discurso histérico es justamente que ese saber es impotente. Esta verdad, si es oculta, no se pone de manifiesto, al menos desde un planteo racional; pero sí se pone de manifiesto cuando retorna bajo la forma del goce sintomático. El síntoma histérico es el que vehicula esa verdad. El síntoma, como sostiene Lacan en “Del sujeto por fin cuestionado”: “representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber”. Lacan lo destaca, la verdad se hace valer, más allá de la razón, en el síntoma y, más específicamente en el goce sintomático: “Así, por el goce la verdad encuentra cómo resistir al saber”.<sup>8</sup> No es casual, entonces, que el objeto *a* plus de gozar aparezca en el discurso histérico en el lugar de la verdad, marcando la impotencia del saber producido.

El saber producido por el discurso histérico es, entonces, un saber resistido por la verdad ya que solo el síntoma puede albergar la verdad en su goce. Pero lo interesante, para lo que aquí nos concierne, es que esto no impide que ese saber, aunque impotente, se cristalice en un saber de amo. Esto sucede cuando ese saber producido pasa a formar parte de lo que conocemos como “discursos establecidos” que son los que ostentan un saber compartido y aceptado como incuestionable. Así, y siguiendo a Lacan, vemos cómo todo saber de amo se constituye por el impulso que en un principio ha tenido del discurso histérico.

En el discurso del amo, el  $S_2$  es el saber del Otro y lo que era la verdad del discurso histérico (el objeto *a* plus de gozar) se ubica en el lugar de la producción, ya que el discurso del amo solo puede producir goce. Mientras que, como lo hemos adelantado, la verdad oculta pasa a ser el sujeto que necesariamente debe permanecer oculto porque su sola presencia cuestionaría la consistencia del amo.

El saber producido por el discurso histérico es, entonces, un saber impotente. Cuando ese saber producido se cristaliza en un saber establecido es, ahora, un saber de amo. Pero por ser amo no deja de ser impotente, aunque intente eliminar cualquier vestigio que evidencie su incompletud. La ironía socrática apunta a esa falla que el discurso del amo busca disimular.

El semblante histérico es la posición inicial a partir de la cual Sócrates pone en primer plano la división subjetiva (lo que el amo busca disimular), y lo hace bajo la forma de la ignorancia para poner a trabajar al  $S_1$ , pero no se contenta con el  $S_2$  como el saber que indicaría un punto de llegada (el saber producido), sino que tiene al Otro del

---

8. Lacan, J., *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 378.

saber siempre trabajando hasta llegar al punto de evidenciar su incompletud. Si a lo que apunta es a evidenciar la inconsistencia del Otro es porque permanentemente, mediante preguntas, retorna a la ignorancia, punto de partida que impide la articulación entre  $S_1$  y  $S_2$ . Prueba de esto son esos fragmentos de los diálogos en los que el interlocutor de Sócrates es llevado a reconocer su propia ignorancia. No hay un punto de llegada para el posicionamiento subjetivo irónico porque éste utiliza el semblante histérico para estar siempre comenzando y dividir al otro desde su propia división.

## LIBERAR AL SUJETO

La tesis de Lacan es clara al afirmar que toda teoría, que toda episteme, es un saber producido por un *histérico* impulso creador del hombre, que ha logrado cristalizarse, cerrarse en sistema, para funcionar como pantalla a la angustiante pregunta por la esencia de las cosas. “La ciencia toma sus impulsos del discurso histérico”, dice Lacan en “Radiofonía”, para dejar claro que si hay un saber establecido como saber del amo es porque en algún momento hubo el discurso histérico que lo originó. Es claro que ese saber del amo es impotente porque, en definitiva, es un saber conformista. Cuanto más sólida sea la construcción simbólica que da cuenta de él, más sólida será la ilusión que conforma; la ilusión que nos hace creer que es un saber que puede explicar el origen y la esencia de las cosas.

La ironía, en cambio, es una subjetividad que no se conforma, porque no solo libera al sujeto del adormecimiento discursivo, sino que pretende estar despertándolo una y otra vez. Liberar al sujeto sacando al individuo del adormecimiento y el conformismo discursivo, era el objetivo de Sócrates. Así lo expresa en su defensa frente al tribunal ateniense que lo condenó a muerte: “Supongamos que vosotros, enojados como los que, adormecidos, son despertados, me dais un golpe y me matáis; en ese caso pasaríais el resto de vuestra vida durmiendo”, se dice en la *Apología de Sócrates*. Pero nadie en Grecia quería despertar. Sócrates les ofrecía una libertad que iba en contra del rumbo que la *realidad dada* de la época estaba tomando: erigir a la razón como bien supremo. Si nadie quería esa libertad es porque ella misma es angustia, ya que significa vivir en un constante cuestionamiento a la completud del Otro.

Es claro, entonces, por qué Sócrates se ganó tantos enemigos; porque sus interrogatorios llevaban a sus interlocutores al encuentro con un



vacío de saber angustiante y éstos, llegados a ese punto, solo podían reintegrar la completud del Otro recurriendo a la agresividad propia del plano especular. Como muchas veces ocurre en la clínica del obsesivo, siempre termina siendo más fácil encontrar enemigos o rivales que hacerse cargo de la castración del Otro que, como sabemos, remite a la propia castración. No es de extrañar que si Sócrates podía llevar a grandes sabios al punto de hacerlos pasar por ignorantes, éstos se convirtieran en sus enemigos.



# *Que reste-t-il de nos angoisses?*<sup>1</sup>

RITHÉE CEVASCO

(Barcelona, España)

No queremos aludir con esta mención (la conocida canción) a la nostalgia de la angustia como en la canción sobre el amor, pero sí ilustrar que el régimen de discurso dominante (capitalismo) si no quiere saber nada de las cosas del amor, menos quiere saber de la angustia que rebautiza como stress, ansiedad, y para la cual ofrece la droga legítima de los ansiolíticos –sin duda eficaces, para callar y encallar las angustias de nuestros tiempos–. Angustia vinculada al desamparo (*Hilflosigkeit*), a la falta de recursos (simbólicos) del proceso generalizado de proletarización, en el sentido lacaniano del término.

Proponemos pues un recorrido, una suerte de revisión del destino de la angustia en la enseñanza de Jacques Lacan.

Sabemos que ocupa entre todos los afectos lacanianos<sup>2</sup> sin duda un lugar privilegiado que, a mi entender, no se pierde con la consideración de otros afectos opacos, enigmáticos e imprevisibles que, como la angustia, son índice de la emergencia de (lo) un real. Testimonio de ello es, ante todo y por supuesto, el hecho de que Lacan le dedicara todo un seminario y que la situara respecto al objeto *a* que la concierne, afecto del sujeto el objeto *a* en la angustia, es lo que de él cae, caída primitiva cuya diversidad de formas encuentra su correlato en las diversas modalidades según las cuales el sujeto percibe el deseo del Otro; que inmediatamente después de su seminario la “cifrará”, inspirándose en el primer transfinito de Cantor,

- 
1. Con el aire de la canción francesa bien conocida: *Que reste-t-il de nos amours?* Canción de la película *Las vacaciones de M. Hulot* de J. Tati.
  2. El trabajo de Colette Soler sobre los afectos lacanianos es, desde ya, una referencia obligatoria para un abordaje de los afectos en la enseñanza de Lacan, que no dejaremos por supuesto de tener en cuenta en nuestro trabajo. Soler, C., *Les affects lacaniens*, PUF, París, 2011.

y la bautizará como *aleph*;<sup>3</sup> que la designará, en *La Tercera*, como afecto tipo de todo advenimiento de lo real, lo real que explícitamente sitúa en el seminario RSI como excluido de todo sentido y, finalmente –sin la pretensión de ser exhaustiva– retomará la cuestión de la angustia en la escritura borromea, escritura que, como sabemos, permite un abordaje no inefable de lo real por otra vía que por la enunciación de una negatividad simbólica explicitada por la imposibilidad de escribir la relación/proporción sexual. En el abordaje de los nudos en su seminario RSI, junto con el síntoma y la inhibición, la angustia es examinada en tanto cumple una función de nominación, teniendo pues la propiedad de configurar un nudo borromeo cuando se parte de la superposición, aislamiento de los tres registros R/S/I que, no disponiendo de la facultad de autonombrarse, sólo acceden a la propiedad borromea mediante el recurso a más de tres redondeles. Volveremos al final sobre este punto.

### ...EN LA FILOSOFÍA

La realidad de la angustia se hace presente de manera específica a partir de cierto momento de la historia. El término “angustia” está fechado a partir del siglo XII. Sin adentrarnos en un recorrido del tratamiento de la angustia en el campo de la filosofía, basta mencionar a S. Kierkegaard,<sup>4</sup> de quien Lacan afirma que tiene la verdad sobre la angustia, y a M. Heidegger para ilustrar el tratamiento filosófico de la realidad de la angustia como experiencia que gira en torno a una suspensión de todo sentido previamente establecido. Afecto que precipita al sujeto en un encuentro con esa “nada”, resto del cual nada quiere saber la ciencia. Esa nada que evoca Heidegger en su oxímoron “Esa clara noche que es la nada de la angustia”.<sup>5</sup>

Para Heidegger, la angustia como patentización de la “nada” se inscribe en el marco de una reflexión acerca de nuestra existencia científica. La existencia científica sólo inquiera sobre el ente y por lo demás: nada, siendo precisamente esa “nada” lo que la ciencia *rechaza*.<sup>6</sup> “Al reflexionar

3. Lacan, J., *Introduction aux Noms du père*, Seuil, París, 2005, p. 82.

4. Kierkegaard, S., *Le concept de l'angoisse*, París, Gallimard, 1979.

5. Heidegger, M., *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo Veinte, Argentina, 1983.

6. Reconocemos en estas afirmaciones heideggerianas un eco de las operaciones que señala Lacan como aquello que la ciencia rechaza: la cuestión de la verdad, y la incidencia del deseo del sujeto en su producción. Ver muy particularmente el texto de J. Lacan, *La Science et la Vérité*, en *Écrits*, París, Seuil, 1966.

sobre nuestra existencia fáctica (de hecho) –una existencia pues determinada por la ciencia– “hemos abocado –dice Heidegger– a un conflicto. En este conflicto se ha planteado un interrogante. En realidad no falta más que formular la interrogación: ¿Qué pasa con la nada?”.<sup>7</sup>

Esa “nada” tomada en este sentido no se confunde ni con un eventual objeto pulsional, ni con una forma de negación (la “negatividad” operativa de la dialéctica hegeliana), se presenta en cambio como suspensión radical de todo sentido. Encuentra un eco en la cuarta forma de nada kantiana, ese *nihil negativum*, objeto vacío sin concepto.

### ...CON EL PSICOANÁLISIS

La especificidad de la experiencia analítica, nos permite localizar la angustia en una doble vertiente: una angustia vinculada a la falta, que entra en las coordenadas del desciframiento del inconsciente en tanto angustia de castración, y una vertiente que, como afecto de lo real, es antinómica a toda verosimilitud (fuera pues del campo de la verdad/falsedad), excluida de todo sentido pues, y por ello afecto que testimonia de un real en tanto ex-sistencia.

El afecto de la angustia confronta al sujeto con un real, dejándolo sin los recursos de los procesos de sus identificaciones (imaginarias y simbólicas) por las cuales se hace representar. En este sentido corresponde a una “destitución” del sujeto de la representación. El sujeto de la angustia no es el sujeto de la representación y anuncia ya muy tempranamente, en tanto afecto índice de un real, los límites del sujeto del inconsciente definido como representado por un significante para otro(s) significante(s).

La angustia es, así lo proponemos, uno de los primeros abordajes de los límites de la estructura del sujeto del inconsciente, y si bien no es, sin duda alguna, suficiente para dar un fundamento a la dimensión real del inconsciente que necesitará de los avances de Lacan en lo que concierne a la incidencia de *lalengua* y la teoría del goce, se presenta ya muy tempranamente como ese afecto privilegiado que nos proporciona una prueba de la manifestación de ese real que puede ser aislado en la experiencia analítica.

El afecto de la angustia remite a la incompletud del Otro, desde donde sólo el silencio responde a la pregunta acuciante del sujeto cuyo deseo

---

7. Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 41-42.

pasa por la mediación del Otro, silencio “desde donde emerge/ fluye la angustia”.<sup>8</sup> “Sensación de ese deseo del Otro” si recordamos la fórmula bien conocida del seminario *La angustia*. De un Otro que no responde.

La experiencia del “sin sentido” de la ex-sistencia se manifiesta, en la experiencia analítica, en esa relación con el enigma del deseo del Otro que nos confronta con la interrogación más íntima acerca de nuestro propio ser de deseo. La angustia, nos recuerda C. Soler, encuentra así su punto de anclaje en la falla en el Otro, en el lugar donde la barra cae sobre el Otro.

Enigma del deseo (o de la voluntad de goce) de un supuesto Otro evocado en la figura divina, no el del dios de la ciencia, sino la del dios de Abraham, de Jacob y de Isaac. No en vano Kierkegaard concede un lugar central a la referencia abrahámica, aunque logre aún inscribir, como lo precisa Soler, la interrogación sobre la angustia en el campo de lo religioso, desde donde la extraerá tanto Heidegger (pero sosteniéndose en una interrogación sobre el ser) como Lacan. Ese “ser”, para nosotros, del sujeto indexado cuando cae una barra sobre todo aquello que es portador para él de una significación posible.<sup>9</sup>

### ...EL SABER COMO NO SABIDO

Por la vía, entre otras, de este afecto de excepción que es la angustia Lacan firma la imposible reconciliación entre lo singular y lo universal al cual Lacan (digamos aún hegeliano, donde se apoya para definir las coordenadas del deseo como deseo del Otro) parecía aún aspirar en el '53.

Desde *La identificación* hasta la única sesión sobre *Los nombres del padre*,<sup>10</sup> Lacan sostiene su reflexión sobre la pregunta: ¿qué es lo que hace objeción a la estructura misma del Nombre-del-Padre? Recalca en su seminario “inexistente” que la angustia es un afecto que desmiente la concepción que haría del sujeto una función de inteligencia correlativa a lo inteligible. No hay sujeto alguno de pura inteligencia que sería pues un sujeto no susceptible de ser afectado por la angustia.

Va de suyo que al final de la experiencia analítica que, sin duda, apunta a una reducción de los efectos patológicos de la angustia, no hay por qué esperar un sujeto desafectado definitivamente de toda angustia.

El valor epistémico de la angustia, sobre el que insiste Soler, reside

8. Como lo recuerda C. Soler, *op. cit.*

9. Lacan, J., “La signification du phallus” en *Écrits*, *op. cit.*, p. 693.

10. Lacan, J., *Des noms du père*, *op. cit.*, p. 72 y sgtes.

de manera muy específica –lo cual no es evidente me parece para otros afectos, aunque sean afectos que manifiesten su relación con un real– en esa objeción que hace a un todo inteligible. Su valor epistémico radica pues... no sólo en tanto índice del advenimiento de un real traumático, sino en ese valor particular que adquiere en relación con el saber. La angustia testimonia de esa hiancia insalvable entre lo real y lo simbólico que Hegel hubiera querido suturar en esa proyección de la figura de un saber absoluto, donde todo lo real fuera racional y todo lo racional real.<sup>11</sup>

Su relación con el saber difiere así, por ejemplo, de la serie de afectos que Lacan declina en *Televisión*,<sup>12</sup> y que van desde un “no querer saber” (tristeza, morosidad) hasta un gay saber que puede quedar adherido al gozo del desciframiento no abandonando así la vía de la búsqueda del sentido (recaída de una virtud en el pecado como precisa Lacan en *Televisión*). La angustia no se vincula con un “no querer saber”, es más bien experiencia de un “nada hay para saber”.

En tanto índice de un real fuera de todo sentido remite pues a ese *Insu*, ese no sabido de la dimensión real del inconsciente encarnado en *lalengua*, portadora de un saber, pero de un saber sin sujeto posible.

La realidad de la angustia mantiene así una relación especial con el “saber”, en tanto señala una separación de todo saber establecido. Se hace pues frecuentemente presente en esos momentos que presiden al “salto” que conlleva el fundamento de todo nuevo saber (ver en este sentido los sueños de Descartes).<sup>13</sup> Más acá de sus manifestaciones patológicas adquiere un valor en cuanto a la producción de todo saber innovador así como preside frecuentemente como motor la producción de una obra de arte.

Separada del saber escapa a la apertura de un reenvío sin cesar en busca de nuevas articulaciones, pues no hay saber que pueda cerrarse como un todo. Ofrece entonces, Lacan insiste sobre este punto, una experiencia de certeza (no de exactitud), en tanto es menos engañadora que cualquier otro afecto respecto al real cuya inminencia anuncia.

11. Lacan evoca a Kierkegaard contra Hegel. Kierkegaard quien precisa que “la angustia es el signo o el testigo de una hiancia existencial” y prosigue “la doctrina freudiana es la que ofrece su esclarecimiento”. *Des noms du père, op. cit.*, p. 75.

12. Lacan, J., *Televisión* en *Autres Écrits*, Seuil, París, 2001, p. 509 y sgtes.

13. Mencionamos como homenaje el artículo de nuestro colega fallecido recientemente, Joan Salinas: *Quod Vital Sectabor Iter?* en *Cuadernos europeos de psicoanálisis*. Artículo en que el autor señala el método cartesiano como un intento de “exorcizar” una posible angustia, mediante el recurso al cogito y la “duda sistemática”. La frase del título “¿Qué camino seguiré en la vida?” aparece en un sueño de Descartes y fue objeto de un breve estudio de Freud.

Inminencia del advenimiento de un (lo) real, de un real sin sentido para el cual todo saber no deja de ser finalmente, para Lacan, sino elucubración, en tanto sostenido en una suposición. Para el caso de la experiencia analítica saber sostenido en la suposición de un sujeto supuesto al saber.

### ...LA CASTRACIÓN

Retornemos un poco a Heidegger cuando en *¿Qué es metafísica?* formula la bien conocida interrogación soporte de la angustia: ¿por qué hay ente y no más bien nada?

Desde el psicoanálisis, ocupado de la relación del sujeto, no con el ser en general, sino con el Otro en tanto sexuado, la pregunta se presenta más bien en términos de “¿por qué no hay nada allí donde algo era esperado?” (Premisa infantil de la universalidad del falo/pene en términos freudianos). Verificación de la ausencia que abre a la experiencia de la angustia de castración, uno de los nombres de la angustia freudiana.

Freud intentó incluso reducir toda angustia a una angustia de castración. El intento de esa reducción opera así cierta domesticación de la angustia inscribiéndola en el campo del saber analítico. No obstante, el propio Freud se topa con los límites en la experiencia analítica que no logra domesticar la angustia suscitada por la “roca de la castración” que no es sino “rechazo a la feminidad”.<sup>14</sup> Roca de la castración que podemos considerar que es, para Freud, un nombre de lo real, un real que adscribe al campo de la biología.

Hubo en su tiempo un debate en torno a una pregunta formulada por M. Ritter.<sup>15</sup> Lacan afirma que “sólo hay interpretación fálica de la angustia”. ¿Significa acaso esto que toda angustia es forzosamente angustia de castración? ¡Claro que no! Sólo hay interpretación fálica... pero “no todo” de la angustia entra en el campo de la interpretación.

Es una orientación de la cura intentar una operación de reducción de la angustia, haciéndola entrar en el reconocimiento y aceptación de la castración y en la elucidación de las coordenadas del fantasma.

Esa angustia vinculada al momento en que el sujeto se enfrenta – según la imaginización de su fantasma– con el riesgo de ver reducido su ser a lo que sería como puro objeto en el deseo del Otro (o peor aún

14. Freud, S., *Análisis terminable e interminable* en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Tomo III, Madrid, 1973.

15. Cf. *Lettres de l'EFPP*, n° 21, París, 1977.



en la voluntad de goce del Otro) más bien vertiente histérica, o ante el objeto al que podría reducirlo su propio deseo de satisfacer al Otro (vertiente más bien obsesiva). Intentamos pues en la dirección de la cura hacer entrar el afecto excepcional de la angustia en “el rebaño de los elefantes”.<sup>16</sup> Pero reducir la angustia a la angustia de castración firmaría nuestra adherencia a la ideología del Edipo, sería desconocer la angustia en su relación con el goce, reduciendo el campo de la angustia a un índice únicamente vinculado con el deseo y con la ley.

Pero hay en Freud mismo una consideración sobre la angustia que nos remite al plano del goce y que no es reducida a la dialéctica del deseo, del deseo causado por la negatividad del objeto (el objeto *a* en tanto objeto causa de deseo). Freud mismo reconoce en la angustia un exceso –para él energético– que no puede reducirse a una angustia relacionada con la pérdida. Reconoce la embestida de un empuje pulsional interno, que podemos pues inscribir en las consideraciones de la angustia como experiencia de goce, de goce excesivo resistente a todo desciframiento y sin la mediación de representación alguna. Freud nombra a esta angustia que no es la angustia de castración: “angustia directa”.<sup>17</sup>

### ...Y LAS MUJERES

La interpretación fálica de la angustia, necesaria pues en la dirección de la cura para reducir su vertiente patológica, no cubre pues todo el campo de la angustia.

Encuentra su límite en la referencia misma a la función fálica que organiza la posición de goce sexuada del sujeto. Límite que se declina en las modalizaciones de esa función: desde el “todo” (*tout*) de la posición masculina, al “no todo” (*pas tout*) de la posición femenina, sin descartar el “para nada” (*pas du tout*) de la posición psicótica.

Freud se topó con una fuerte objeción en su intento de reducción de toda angustia a una angustia de castración. En particular en su texto *Inhibición, síntoma y angustia*<sup>18</sup> no cesó de toparse con la objeción “femenina”: ¿cómo es posible que las mujeres estén bajo la amenaza de la pérdida de aquello que no tienen? Resolvió, digamos que hábil-

16. Como se expresa J.-A. Miller en su seminario sobre *La nature des semblants* (1991-92).

17. Sobre este punto y la relación en general entre trauma y angustia, Cf. Sandra Leticia Berta, *Escribir el trauma, de Freud a Lacan*, Letra Viva, Buenos Aires, 2014.

18. Freud, S., *Inhibición, síntoma y angustia* en *Obras completas*, Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

mente y ante un evidente dato de la clínica, poniendo el acento sobre la angustia causada por la pérdida del objeto de amor como rasgo específico de la angustia femenina. Kierkegaard ya había insistido en ese punto de la frecuencia de la angustia “en ellas”<sup>19</sup> que no deja de atribuir a la relación amorosa.

No obstante, al atribuir Freud la frecuencia de la angustia en las mujeres a la pérdida del objeto de amor... modifica las coordenadas de la cuestión de la angustia “femenina” pues, vía amor, remite a ese algo “otro” que no es la búsqueda del falo, sino la relación particular de la posición femenina con la falta en el Otro y su apertura al goce “otro” que el goce fálico.

Freud había observado la mayor frecuencia en las mujeres de esa “angustia directa” resultante de un empuje sexual desviado que no pasa por representación alguna.

¿No existe acaso en esta referencia a la “angustia directa” uno de los destinos particulares de la libido femenina? C. Soler, por su lado, se refiere también a la angustia en las mujeres en el encuentro sexual. La refiere a un “uso del objeto” que, no vinculado a la emergencia de la angustia, se presenta en cambio como una solución a la angustia. La cesión de objeto (ver, por ejemplo, el caso paradigmático del Hombre de los lobos) puede ser una solución a la angustia. En el encuentro sexual, esa cesión de objeto se efectúa para el hombre a nivel de la detumescencia del órgano que pone un límite a su goce.

En el caso de la mujer no hay objeto alguno que ceder en el encuentro con el otro sexo. De ahí la desventaja de la mujer de “no ser un lagarto”<sup>20</sup> ya que la apertura de la angustia posible en el encuentro sexual sólo encuentra una solución fuera de ella, en su *partenaire* del que muchas veces precipita por así decir ese momento de la cesión de su objeto... pues el deseo del Otro la deja más bien desamparada. Volvemos a encontrar la “dependencia al otro” de la que hablaba Kierkegaard, la dependencia al objeto del amor al que aludía Freud y que Lacan no desestima.

Respecto a la posición femenina no podemos por otra parte ignorar el goce otro que ella puede experimentar. Y que encuentra sus coordenadas no en la relación con el *en tanto portador* del Falo en la dialéctica del deseo, sino la especificidad de su relación con el S(A), con el abismo

19. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 173: “La angustia corresponde más a ella que al hombre. La angustia no es para nada un signo de imperfección. Esta, si se trata de ella, se debe a otra cosa, al hecho de que en la angustia, la mujer busca fuera de ella su apoyo en otro ser humano, en el hombre”.

20. Soler, C., *Les affects lacaniens, op. cit.*, p. 43.

en el Otro que, en las experiencias místicas testimonian de ese goce otro femenino que no va sin angustia pues oscila entre presencia y ausencia de esa figura divina con la que ellas (o ellos) se relacionan.

La alianza simbólica que desde el *partenaire* puede con su “tú eres mi mujer” pacificar, en parte, ese punto de la angustia “femenina”, está hoy suficientemente en cuestión como para que no nos extrañemos de la angustia dominante del lado de la condición femenina en sus encuentros sexuales.

### ...Y CON EL AMOR

Encontramos en Lacan un eco de un contrapunto entre amor y angustia, cierta homología teórica, podemos decir, entre el amor y la angustia. En su seminario *La angustia*, Lacan la sitúa entre goce y deseo y nos propone su fórmula, frecuentemente evocada, según la cual “sólo el amor permite al goce condescender al deseo”. Entre la angustia y el amor existe una relación pues el amor se presenta como un intento para situar, para nombrar el deseo del Otro y así atemperar, domesticar a la “nada” al sinsentido del eventual advenimiento del real (para el caso del encuentro entre los sexos, de la imposibilidad de la relación/proporción sexual), pues de algún modo en el amor nos es ofrecida esa nada, nada que a su vez puede ser cedida.

### ...LA FALLA EN EL ORIGEN

Tras el mito freudiano del padre se oculta el objeto de angustia. La Cosa, la Causa como punto de origen, punto de antecedencia lógica a la emergencia del sujeto de la representación.

El propio Freud no fue indiferente a este estatuto digamos “originario” de la angustia (por otra parte bien recalcado en la obra de Kierkegaard)<sup>21</sup> respecto a la represión y a la formación de los síntomas.

La angustia, como respuesta a la experiencia traumática de un encuentro con lo esencialmente desconocido es anterior a la represión (recordemos que este giro Freud lo realiza en *Inhibición, síntoma y*

---

21. Kierkegaard sitúa esa angustia originaria en un espacio-tiempo anterior a todo reconocimiento entre el bien y el mal. Momento para él de la experiencia de una absoluta libertad.

*angustia*; en cambio en su análisis del caso de Juanito, por ejemplo, consideraba aún a la angustia como efecto y no como causa de la represión).

### ...FALLO DEL INCONSCIENTE-LENGUAJE

El inconsciente sutura con sus formaciones la hiancia de la Causa/Cosa. Esa hiancia que se abre en ese punto en que el trabajo del inconsciente falla en asegurar el sueño del soñador, en ese punto (ombligo del sueño, en términos freudianos) en que la pesadilla, sueño de angustia por excelencia, despierta al soñador para que... pueda seguir soñando en el campo de la realidad, cobertura de lo real. *Pesadillear* (si se me permite el término) es conmemorar ese encuentro con un real traumático. No obstante sabemos que, para Lacan, lo realmente traumático es, por así decir, genérico y potencialmente universal, aunque la respuesta a ese “traumatismo” sea totalmente contingente y singular a cada uno *Troumatisme* (trauma del agujero)<sup>22</sup> dice Lacan.

### ...ENTRE SÍNTOMA Y ANGUSTIA

Podemos hablar de cierta antinomia entre síntoma y angustia en la medida en que la angustia no pasa por la mediación del desciframiento que si es posible para el síntoma en tanto formación del inconsciente aunque al final del proceso de reducción de este desciframiento, nos encontremos con el núcleo real del síntoma en tanto goce de cuerpo. Angustia y síntoma son, sin duda, pruebas, y puesta a prueba, del pasaje por el real que nos concierne en la praxis analítica.

Esa antinomia, no antagónica, hace que la angustia rompa lo que podría concebirse como un proceso lineal ideal del desciframiento vía síntoma que sólo en el punto final de la cura se toparía con un real sin sentido. En efecto, las emergencias de la angustia pueden irrumpir durante una cura, en diversos momentos cruciales, y provocar los *acting-out*, pasajes al acto e incluso interrupciones de una cura cuando, por así decirlo, la angustia le gana de mano al síntoma. Una paciente muy sensible e incluso habituada a su angustia, a la cual no despre-

---

22. *Troumatisme*: trauma-agujero. El agujero debe distinguirse de la falta. La falta es de lo simbólico, el agujero, el verdadero, concierne a lo real.

ciaba en absoluto ni pretendía verla reducida a cero en su análisis, había recurrido a una solución ingeniosa para tratar estos eventuales avatares de la angustia: ¡de sus tres sesiones durante mucho tiempo sólo concurría a dos!

### ...Y LA ESCRITURA BORROMEIA

La angustia nos abre un nuevo interrogante en el abordaje de la escritura borromea. Volvemos a encontrar un momento clave del tratamiento de la angustia en los últimos seminarios de Lacan, en su escritura borromea. Me limitaré a indicar el marco de este nuevo tratamiento de la angustia en la escritura borromea (no pudiendo por el momento adentrarme mucho más adelante en esta cuestión y sobretodo en lo que concierne en el valor clínico de esta propuesta borromea de Lacan respecto a la angustia).

En efecto, Lacan aborda en su seminario *RSI* a la angustia como función de nominación. En primer lugar, la triada freudiana inhibición, síntoma y angustia es localizada sobre el nudo borromeo de a tres aplanado. La localiza en una irrupción de lo real en la zona de lo imaginario, en un efecto de lo real en lo imaginario (que para el caso no se reduce al imaginario especular, sino que concierne al cuerpo como lugar de goce).

Más adelante, Lacan pasa del nudo de a tres al nudo de a cuatro. Dado que R, S e I no pueden autonombrarse, la solución para evitar su puesta en continuidad, entiéndase su no discernimiento tal como se produce en la paranoia, es preciso recurrir a una función dicha de “nominación”. Al final de su seminario *RSI*, Lacan examina los elementos de la tríada freudiana en la perspectiva de esta consideración de la posibilidad de que cumplan cada uno esta función.

Función que, en la escritura de los nudos, conlleva ir más allá del nudo de a tres. Además Lacan considera que el nudo es en sí un “real”, el real singular del montaje propio de cada uno más o menos bien anudado/desanudado.

La consideración de la función de nominación nos hace topar con una particularidad de la angustia. Si la nominación simbólica (síntoma) y la nominación imaginaria (inhibición) pueden escribirse como nudos de a cuatro, la nominación real (angustia) requiere en cambio el recurso a un nudo de a cinco. M. Bousseyroux retoma el signo del primer *aleph*, ya mencionado, para indexar este quinto redondel de la angustia como

función de nominación, o sea de anudamiento. Anudamiento donde R, S e I están superpuestos y el síntoma, que no anuda, conserva, no obstante un acoplamiento con lo simbólico, como ocurre con el nudo de a cuatro vía síntoma.

### ...EL ALEPH DE LA ANGUSTIA

Con ese nombre de aleph si seguimos el modelo de la invención del primer transfinito de Cantor, podemos considerar que el *aleph* de la angustia nombra así a la serie “al infinito” o al menos a la serie “indefinida” de los afectos. ¿Quién podría en efecto (a pesar de las series mencionadas por Lacan en *Televisión*, y en otros lugares, y que Soler trata en toda su *variedad* en su texto sobre los afectos lacanianos) afirmar que se trata de una serie cerrada? La referencia a los afectos enigmáticos, siendo una prueba más, me parece, de la apertura de la serie de los afectos. El *aleph* de la angustia se ofrecería entonces como el nombre de aquello que de los afectos toca a lo real de la estructura, en tanto manifestaciones de goce que sin duda no son sin el lenguaje, pero que escapan a todo desciframiento posible.

### ...CON EL CAPITALISMO

Finalmente, si la angustia es el afecto que corresponde al tiempo de la ciencia, puede también interrogarse en cuanto a su estatuto en el régimen del discurso capitalista, que, como lo hemos dicho al inicio, no quiere saber nada de las cosas del amor... y menos aún de la Cosa de la angustia.

Si el discurso capitalista, entre otras cosas, propone el estado de una subjetividad “proletarizada”, en el sentido de la pérdida de todo recurso simbólico para el tratamiento de lo simbólico, no cabe duda que la angustia encuentra en el régimen de este discurso una ocasión propicia a sus manifestaciones por la confrontación con un real propicio a las destituciones subjetivas –por supuesto, las diríamos “salvajes” y ¡de hecho lo son!–. Particularmente en los pasajes al acto radicales de las violencias individuales y colectivas, así como al incremento del pasaje al acto más radical, suicidarlo, que se manifiesta hoy en las épocas dichas de crisis de nuestro capitalismo globalizado y neoliberal, así como en sus formas asiáticas (los suicidios en China de los cuales de tanto en tanto nos llegan información lo atestiguan).

Sin embargo, toda la clínica oficial –por así decir– no deja de poner el acento más bien en las manifestaciones de la depresión. Depresión tratada por Lacan bajo la modalidad de una “falta moral” en su mención en *Televisión*. Falta moral de inspiración spinoziana, la que corresponde a un no querer saber nada de aquello que la causa y, para nosotros psicoanalistas, más precisamente de un no querer saber de sus articulaciones inconscientes y del real cuya presencia anuncia con sus manifestaciones. Soler, con razón, menciona que el poco interés que encuentra la angustia en detrimento a las depresiones es porque su costo social es menos elevado que las depresiones que atentan a la buena lógica del circuito producción/consumo.

La angustia nos confronta a una interrogación ética sobre las posiciones subjetivas respecto al real con que se confronta en el malestar actual en la civilización (real que se suma al real genérico que despeja la experiencia analítica en tanto real sexual imposible). Lacan se refiere, por ejemplo, a la angustia de los científicos como una angustia sin consecuencias porque participan de un discurso que funciona independientemente de sus angustias y deseo.

El discurso analítico, en cambio, cuya posición ética es hacerse cargo de los efectos que produce, no puede ser pues un discurso que retroceda ante las manifestaciones de la angustia... sin acallarla, lo hemos dicho al comienzo. La angustia no es ciertamente el signo del analista pero es un afecto del que el psicoanalista ha de acoger y responder con su presencia en la cura, para reducirlo de sus efectos patológicos pero reconociendo en ese signo de lo real ante el cual corresponde a cada uno situarse éticamente, vale decir según un discurso que sea consecuente con sus efectos. Si nuestra política está orientada hacia lo real, no puede dejar de toparse en su camino con ese afecto de la angustia, ni forzosamente creerse que el analista no es apto para ser afectado por ella, aunque, se espera, que como resto no patológico.





# Nostalgia y poesía china

SANDRA LETICIA BERTA

(San Pablo, Brasil)

*Ya no es mágico el mundo. Te han dejado.  
Ya no compartirás la clara luna  
ni los lentos jardines. Ya no hay una  
luna que no sea espejo del pasado,*

*cristal de soledad, sol de agonías.  
Adiós las mutuas manos y las sienes  
que acercaba el amor. Hoy sólo tienes  
la fiel memoria y los desiertos días.*

*Nadie pierde (repites vanamente)  
sino lo que no tiene y no ha tenido  
nunca, pero no basta ser valiente*

*para aprender el arte del olvido.  
Un símbolo, una rosa, te desgarras  
y te puede matar una guitarra.*

Jorge Luis Borges.

La nostalgia es un estado afectivo que articula el anhelo de volver y el dolor. ¿Es algo que nos toma de sorpresa o un modo de vivir? ¿La nostalgia es prioridad de los seres tristes o podemos encontrar en ciertos estados nostálgicos algo que empuje a la creación?

Hay la nostalgia de los rincones de la vida a la cual volvemos para hacer de nuestras ficciones cotidianas recuerdos de aromas, pequeños barullos del tiempo, la voz ausente, la risa a carcajadas, la mirada que nos cautiva, el escalofrío de la primera mano en mi mano. El recuerdo imborrable de las despedidas. Las imágenes fijas que nos incitan no solo

al dolor sino a la sonrisa, al calor de estar abrigados en nuestra historia, ovillo de identidad.

Hay la nostalgia del objeto perdido, freudiano, la nostalgia de *das Ding*. Hay la nostalgia de la falta, tantas veces dicha por Lacan en la década de los años '50, cuando se refería al falo. Nostalgia de una falta imaginaria y simbólica, una vez que, por aquel entonces, lo real era definido como: aquello a lo que nada falta. Ciertamente eso no oblitera la nostalgia de su relación con lo real. Porque en ese tratamiento imaginario y simbólico de la *falta-en-ser* lo que se constata es la inaccesibilidad del pasado y del futuro. Y por eso hay la nostalgia de lo imposible, lacaniano. Pero se trata de la inaccesibilidad de volver a vivirlo, no de recordarlo o de imaginarlo. La nostalgia se trafica en los recuerdos encubridores, como sustentó Freud, en los recuerdos *adelantadores o atrasadores*.

## LA NOSTALGIA: AFECTO BORROMEANO DE LA FALTA-EN-SER

La nostalgia no escapa a los afectos porque se articula en las palabras que ella encarna, tomando y haciendo el cuerpo. Las palabras se hacen cuerpo como acontecimiento en el cual la materialidad fónica se actualiza, haciendo de un acto de palabra un acto singular, articulando lo vivido y la experiencia. Es en el cuerpo que la materialidad fónica se escribe en una composición consonántica y vocálica, produciendo el cuerpo como acontecimiento de un decir.

Pero la nostalgia, como afecto de la falta-en-ser nunca evade el elogio a la castración. Es lo que connota su vecindad con la tristeza, como falta moral. Y por esa misma vía podemos pensar que la nostalgia hace un contra-punto con la angustia pues la primera hecha del tejido de la falta se opone a la segunda para la cual se indica que “la falta de la falta hace lo real”.<sup>1</sup> Esta articulación puede leerse en el nudo borromeo si escribimos la nostalgia entre lo simbólico y lo imaginario, allí donde la ficción fantasmática extrae el goce-sentido. Veremos, entonces, que la nostalgia, y su goce-sentido (*jouisense*) ex-siste a la angustia como afecto real.

Puede ser por esa articulación entre el goce-sentido y la falta-en-ser que la nostalgia es uno de los discursos analizantes. En él la historia se hace, a cada vez, trauma. Escribí hace algún tiempo<sup>2</sup> que equivocar el trauma es un modo de tratar lo real del trauma, o sea, lo innominable

---

1. Lacan, J. (1977) “Prefacio a la Edición Inglesa del Seminario XI” en *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 601.

2. Berta, S., *Escribir el trauma, de Freud a Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2014.

traumático. Equivocar lo traumático del cual la nostalgia es simple mensajera para imprimir en ella ese tono que la falta-en-ser hace callar. El tono paradójal, por efecto chistoso, que la nostalgia también puede transmitir. Sin dudas, en la clínica psicoanalítica, eso tiene consecuencias pues hace caer el sabor melancólico de las historias relatadas sobre las verdades últimas del trauma. Vértigo en el cual la ficción se muestra por el revés.

Es la oportunidad única, a cada sesión, de hacer operar en la ficción nostálgica ese puro inconsciente en ejercicio, pues “el inconsciente trabaja sin pensar en ello ni calcular; ni juzgar tampoco, y sin embargo ahí está el fruto: un saber que solo se trata de descifrar, ya que consiste en su ciframiento”.<sup>3</sup> Es por esa vía que se accede a un goce posible de la ficción nostálgica de la falta-en-ser. Ya no vana tristeza, menos aún la depresión, sino apenas un efecto poético que es el plus de goce extraído, pinzado, forzado al devenir lenguajero.

#### **EL FORCING DE LA NOSTALGIA: LA POÉTICA OPERANCIA<sup>4</sup>**

El *forcing* es una noción que Lacan toma prestado de su amigo matemático René Thom, interlocutor del seminario *L'insu...*<sup>5</sup> En el contexto en que Lacan se refiere al *forcing* podemos sospechar que se trataría de forzar algo del *moterialismo* (*moterialité*) de *lalingua*. En la introducción a *Scilicet*,<sup>6</sup> Lacan juega al decir que el *forcing* debe ser entendido como fórceps. El *forcing* de la *moterialité* del acto lenguajero permite que al pansimbolismo de la ficción nostálgica se le opere cortes para hacer de la cadena significante nudos de astillas del en-cuerpo, del afecto y del habla.

Esa operación es partera de una nueva relación con el saber de la falta-en-ser porque pasamos de la lógica fálico-edípica que responde por binomios de la falta-en-ser –de la nostalgia del falo– para la lógica para-consistente que testimonia del goce más allá del falo, esto es

3. Lacan, J. (1973) “Introducción a la Edición Alemana de un primer volumen de los Escritos” en *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 582.

4. Neologismo de Lacan en el seminario *El acto psicoanalítico*. Refiere a aquello con lo cual opera el psicoanalista. Observemos que este neologismo es contemporáneo de la expresión: *Il y a du psychanalyste* (hay psicoanalista).

5. Lacan, J. (1976-1977) *El seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.

6. Lacan, J. (1968) *Scilicet 1*, Paris, éditions du Seuil, p. 4.

del goce por fuera de lo fálico. Por poco que se lo pueda vivenciar, la experiencia analítica lleva a un saber nuevo, más allá de la “nostalgia de la esfera”.

Recuerdo aquí lo que escribe Jean-Claude Milner: “Aclarar la relación de *lalangue* con la lengua, mide, entonces, la ética”.<sup>7</sup> Ética del psicoanalista que opera con el decir analizante, indicando, mostrando que si el lenguaje es la designación de una elucubración de saber, cada lengua carga en sí lo imposible de decir. ¡*Eso habla! Ça parle!* Cabe al analista operar para que el analizante haga de su nostálgica ficción su lengua intraducible, singular. Para que el inconsciente cese de escribirse... como insabido. Precisamente, el inconsciente cesa de escribirse como insabido, por la contingencia de la invención, por *forcing*, de la lengua singular: letra del síntoma.

Habrán entonces que violentar la materialidad para extraerle a la nostalgia su resonancia poética y darle la posibilidad de no acostarse con la melancolía ni la depresión. Allí el forzamiento (*forcing*) permite hacer sonar, consonar otra cosa que el sentido olímpico y anudar borromeanamente allí donde no hay relación/proporción sexual. Pasar de ser al tener el en-cuerpo de *lalengua* para que a la prosa de la falta-en-ser se superponga el goce del tener... apenas un cuerpo para amar, para callar, para tocar mi mano en tu mano aunque ya no estés allí. Y que eso me transforme.

## UN POETA

En el seminario *L'insu* Lacan dice: “Si ustedes son psicoanalistas verán que es el forzamiento (*forcing*) por donde un psicoanalista puede hacer sonar otra cosa que el sentido... pues el sentido, es lo que resuena con la ayuda del significante. Pero lo que resuena, eso no llega lejos, es más bien flojo. ...el sentido, eso taponar. Pero con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica”.<sup>8</sup>

Acompañado por François Cheng (poeta chino, naturalizado francés) Lacan extraía la resonancia de esa otra cosa, esto es, algo más allá del sentido, operación del *forcing* (forzamiento) en la interpretación analítica, algo nuevo en el desmontaje del sentido, que se

7. Milner, J.-C., *O amor da língua*, Campinas, Editora da Unicamp, 2012, p. 23.

8. Lacan, J. (1976-1977) *El seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.

promueve como una “catástrofe” en la estructura, tendiendo a una cifra antes imposible.

Acompañado por Cheng, Lacan conjuga poesía y matemática, así como lo había hecho un año antes con Joyce. En la vida de Cheng Tsi-Chen –quien después de naturalizado francés recibió el bautismo en la Iglesia Católica y se nominó François Cheng– no faltaron motivos para la nostalgia.

Bruno Palma, traductor al portugués de *Double Chant; Cantos Toscanos e Le Long d'un Amour* (Doble canto y otros Poemas),<sup>9</sup> escribe una breve biografía de François Cheng. Cheng Tsi-Chen nació en 1929, en Tsinam, Shantung, en 1948 emigró con su padre a París. En 1949, el 1° de octubre, Mao Tse-tung proclamó la República Popular de la China y la familia de Cheng no pudo volver a su país. Frente al sistema Totalitario, afincó residencia en los Estados Unidos donde su padre asumió un cargo en la Universidad de Maryland. Mientras tanto, Cheng Tsi-Chen decidió no salir de Francia atravesando su “larga noche” por la extimidad de la lengua que poco a poco se haría la suya, no solo como ciudadano sino como poeta. Escribir poesía en chino y francés es una distinción de este poeta quien durante su vida transmitió cómo fue haciéndose a la *otra* lengua.

“Yo me habría tornado [...] otro, indefinible tal vez, pero otro. Me era necesario, sin duda, arrancarme de un suelo fértil nativo demás, abarrotado de clichés –suelo fértil, repito, que no será de ningún modo abandonado, que, al contrario, servirá siempre de substrato, de humus– con la finalidad de operar una metamorfosis más peligrosa, de inaugurar un diálogo más radical. Sin entrar en detalles, digamos simplemente que, después de un tiempo de tergiversaciones, me había comprometido resueltamente en una creación poética en lengua francesa. Retrospectivamente, hoy puedo afirmar que, si abandonar la lengua de origen es siempre un sacrificio, adoptar con pasión otra lengua trae recompensas. Muchas veces probé esa embriaguez de re-nominar las cosas de manera renovada, como en la mañana del mundo.”<sup>10</sup>

9. Cheng, F., *Duplo canto e Outros Poemas*. Bruno Palma: tradução, cronologia, introdução e notas. Cotia, SP, ateliê Editorial, 2011.

10. Cheng, F., *Le Dialogue. Une Passion pour la langue Française*, Paris- Shangai, Desclée de Brouwer-Presses littéraires et artistiques de Shangai, 2002, p. 38. Traducción libre.

Este *poeta del ser*; lector de Rilke, de Mallarmé, interlocutor de J. Lacan, de G. Deleuze, de E. Levinas, entre otros, artífice de la palabra por saberse *humus del lenguaje*, parlêtre, además de decirse peregrino de la tierra y peregrino de Occidente, afirma: “una fuerza desconocida creciendo en mí, me llevó a tornarme ese ‘peregrino’, ese ‘mendigo’ que intenta retomar no tanto con el pasado sino con lo que puede advenir”.<sup>11</sup>

“Retomar no tanto con el pasado sino con lo que puede advenir”, esta frase transmite la fuerza del deseo, responde a la nostalgia, acogiéndola y transformándola. Haciéndola al otro del tiempo en su devenir, haciéndola virtual contingencia. Transformando el pasado traumático en el futuro anterior: habría sido.

La palabra “entre” el pasado y el porvenir, tan querida por Cheng en “Una pasión por las lenguas”<sup>12</sup> localiza el porvenir de la nostalgia en el Vacío-medio que hace eco al intervalo (*En*) y la penetración (*-Tre*). El Vacío-medio transformador, modificador, creador, pasador del Ying y el Yang en la cultura china. Hacer penetrar lo que nos llega del pasado para que la nostalgia no sea solo signo de la tristeza que provoca la ausencia. Así lo transmite en estos versos:

*Entre*  
*La nube*  
*y el rayo*

*Nada*  
*Sino el trazo*  
*del ganzo salvaje*  
*Sino el paso*  
*Del cuerpo fulminado*  
*Al reino de los ecos*  
*Entre*

*Entre*  
*Le nuage*  
*et l'éclair*

*Rien*  
*Sinon le trait*  
*de l'oie sauvage*  
*Sinon le passage*  
*Du corps foudroyé*  
*au royaume des échos*  
*Entre*<sup>13</sup>

Entre lenguas, Cheng, teje las palabras atravesando el sentido a favor del sonido. Como él escribe, no liga una palabra a la otra sino que las aproxima provocando efectos inesperados. Son palabras cuya pronunciación es similar pero sus sentidos son distantes. Otra vez más encuentro aquí un índice de nuestra clínica: no temer a alejarse del sentido único y encharcado de la fijación del fantasma para encontrar

11. *Ibid.*, pp. 68-71.

12. Cheng, F., *Una pasión por las lenguas*, Bogotá, Editorial Pontífica Universidad Javeriana, 2005.

13. *Ibid.*, pp. 44-45.

en la ficción, una *fixión* singular. Es a eso que Lacan llama: letra del síntoma. No la otra escena inconsciente sino la invención de algo que fijará sin decir qué, haciendo resonancia de lo no dicho:

*Violette violentée*  
*Rouge-gorge égorgé*

*Violeta-Violentada*  
*Petirrojo degollado*<sup>14</sup>

François Cheng nos dice que fue marcado por el sistema ideográfico en el cual los signos “forman una unidad viva y autónoma, conservando por ende toda su soberana capacidad de salir al encuentro con otros signos”.<sup>15</sup> El tiende a vivir las palabras en francés como si fueran ideogramas. Son las deflagraciones virtuales donde los espacios imaginarios del sentido sufrirán toda especie de torsiones. “No vacilo tampoco en disecar las palabras compuestas con la finalidad de devolverlas a su implicación original: *in-su, in-ouïe, in-saisi, en-tente, ex-tase, des-orienté, re-connaissance*”.<sup>16</sup>

Sugerir la sonoridad por ese tratamiento de la palabra produce que nos descentremos del espacio esperado, de la temporalidad retrospectiva *-nachträglich-* digna de la nostalgia. Es amanecer en el canto extranjero, *unheimlich*, como nos dice Freud. Pero amanecer entre el tiempo de suspensión donde se espera el sentido y se encuentra algo nuevo, inesperado, y por eso sin la posibilidad del olvido. No es acaso eso que escribe Jorge Luis Borges: “Nadie pierde (repites vanamente)/ Sino lo que no tiene y no ha tendido”. Efectivamente, así podremos tomar para nosotros “el arte del olvido”.

Es la historia literaria China, con sus mayores poetas que exploraran las variadas especificidades de la lengua, constituyendo en la tradición poética, que desde muy temprano llamó la atención de Lacan. Y, en particular, después de su viaje a China evocado en el *seminario 18* (en el cual el significante toma estatuto de semblante). Según Cheng, la poesía china es:

“[...] una poesía en la que el poeta, por procesos de elipse y de alusión, entregándose al juego de las metáforas, que suscita la resonancia de lo no-dicho (*non-dit*), hace vivir una experiencia de vacuidad, esto tanto en el nivel de las señales (ideográficas)

14. *Ibid.*, p. 59.

15. *Ibid.*

16. Cheng, F., *Le dialogue...*, op. cit., p. 40. Apud: *Duplo canto e Outros Poemas*, Bruno Palma: tradução, cronologia, introdução e notas, Cotia, SP, ateliê Editorial, 2011, p. 35.

cuanto en el de su conciencia y, a través de esa experiencia entra en íntima comunión con los elementos del universo vivo.”<sup>17</sup>

En el tiempo-espacio del poema nada retorna sin transformación, y si hay un ciclo, es para encontrar en el retorno la metamorfosis de lo que se dejó atrás. Insisto, no es el *après-coup* (*nachträglich*) de lo traumático, sino una memoria perdida, inusitada, suscitada por el acto de decir, de escribir.

Leer en lo que se oye... nos advierte Lacan, para operar los cortes en el espacio topológico (*après-coup*) del decir analizante. En el tiempo-espacio del poema analizante. Allí coliden las palabras para extraer esa vivacidad singular que articula el deseo al porvenir.

Acoger a la nostalgia para que ella salga de la temporalidad traumática, hacerle decir la *Otra lengua*, como decimos *Otro sexo*, referiéndonos con eso a la alteridad. Hacerla cómplice de la media-verdad para que encuentre lo insabido, *in-su*. La media-verdad y el Vacío-medio son pasadores de lo insabido del goce del hablanteser (*parlêtre*).

Así leo en lo que oigo, al cantarme con mi voz afónica este bello poema de Cheng, con el cual finalizo estas breves digresiones sobre la nostalgia y su *dit-mansion* clínica:

*Ne plus te chercher  
ni en toi  
ni en mi*

*Abandonné*

*Au battement solidaire  
entre deux abîmes*

*La vie promise*

*La vie donnée*

*Au plus obscur de l'heure  
du lieu*

*Au plus insu  
de soi*

*No te buscar mas  
ni en ti*

*ni en mi*

*Abandonado*

*Al batir solidario  
entre dos abismos*

*La vida prometida*

*La vida dada*

*En lo mas oscuro de la hora  
del lugar*

*En lo mas insabido  
de sí*

17. *Ibid.*, p. 60.



*Pasiones que ex-sisten*



# La ira y el Otro que existe

LUCAS BOXACA

(Buenos Aires, Argentina)

Existe en la consulta cotidiana un número de pacientes hombres cuya presentación está centrada en la puesta en juicio de su elección de la pareja en el amor. Se trata, en la mayoría de los casos, de una duda que puede llegar al punto de tomar toda la realidad, afectar todas las decisiones y por ende detener en múltiples sentidos en la vida.

La persistencia y modalidad de despliegue en la escena transfe-rencial de este juicio sobre la pareja, lleva a pensar en función de unos resortes particulares que presentan una fijeza que es llamativa y nos hacen pensar en el despliegue de una verdadera pasión: pasión de vivir un amor tormentoso, donde el erotismo y la ira se combinan. Estos anali-zantes pasan largos periodos del análisis sometiendo a juicio a su pareja.

A veces sucede que el analizante llega a preguntar al analista si tal mujer le conviene, o con cual debe quedarse entre dos mujeres a las que frecuenta. Estos casos, los pasionales, son los que privilegiadamente ponen en cuestión el lugar que ocupa el analista en la transferencia. A su vez, presentan un enigma que podría llevarnos a repensar la vieja categoría de carácter y volverla clínicamente operativa. En definitiva, se trata de casos que nos interpelan, nos exigen que reconsideremos nuestra posición en la cura y nos llevan a revisar nuestras categorías concep-tuales a través de un número de preguntas que nos plantean, para las que en su mayoría no tenemos más que una aproximación de respuesta. Por ejemplo, ¿qué relación guardan las pasiones con los síntomas? ¿Qué estructura tiene el fenómeno pasional? ¿Por qué se presenta y cómo operar con él en el dispositivo analítico?

Hace algunos años Fabio consulta luego de que su novia lo dejara. Se trataba de la chica con la que siempre había querido estar, una

prima lejana. Esa relación había generado descontento en su madre y hermanas, sobre todo porque su familia nuclear no tenía buenas relaciones con esa parte de la familia. Eran “un desastre”, según la descripción que se hacía de esta. Él mismo explica que había pensado que había rescatado a esta chica de un núcleo familiar enfermo.

Todo el primer tramo del tratamiento transitó en función de sobrellevar los efectos melancolizantes que había tenido sobre él esa ruptura amorosa. Llevó esto a ir circunscribiendo la historia de la propia familia, un “verdadero desastre”. En resumidas cuentas, el lugar de exclusión en el que él había quedado a posteriori del divorcio de sus padres, cuando tenía 3 años, y fundamentalmente a raíz de las parejas que su madre había formado.

“Sentía que estaba de más”, uno de ellos lo maltrataba especialmente y lo sometía a humillaciones públicas que lo decidieron a mudarse con su padre, a los 9 años, mediando una escena en la que desafía a su madre con un “O él o yo”. Va circunscribiendo los distintos momentos en los que se siente un “cachivache” olvidado que nadie quiere, hasta que su madre consolida una pareja con un hombre que lo trata bien y vuelve a la casa.

Se trata de un resumen acotado de un análisis extenso, pero la idea es circunscribir un momento clínico particular, de empuje pasional, en la vida del analizante y en la escena transferencial.

Luego de atravesar el duelo por la ruptura amorosa vuelve al ruedo y forma distintas parejas que terminan más o menos abruptamente, porque encuentra que esas mujeres tienen algo criticable. Se dice “dónde me metí” y corta la relación rápidamente sin demasiados miramientos.

Durante un tiempo sostiene una relación simultánea con dos mujeres que tienen características opuestas y se debate continuamente con cuál quedarse. Una se perfilaba como una mujer para casarse y la otra como una mujer con la cual goza sexualmente, pero no del gusto familiar. Así, llega a preguntar, más o menos directamente, con cuál debía quedarse.

Desde luego, las intervenciones del analista no iban en el sentido de orientar una elección, pero sí la de ubicar que esa oscilación llevaba a la no elección y convocar a alguien que le diga que hacer.

Se desprende de ahí una torsión más para el significante “cachivache” asignado a una de las mujeres y su par opuesto, la que vale la pena, en la otra. Es con esta segunda que su interés sexual decae, hasta que el paciente se entera de que ella está saliendo con otro hombre. Cuestión que no sólo lo vuelve a ubicar a él en el lugar de cachivache sino que también, no tan extrañamente, enciende su erotismo por la mujer infiel (la que antes era para casarse).

Luego de muchas idas y vueltas, en las que pasa de la bronca a sentir que lo que sucedía se lo merecía, decide terminar ambas relaciones y comienza un período novedoso en el que no está en pareja y puede estar solo sin el característico sentimiento de desolación que presentaba cuando terminaba sus relaciones.

Piensa que está en un buen momento de su vida y está decidido a buscar una relación menos conflictiva, en la que no se juegue ese “estar de más”. Sin embargo, contrariamente a sus objetivos se engancha con una chica que está en pareja. La situación es más compleja aún, el novio de esta chica está internado en una institución por abuso de sustancias. Ella no puede dejarlo “para no dejarlo en banda”; y Fabio no se aleja, sino que rápidamente pasa a quedar a la espera de que ella deje a su novio. De variadas formas revisa el estado de la relación de los novios, a través de las redes sociales, amigos en común, el chat, etc. Se la pasa mirando cómo ella le miente, le dice que va a estar sola y sale con el otro, etc. Nuevamente somete a la consideración del analista, y la de otros, si debía soportar la situación en la que está.

Insistentemente trae al análisis escenas de humillación de esta mujer hacia él. Siente que tiene que salvarla, casi como si fuera su destino, pero ella no deja de hacerle sentir que está de más. Junto con la idea de tener que salvarla el enojo comienza a dominar la escena. Es invitado a concurrir con mayor asiduidad al análisis –dos veces por semana– período durante el cual su ánimo oscila entre la tristeza y la protesta airada contra esa mujer. A su vez, luego de las discusiones que tiene con esta chica se siente muy culpable por las cosas que le dice.

La situación se torna preocupante en este momento. Se trata aquí de un fragmento un tanto inmanejable para el análisis. Una pasión que no admite elaboración, que lo puede llevar a consagrarse a la figura del salvador y por ende a tomar decisiones que parecen en extremo perjudiciales para su vida. Intenta convencer a esa mujer de que se aloje en su casa. ¡Una mujer que había conocido hacía un mes y medio! Al mismo tiempo discute con ella por teléfono y se enoja con los amigos que le dicen una y otra vez que esa mujer no es para él. Se enoja también con el analista por el hecho de que se le señala que hay en ese enganche algo extraño, suplementario al amor.

Como puede verse, la posición del analista no era la más conveniente en ese momento. Realmente sentía que ella no le convenía. Es ahí cuando me doy cuenta de que no estoy escuchando lo que había que escuchar. Pienso, entonces, en los enojos que dominan el cuadro y también en la figura de la neurosis de destino, que en rigor se presentan de tal modo que

instan al otro a ubicarse en el lugar del que indica, corrige. Atendiendo que se trata de una generalización abusiva, en términos simples uno no puede menos que decir que llevan la pulsión invocante al fantasma y “se hacen” decir, degradando la voz a la orden y por ende el deseo a la demanda. ¡A veces sin que se diga demasiado!

“Vos pensás que soy un boludo también, como mis amigos. La mina esta me humilla. Le digo que lo deje pero es más fuerte que ella, ella también piensa que está ahí para salvarlo de la droga. Yo soy cru-fiel”. “¿Y eso?”, se le pregunta. Y a continuación cita mal una canción de Los redonditos de ricota. “Tu perro un perro fiel, con la costumbre de no contentarse con los restos”. “La canción dice cruel, pero están condenados para vos”, se interviene.

“Hacerse decir que ella no te conviene esconde algo que insiste en esa relación. Está la cuestión de sentirse de más, un cachivache. Ser cruelmente fiel pero también fielmente cruel”. Enojado dice: “¿Qué querés que haga? Está con ese falopero y yo no puedo parar de mirar su estado”.

Se sorprende y recuerda que en la época en que se había ido de su casa a raíz de los maltratos de una de las parejas de su madre volvía para espiar qué estaba haciendo su madre. El tipo también era un “falopero”.

No podía entender por qué su madre estaba con ese tipo, aún cuando todos la criticaban, y había permitido que él se fuera en un ataque de furia. “Jugaba al espía, me escondía en los árboles para ver, en una ocasión me hice una llave y me iba a la casa y me escondía en el altillo”. Justamente el lugar donde se guardaban los cachivaches. “Mi vieja me encontró y me cagó a pedos. La odié por eso”.

Refiriéndose a su situación actual dice: “Eso de cruelmente fiel es cierto. A la vez que siento que la sigo aunque me trate mal, busco la forma de enojarme y decirle cualquier cosa”. “¿A quién?”, se le pregunta.

De este material podrían decirse varias cosas, pero detengámonos aquí en algunas cuestiones introductorias acerca de la modalidad pasional que presentó este analizante en la escena analítica y en la vida, por cierto. ¿Por qué este amor? ¿Por qué el enojo y la humillación dominan el cuadro? Y a los fines clínicos, ¿se puede delimitar la estructura particular que tiene esta modalidad pasional? Para precisar el motivo por el que se entromete en el dispositivo analítico y nos obliga a operar con él. ¿Cómo entender lo que está en juego en esta posición pasional? En la primera clase del seminario *La angustia*, Lacan destaca la relación con el Otro, al significante, que tienen las pasiones, y el error que implicaría intentar encontrar allí algo previo al símbolo. Nos remite entonces al libro segundo de la *Retórica* de Aristóteles: “Lo mejor que

hay sobre las pasiones está atrapado en la red de la retórica”. Resulta un tanto lejano a la intuición romántica ubicar los afectos lejos de lo visceralmente primitivo y en relación a la palabra, pero la precisión con la que Aristóteles articula esa verdadera ingeniería del afecto que es su retórica, da crédito a la temeraria afirmación lacaniana. No es que Aristóteles sea Lacaniano, la disciplina netamente “práctico-empírica” que lo caracteriza, lo lleva a no poder escapar del campo que delimita su programa de investigación. Es decir, cada fenómeno al que se refiera en la retórica, pasiones, razonamientos correctos o sofismas van a ser puestos en relación a la palabra que se dirige al Otro, en tanto que allí se escribe acerca de la palabra pronunciada con fines de persuasión.

Dentro de las herramientas de palabra para convencer que allí describen se ubica el pathos que se infunde en el oyente para torcer el juicio. Por este motivo Aristóteles se dedica a las pasiones y nos brinda las coordenadas simbólicas precisas en las que se presentan.

No es la única pasión en juego en este caso, mucho se podría decir de la obediencia por mencionar otra pasión al pasar, pero señalado por el lapsus “cru-fiel”, sin duda el enojo constituye la pasión fundamental para este analizante. Tal es así que la ira, en determinado momento, se extiende por todos lados, la mujer, sus amigos y el analista mismo.

¿Qué nos dice Aristóteles acerca de la ira en la *Retórica*?

“La ira es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo, sin que hubiera razón para tal desprecio. Acompaña (al iracundo) un cierto placer; y también porque ocupa su tiempo con el pensamiento de la venganza, de modo que la imagen que entonces le surge le inspira un placer semejante al que (se produce) en los sueños.”

Como decíamos Aristóteles no atribuye la ira a una esencia interna al ser, sino que está implícito en el planteo, que depende de un *momento de intersubjetividad*, en el que el Otro está presente y ocupando una posición muy precisa. No olvidemos que Aristóteles está orientado por el programa de desentrañar las cuestiones de la retórica, o sea que el Otro de la palabra es el que domina el campo. Con Lacan nosotros decimos que el Otro domina el campo del análisis inclusive cuando parece no haber palabra. Por eso podemos utilizar a Aristóteles para entender las pasiones.

Aquí, en la ira, *la colocación del Otro es muy específica, es sede de un juicio despreciativo con respecto al ser*, que aparece visto sin ningún valor.

*El Otro no respeta las reglas en el juego de los reconocimientos y arroja al sujeto a la identificación con el desecho de la escena. Quizá por esto es que la ira sea la pasión que más comúnmente lleve al pasaje al acto.*

Esta perspectiva con respecto a las pasiones se opone al abordaje a través de un armado conceptual que suponga una satisfacción autista, un goce asocial –prejuicio que procede quizás de la apariencia del fenómeno–; el pasional parece ser alguien desamarrado del Otro, que carece de miramientos por el lazo, téngase como imagen al celoso que enloquece a su mujer sin importarle un comino, en última instancia, lo que a ella le pase. *El principio clínico que sostenemos es que tanto para entender el fenómeno pasional como para operar sobre él, es necesario devolverle las condiciones estructurales que él mismo tiende a borrar en la auto-atribución yoica.* Una cosa es decirlo y otra hacerlo.

Muchas veces una pasión así se hace visible luego de un período de no conocimiento de la misma; no es fácilmente reconocible para el iracundo que la venganza, por ejemplo, no guarda relación proporcional con el desprecio efectivo, o que el desprecio es el destino inevitable en una situación dada. La bronca aparece como problemática solo cuando choca con los otros y pone en riesgo los lazos. A veces, demasiado tarde, lamentablemente.

A este período de desconocimiento sigue otro que implica una auto-atribución absoluta de la pasión, que el sujeto acepta como una forma, un *rasgo de carácter*, ya en el punto en que se ha transformado en una verdadera compulsión, es decir, una aceptación subjetiva de la presencia de la moción pasional en cuestión, lo cual puede cristalizarse en un “Yo soy así” o “Es mi manera”. Los protagonistas de las novelas de Dostoievski o Ricardo III de Shakespeare, brindan una ilustración ejemplar de ese estadio de consolidación de las pasiones en carácter.

Sin embargo las pasiones, aunque luego se consoliden como rasgos de carácter, y esto es lo que parece más destacable que deja la aproximación de Aristóteles, no dejan de implicar al Otro. En la ira precisamente al Otro que mira y desprecia. No dejan de ser modos de relación con el Otro, maneras en las que se juega la demanda al Otro.

Resta ubicar de qué modo las pasiones se articulan con lo pulsional. Para aproximar una respuesta y teniendo en cuenta lo que afirmamos en cuanto a la presencia del Otro en el fenómeno pasional, parece operativo tener en cuenta el modelo pulsional que Lacan alcanza en el *seminario 11*.

En un acto de reducción fenomenal, Lacan define a la pulsión como un movimiento de llamado al Otro en el que se pone en juego un “hacerse”:



“¿No parece como si la pulsión, en esa vuelta al revés que representa su bolsa, al invaginarse a través de la zona erógena, tiene por misión ir en busca de algo que, cada vez, responde en el Otro?”<sup>1</sup>

El Otro alberga al objeto  $a$ ; es decir, se trata de un movimiento de llamado al Otro que implica que éste se coloque en determinada posición para albergar el objeto  $a$  (por ejemplo, la mirada) alrededor del cual la pulsión realizará su recorrido, produciéndose un modo de satisfacción. Es un llamado al Otro que implica un hacerse... ver... cagar... chupar... decir. Se trata de que alguna de las variantes del objeto es colocado, transfundido en el campo del Otro.

Esto último armoniza muy bien con los fenómenos pasionales tal como los pensamos aquí, en función de una determinada colocación del Otro; pensar que realiza en estos casos una transferencia del objeto al lugar del Otro, lo que representaría el sostén pulsional de la pasión. *La transferencia del objeto resulta entonces algo fundamental a tener en cuenta en la puesta en acto de un fenómeno pasional.*

Por otro lado, no se debe olvidar lo que dijimos antes, en cuanto a que en estos fenómenos es de capital importancia discernir cualitativamente al Otro apto para albergar el objeto en cada pasión en particular. Se trata de entonces de un “hacerse ver... despreciado”, como un cachivache, yendo al caso.

De este modo, queda claro que aunque las pasiones del carácter se presenten como una manera de satisfacción separada del Otro, convocan (lo admitimos, aunque de un modo inaparente) al Otro a existir, y sólidamente aunque sea en sus peores versiones.

Volvamos a las preguntas iniciales: ¿Qué podemos hacer con las pasiones cuando aparecen en la escena transferencial? ¿Cuáles son las coordenadas clínicas de su ocurrencia? En principio, una de las cosas que me han resultado útiles ha sido justamente hacer presente la dimensión del Otro en los fenómenos pasionales, no digo comunicarlo necesariamente, sino que entender, inclusive en mi fuero interno, ese fenómeno como resultado de una configuración donde el Otro está colocado de alguna manera; esto me ha ayudado a desarticular con mayor eficacia los obstáculos que las pasiones plantean en la escena del análisis. Asimismo, ubicar el modo en que quizá por alguna razón la transferencia me ha ubicado en un lugar que sea sostén de dicha pasión.

---

1. Lacan, J., *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 202.

Una pasión es un despertador, quizá todas lo sean, en tanto que en su intemperancia denuncian la mala colocación del Otro en el sujeto y, por qué no, del Otro en la transferencia. En el caso comentado anteriormente yo me había dejado llevar por esa demanda y de alguna manera a cuidar el bienestar del analizante, lo cual sin querer implica despreciar sus decisiones, en lugar de analizar lo que había en juego en ellas. Más allá de que estas palabras tengan el sentido de esclarecer la trampa que la pendiente de la transferencia puede llegar a tender al análista no hay que olvidar que las fases pasionales de la transferencia no son solamente un obstáculo, también nos brindan el servicio de traer a la simbolización modos de satisfacción que de otro modo funcionarían de forma muda. No deja de ser fundamental que se produzca la destitución subjetiva por parte del analista, aunque esta no pueda plantearse como un *a priori*, sino que es nuestra postura que esta deba jugarse en la dinámica misma de un análisis, cuando una pasión, como satisfacción sustitutiva, intenta establecerse en la cura misma.

El carácter habla de un determinado modo de escuchar al Otro. Eso determina si alguna pasión dominará sobre otra. La modalidad de los dichos del Otro está en el inglés expresado claramente en los verbos modales (*must, should, could, might*). De la modalización de los dichos depende el modo en que será escuchado; y de ahí la enunciación que los dichos tendrán. El decir deriva de esas notas que se captan en, por ejemplo, la comunicación intersubjetiva. Este diálogo no es necesariamente intersubjetivo y concreto, puede ser llevado adelante en soledad, y no necesita que esté personificado. Recae sobre lo dicho la idea de que el Otro es un lugar, o sea la esencia impersonal del Oyente en la palabra humana.

La pasión resulta de una determinada colocación del Otro y, por ende, es una forma de colocarlo allí donde no está. Es renegatoria del duelo por la pérdida del Otro, quizá por eso los que duelan caen en la pasión de la autocrítica. No es algo inusual en la clínica.

Dora es una gran iracunda, quien despliega la manía de venganza a lo largo de todo el informe clínico de Freud. Hacia el padre, hacia el señor K, hacia su niñera, aunque nunca contra quien Freud, demasiado tarde descubre es su genuino destinatario, la señora K. Quien la había traicionado en el secreto acerca de los temas sexuales que había hablado con ella.

El Hombre de las ratas, cuyo síntoma principal (junto con otros auxiliares) Freud reconduce a la manía de venganza por la ira ante los castigos del padre por sus primeras manifestaciones sexuales; en

rigor, por el lugar en el que está colocado el Otro en la fantasía. (Todo lo resaltado en amarillo lo quitaría y lo usaría para otro artículo)

El psicoanálisis está destinado a enfrentar este problema, por el hecho de partir de una oferta fundamentalmente terapéutica. Es decir, por el efecto en el plano de la demanda con el que nos encontramos al estar afiliados a la tradición médica. Es quizá por esto que los artículos sobre este tema en la obra de Freud restrinjan el catálogo a los tipos de carácter que invitan a que el analista inste a renunciar a la satisfacción que proporciona el placer fácil que producen “esas satisfacciones de las que infaltablemente se sigue un perjuicio”.<sup>2</sup>

*Una cuestión más.* Quizás un desliz en la posición del analista permita subsistir una satisfacción sustitutiva en la cura, y sea uno de los modos en los que un elemento de la neurosis sea convocado a la simbolización por la puesta en acto de la realidad sexual que posibilita la transferencia. En este sentido, la pretensión de neutralidad analítica quizá constituya un obstáculo y una falsa destitución subjetiva.

Entonces, a modo de conclusión diré que para tratar la compulsión pasional no hay que prohibirla sino hacer presente la dimensión del amor que ha entrado en juego, es decir, hacer entrar la dimensión del Otro que la pasión denuncia. En definitiva, no creo que sea lo más eficaz en términos de estrategia clínica, borrar la dimensión del Otro en los fenómenos pasionales, aunque el mismo fenómeno pasional aparente hacerlo, sino que el hacer depender ese fenómeno de una configuración intersubjetiva (con todas las salvedades que hay que hacer a ese término), podremos desarticular con mayor eficacia los obstáculos que las pasiones plantean en la escena del análisis. Es más, podremos inclusive extraer de estos motores su valor de señalamiento, no solo para el análisis sino para ese Otro del sujeto que necesariamente hay que rectificar antes que declarar su inexistencia tan rápidamente.

---

2. Freud, S., “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” en *Obras completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, p. 319.



# Pasiones femeninas: amor, celos y síntoma

FLORENCIA FARÍAS

(Buenos Aires, Argentina)

Lacan ubicó el amor como una de las pasiones del ser, junto con el odio y la ignorancia. El amor es un tema al que los analistas nos vemos convocados, es una temática central en la clínica y sabemos que la cura analítica está atravesada por las vicisitudes del amor de transferencia. No hacemos otra cosa que hablar de amor...

El sujeto humano nace atravesado por el lugar que el otro le otorga. Demanda incondicional de presencia y ausencia. La demanda al Otro no es sólo que haya un lugar, sino que el Otro de signos de amor que alivien “la insoportable levedad del ser”. En el amor *se da lo que no se tiene*, dice Lacan en los años '50, es decir, el sujeto se dona todo él como ser fálico, a otro que, en tanto es completable, delata las marcas de su misma incompletud. Se trata pues, de la eficaz circulación de un objeto inexistente, por el cual paradójicamente los sujetos se pierden.

El amor connota una ilusión, la ilusión de fusión, del encuentro, de ser uno. El amor se establece exactamente en el lugar donde es posible suponer en el Otro un saber cómo hacer con el otro sexo. Amor que no hace proporción. En el fracaso de la relación sexual, en la falta de complementariedad de los goces encuentra su lugar el amor.

## EL AMOR SÍNTOMA

El amor es signo de que hay un significante que falta, a pesar de lo cual dice de un lazo posible y denuncia que, a pesar de la imposibilidad de la correspondencia sexual, hombres y mujeres se encuentran. En tanto

suplen la inexistencia de la relación sexual sostienen un lazo sintomático. La castración es indicio de la carencia del goce sexual y de aquello que lo suple: el goce fálico. Este goce, fundado en el Uno, no simboliza al Otro, goce solitario que establece el fracaso de la relación, del lazo determinando un muro, “amuro”, según Lacan, entre el hombre y la mujer.

¿Qué hace, entonces, que dos sujetos se vuelvan una pareja? El goce por sí mismo, el goce del Uno, dado su estatuto autoerótico, vuelve solitarios a los amantes. El cuerpo del Otro, de su partenaire, resulta inalcanzable. El hombre queda a solas con su órgano, la mujer con su goce. Es la castración la que da una posibilidad de encuentro en la medida en que el goce autista resulta perdido y se vuelve a encontrar bajo la forma del objeto *a*, plus de goce, en el partenaire. De esta manera, la castración obliga a encontrar el complemento de goce en el Otro que toma parte de ese goce y le da la significación de la castración. La verdad de la castración es que para gozar hay que pasar por el Otro y cederle parte de su goce. Así, el objeto *a* es el partenaire a nivel del goce.

Lacan especifica en el seminario *Aun* que del amuro, de las huellas que se inscriben en el muro, parte lo que es capaz de responder con el goce del cuerpo del Otro. Huellas, marcas sobre el cuerpo, señales determinadas por la intromisión de la lengua que no especificarán una respuesta acabada en relación al goce del cuerpo del Otro ya que no dependen de dicho goce sino de su esencia significativa.

El “*amur*”, traducido como “amuro”, es un neologismo construido por Lacan donde condensa las palabras “amour” (amor) y “mur” (muro). Dice que lo único que puede haber entre un hombre y una mujer es el amor. Amor que se separa del hombre por un mundo, mundo interpuesto por un muro. Así, lo que constituye un mundo para el hombre es la mujer, eso de lo que no todo puede saber porque hay el muro que levanta *la lengua*. Muro donde la letra inscribe huellas, signos que afectan posibilitando el amor. El muro es erosionado por la letra, ese Uno ensimismado en su identidad que cifra un sin sentido del cual el inconsciente testimonia un saber. Saber que soporta los afectos que por *la lengua* permanecen enigmáticos al ser que habita el habla. Es allí donde Lacan le da un lugar inédito al amor como afecto, como signo que posibilita el reconocimiento de un más allá del muro, de un saber no sabido que deja al ser hablante exiliado de la relación sexual.

El único partenaire real es el goce y no el semejante sexuado. Hay un modo de gozar del inconsciente, del saber inconsciente. Pero el cuerpo del Otro, es tanto el propio cuerpo, como el cuerpo de cualquier Otro. El partenaire como ser sexuado no hace pareja a nivel del goce. En

*Televisión*, Lacan nos señala: “Lo real le miente al partenaire”, ya que el objeto real no es el partenaire. Pero también señala en otro momento de su obra, que es el amor el que contribuye a hacer condescender el goce al deseo, es decir, cuando se ama se protege al Otro de instrumentarlo al exclusivo servicio del puro goce, que desconoce siempre la otredad, y anula, por ende, toda diferencia.

Si el síntoma está determinado por el modo en que un sujeto, en tanto ser hablante, goza de la cifra producida por la letra, el amor síntoma posibilita enlazar esta relación entre el goce y la letra a un semejante sexuado. Es un amor que anuda a dos síntomas autistas, dos modos singulares de hacer con el exilio. Es decir, vía el amor sintomático, se posibilita la invención de un hacer diferente frente a ese goce Uno, el de cada uno.

En el amor, se establece una relación de sujeto a sujeto, de dos inconscientes. Donde cada uno encuentra, en el otro, signos de los que goza en su inconsciente; se sostiene su estructura de síntoma. El síntoma es signo en tanto efecto de *lalengua*, de eso que no marcha. El goce que produce la inscripción de la letra determina la función del síntoma, posibilitando la articulación, de lo que se sostiene a un lado y al otro del litoral, el saber y el goce. De este modo, el síntoma se especifica por el modo de gozar del saber inconsciente, modo de goce por el cual se busca suplir el vacío que se despeja de la inscripción de la letra. El síntoma se sitúa en el lugar de la no relación sexual. No obstante, este síntoma enlaza lo Real del goce y lo Simbólico estableciendo para el ser parlante una relación autista con el Uno. Lo que queda por fuera de este anudamiento es el registro Imaginario, la posibilidad de enlazar el goce en un lazo social.

## LOS CELOS Y EL AMOR

Los celos son intrínsecos al amor. Es considerado una pasión constitutiva del deseo. Está presente tanto en hombres y mujeres, aunque de diferente manera, y determinan diferentes posiciones del sujeto en la forma de amar.

En muchos pueden llegar a convertirse en un síntoma atormentador. La celotipia es típica de la histeria ya que se interesa en los signos del deseo del otro. Tiende a delegar en la Otra lo que concierne al deseo, modo de interrogar cómo es deseada una mujer. También le sirven de sostén para su fantasma de exclusión y de sustracción al goce. Es Freud quien dice que en la mujer desempeñan un papel mucho mayor en la

vida anímica porque reciben un enorme refuerzo desde la fuente de la envidia del pene desviada.

Muchas veces se requiere de la participación de un tercero como forma de causar el deseo. Es frecuente el goce homosexual entre mujeres, como una forma de querer alcanzar el goce femenino a través del saber. Le suponen a la Otra que posee un deseo o goce al que ellas no pueden acceder. Y ante esta imposibilidad aparecen los celos.

Podemos decir que los celos aparecen en una imposibilidad de decir lo real. Los celos no surgen de la razón. Implican temor a la pérdida. Comprenden el temor de perder el objeto amado, pero la paradoja es que al mismo tiempo es más estimado si es deseado por otro. Es el deseo del Otro lo que recorta el interés del objeto y lo vuelva más deseable.

Freud, en su texto “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad”, escrito en 1922, plantea una identificación proyectiva en los celos, una manera de neutralizar la propia inclinación a la infidelidad, aún cuando no sea realizada, como también el resultado de la proyección de un deseo homosexual. Aunque se refiere sobre todo a la paranoia.

Freud también se refiere a los celos normales en relación con una herida narcisística y la imposibilidad de aceptar dejar de ser amado, lo que nos lleva a inferir una posición infantil referida al Complejo de Edipo y al rival fraterno que en la infancia habría desplazado al yo respecto del amor exclusivo de la madre.

Lacan rescata la mirada celosa y envidiosa del niño ante un hermanito menor, se vale de una frase de San Agustín: “(...) Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche”, dice Lacan en los *Escritos*.

En el texto “Los celos y la mujer que no existe” (2013) Luciano Lutereau rescata este concepto lacaniano uniéndolo más a la envidia que a los celos. El envidioso se siente privado de un goce ignorado que supone realizado en el partenaire especular. No se trata de que desee el objeto de deseo del semejante, sino que se envidia la satisfacción supuesta. Señala cómo en los hombres los celos pueden dejarlo en una posición pasiva, feminizándolo. Están enlazados a: “(...) suponer un goce de la mujer al que el hombre quisiera –y lo hace, a través de la fantasía de cómo goza el partenaire—. De este modo, los celos ofrecen una segunda coordenada, además del enquistamiento en la demanda fálica, un interés en un goce supuesto, y con una consistencia plena y atormentadora para el celoso”, sostiene Lutereau.



Lacan enfatiza los celos femeninos como algo muy diferente a los masculinos, y que solo se puede situar en el punto más radical, el de resto que cae de la relación con el Otro, en tanto ese resto es irreducible a la demanda. Así lo afirma en el *seminario 5*:

“(…) Por ser no demandable tiene precisamente el valor de objeto en el deseo. Y es en tanto que el sujeto, mujer en esta ocasión, se hace objeto de amor, que ve perfectamente en ese resto ese algo que es en ella lo más esencial: es por eso que ella acuerda tanta importancia a la manifestación del deseo. (...) sabe que el deseo tiene una relación al ser, incluso bajo su forma más limitada, más fetichista, más estúpida. (...) cuando el amado, con toda la ternura y devoción que se puede imaginar desea a otra mujer, ella sabe que aún así si lo que el hombre ama es su zapato, o la pintura de su rostro, es no obstante de ese lado que el homenaje al ser se produce.”

Colette Soler plantea en *Lo que Lacan dijo de las mujeres* (2006) que el amor de las mujeres es celoso y exclusivo. Celoso lo es porque demanda el ser. Al ubicarse ella misma como objeto del deseo masculino, la mujer se vuelve más dependiente de los signos de amor de su partenaire. La pérdida del amor tiene un efecto depresivo en el sujeto que cree perder parte de sí mismo y “no ser ya nada”. Esto está acentuado en la histeria, pero también en la mayor parte de hombres y mujeres.

El amor femenino es celoso porque depende de las características de su goce. Al contrario del goce fálico, el goce otro, suplementario, “sobrepasa” al sujeto, este goce no identifica. Por ello surge la necesidad de identificarse por el amor. A falta de poder ser La mujer, le queda la posibilidad de ser “una” mujer elegida por un hombre.

En muchos hombres los celos reflejan el temor de no poder responder a la demanda femenina, forma de acusar su impotencia.

## **LA MUJER SÍNTOMA DE UN HOMBRE**

En su última enseñanza, Lacan enfatiza el lugar de objeto de deseo que una mujer ocupa para un hombre. En 1975, en el seminario *RSI* afirma que para todo hombre una mujer es un síntoma y lo retoma meses después en la Conferencia sobre Joyce, donde señala una diferencia entre la histérica y la mujer. Una mujer es síntoma de otro cuerpo, en cambio la histérica sólo le interesa otro síntoma, el de la otra mujer.

Lacan plantea que la mujer se vuelve síntoma del hombre en tanto que encarna el lugar del objeto  $a$ , su objeto de goce en el fantasma y eso produce su deseo. Remarca que para el hombre una mujer siempre es un objeto  $a$ . Él elige a una mujer, en tanto portadora de su  $a$ , para gozar no de ella, sino de lo que en ella hace signo de su inconsciente. Podemos decir que un hombre elige a una mujer en función de su inconsciente, de los signos que reconoce en ella, signos de su goce. Ella presta su cuerpo a la letra de ese hombre, para que él goce allí:

“(...) una mujer es síntoma para un hombre (...). Hacerla síntoma, a esta una mujer, es de todos modos situarla en esta articulación en el punto en que el goce fálico como tal es también su asunto. Contrariamente a lo que se cuenta, la mujer no tiene que sufrir más o menos la castración que el hombre.” (1974-1975, 21/6/75)

El hombre, para hacer de una mujer su síntoma, necesita creerle...

“(...) Él cree que hay una, algunas veces dos o tres; y es precisamente ahí además que está lo interesante: es que él no puede creer sólo en una. Cree que hay una especie, en el género de los Silfos o de las Ondinas (...) él cree que el síntoma es capaz de decir algo, que solamente hay que descifrarlo. Ocurre lo mismo con una mujer, excepto, lo que sucede, pero lo que no es evidente, esto es que uno cree que ella dice efectivamente algo. Es ahí que juega el tapón: para creer allí, uno la cree. Uno cree lo que ella dice: es lo que se llama el amor (...) Y es por eso que corrientemente se dice que el amor es una locura.” (1974-1975, 21/6/ 75)

Él cree que ella tiene algo para decirle en relación a su verdad, él cree en su síntoma como Otro. Otro que le puede decir algo de su ser. El hombre efectiviza un raptó, toma a una mujer según lo que él cree que ella porta, lo cual, no dice del ser de ella. Hay que tener en cuenta que, una mujer, consiente ser el objeto de un hombre a condición de ser la única.

Por lo tanto, podemos hablar de la paradoja “Hay relación sexual y no hay relación”. Hay relación al sinthome en la medida en que la relación con el otro sexo es sostenida por el sinthome. La fórmula “No hay relación sexual” implica que a nivel de lo real, solo hay semblante, no hay relación en la medida en que el semblante consiste en hacer creer que hay algo allí donde no hay. Lo que suple, lo que viene al lugar

de ese sexo que falta, posibilita una relación, en tanto vela la equivalencia. Esto no hace a la relación proporción sexual...

“...porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado –perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto a– y por el otro, diría, loco, enigmático; sino que hace al modo como cada uno resuelve el mal encuentro con el sexo.” (1975-1976)

## EL AMOR FEMENINO

¿Qué pasa con el amor en la mujer? Sabemos lo importante que es el amor para las mujeres. La demanda de amor femenina comporta un carácter absoluto y potencialmente infinito. Es una demanda que incide sobre el ser de la pareja y deja al desnudo su forma erotomaniaca: ser amada. “La del que el Otro la ame (...). Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada”, sostiene Lacan en *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina*.

Lo que la mujer quiere es ser amada; también Freud lo dice explícitamente en la conferencia sobre la feminidad. El hacerse amar tiene sus raíces freudianas: miedo a la pérdida del amor que opera como la angustia de castración en el hombre. Por consiguiente, el amante ideal para una mujer es aquel que es capaz de dar su falta. Al hacerse amar, la mujer recibe el falo que le falta a través de la metáfora del amor de su amante. En este sentido, “volverse mujer” implicaría entrar en la dialéctica del deseo, siendo el objeto de deseo del hombre. Entonces, la mujer para ser deseada y amada se disfraza con los colores del deseo masculino. Se trata de un hacerse desear y, en este hacerse un ser, una mujer puede condescender a muchas cosas como al dinero, a la familia e incluso a sus propios hijos. “No hay límites a las concesiones que cada una hace para un hombre: de su cuerpo, de su alma, de sus bienes”, afirma Lacan en la década del ’70.

Una mujer exige a su partenaire mediante su amor, aquello que le posibilite nombrarse. Por lo cual, buscará significar su ser mediante la letra del inconsciente de su partenaire (que ella soporta). El resultado es un fracaso asegurado, ya que no hay significativo ni amor absoluto que pueda cernir su ser en tanto no-toda y un aniquilamiento que la deja subsumida sin límite al  $a$  de ese hombre. En la mujer el amor debe estar acompañado de palabras, el amor no marcha sin decir, sin las

palabras de ese hombre donde encuentran signos para decirse, como lo dice Lacan en el seminario *Aun*.

El hombre a título de significante representaría a una mujer en relación a otro significante que no hay, que no la representa en tanto no existe La Mujer. Además, habría que considerar que el significante produce efectos de goce, el hombre representa un goce, ese goce suyo que le devuelve a una mujer y que no la hace toda suya porque en el intento de sostener la representación del goce falla al no abarcar el conjunto vacío. Y en tanto falla, posibilita que en ella se re-suscite Otro goce. Ese goce que el hombre le devuelve, podría pensarse en relación a la exigencia de amor que ella le hace, ella le pide palabras...

“...Si para el hombre eso marcha sin decir porque el goce lo cubre todo, incluido justamente que no hay problema relativo al amor, el goce de la mujer (...) el goce de la mujer no marcha sin decir, o sea, sin el decir de la verdad. Vía esa exigencia, una mujer no signa su ser más bien en torno a su ser esas palabras desfallecen. Desde allí podría sostenerse la devolución de ese goce que no la hace toda suya del cual nada se puede decir. Un goce de la palabra en relación a ese  $A$ , donde (...) se articula un lugar paradójal que es el culmen, la esencia misma de la palabra y sin embargo al mismo tiempo el punto en el que desfallece. Y es allí donde las mujeres encuentran el silencio.” (1973-1974, inédito)

Ritheé Cevasco en el texto *La discordancia de los sexos*, plantea que si bien para las mujeres no existe la misma disociación que para el hombre; y que el vector del amor y del deseo se dirige a un mismo hombre. Sin embargo, destaca que cuando ambos vectores converjan hacia un mismo hombre, en ellas también existe una disociación, porque lo que aman en un hombre, no es lo mismo que desean.

Por lo tanto, hay que remarcar que el objeto del deseo con el objeto del amor, en general, van disociados. Fundamentalmente, el ser significante del deseo la sitúa a ella como causa de deseo, del de él, lo cual facilita su consentimiento al acto y ello con independencia del goce que de él podrá a su vez experimentar. La histérica puede contentarse con ser la causa de ese deseo, sin por ello no consentir al acto, ni importarle su propio goce. La mujer, el significante de su deseo lo encuentra en el pene de su *partenaire*. Lacan explica que el órgano de su *partenaire* es también un sustituto fálico, incluso un fetiche. Entonces, de lo que ella se satisface es de objetos sustitutos, de fetiches. Por eso no hay fetichismo en la sexualidad femenina

¿A quién se dirige el amor de una mujer? Al íncubo ideal: padre muerto o el amante castrado “que se oculta para la mujer detrás del velo para solicitar allí su adoración”, sostiene Lacan en *Ideas directivas...* En la feminidad la elección del hombre recae sobre la imagen paterna o el hombre que pueda amarla (que entrega su castración) y al hacerlo guarda siempre su dirección al Otro, esto la diferencia de la histérica, ya que ser única para un hombre propio de la feminidad no es equivalente a ser la única que es propia de la histérica, que busca “ser excepcional”, que guarda una dirección fija al objeto y se incluye en la demanda de amor.



# La alegría

Descartes, Spinoza y Nietzsche

DAVID VARGAS

(Buenos Aires, Argentina)

*La mitad de la alegría reside en hablar de ella.*

Proverbio persa.

En el principio del psicoanálisis estaba la alegría: *Freude* significa, en alemán, alegría, y aún así no es usual que los analistas hablemos de la alegría, quizás porque el sufrimiento es la razón por la que usualmente alguien acude a un psicoanalista, además de funcionar como el motor del análisis, de allí que Freud nos haya recomendado, por muy poco piadoso que parezca, que evitáramos extinguir dicho sufrimiento, so pena que la cura quedara incompleta. Menos aún consideramos la alegría una pasión ya que, como lo señala Bordelois, las pasiones son pensadas, en nuestra cultura, ligadas a la fatalidad y la tragedia<sup>1</sup>, por lo que la alegría como pasión parece quedar excluida o confundida con la tan anhelada –e imperativa– felicidad. Sin embargo, en autores tales como Descartes, Spinoza y Nietzsche, podemos encontrar planteamientos para pensar la alegría como pasión en el duelo, el acto y la interpretación, cuestiones estas que atañen a nuestra práctica analítica.

## LA PASIÓN: ALEGRE

Ya que nos abocaremos a pensar la alegría como pasión, dirijámonos inicialmente a la etimología, recurso que Lacan usó –siguiendo a Freud– y que nos animó a usar diciendo que hay saber en *lalengua*.

---

1. Bordelois, I., *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2006.

Según Bordelois, “No existe, en realidad, una raíz léxica indoeuropea de la que derive unívocamente un término equivalente a *pasión* [...] De algún modo, la noción de pasión es relativamente moderna”<sup>2</sup>. Puede conjeturarse que proviene de la raíz *\*eis*, que se relaciona al impulso, al movimiento y al ímpetu, haciendo referencia a la energía necesaria para el desplazamiento veloz: “En resumen, la raíz expresa, a través de sus diversas ramificaciones, lo viviente y fuerte, lo dinámico y veloz, con fuerza que deriva de los dioses y por lo tanto es sagrada”<sup>3</sup>.

Sin embargo, encontramos un competidor para la raíz *\*eis* del cual surgirá la ligazón entre padecimiento y pasión: nos referimos a la raíz protoindoeuropea *\*kwenh*. De esta raíz -que significa sufrir y deriva- surge en griego *penthos* que remite a dolor, luto y duelo. También de dicha raíz surge el conocido *pathos* que tiene como acepciones sufrimiento, enfermedad, afección. “Pero aquí ocurre una variante decisiva, porque se agregan a *pathos*, cuando se utiliza en plural, los significados de sentimiento, pasión, emoción: esta acepción se irá infiltrando progresivamente en la interpretación moderna de la palabra”<sup>4</sup>. Es esta connotación a la que estamos acostumbrados a remitirnos cuando hablamos de pasión, aquella que evoca su turbulencia, padecimiento, relacionada con la enfermedad y pérdida de control, así como a la pasividad, contrario a como vimos con *\*eis*.

Ahora bien, si nos remitimos a la etimología de la palabra *alegría* encontramos, en el latín clásico, a *alacritas* -en español *alacridad*- que remite a la velocidad, entusiasmo y vivacidad que señalamos previamente con la etimología de *pasión*<sup>5</sup>, lo que nos permite pensar que la pasión es intrínsecamente alegre. Sin embargo, se dejó paulatinamente de lado estas referencias al dinamismo, al movimiento y la acción por un proceso de “sentimentalización”<sup>6</sup> en el que, como su nombre lo indica, se hizo hincapié en su vertiente de sentimiento más que en la presteza a la acción.

## DESCARTES: LA ALEGRÍA EN EL DUELO

En su obra *Las pasiones del alma*, Descartes intentar aclarar, vía la fisiología, las relaciones del ser humano con las dos sustancias ya

---

2. *Ibid.*, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 33.

4. *Ibid.*, p. 71.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 158.



planteadas en el *Discurso del método*, a saber, la *res cogitans* y la *res extensa*, el alma y el cuerpo. Considera a las pasiones como “la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro”<sup>7</sup>, siendo dicha glándula la sede del alma. Las causas de esta agitación pueden ser “las acciones del alma, que se determina a concebir tales o cuales objetos, [...] la sola constitución del cuerpo, o por las impresiones que se encuentran fortuitamente en el cerebro”, destacando que “los objetos que estimulan los sentidos pueden excitarlas igualmente y que esos objetos son sus causas más ordinarias y principales”<sup>8</sup>.

Allí enumera seis pasiones primitivas de las cuales se pueden deducir las demás: la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo y la tristeza. A cada una de ellas las definirá y señalará cuál es su causa.

Como se hace evidente con la enumeración anterior, a la alegría no la ubica dentro de las pasiones primitivas, sino una forma de gozo: “lo que llamo alegría es una especie de gozo que tiene en particular el que su dulzura aumenta con el recuerdo de los males que se han sufrido y de los que uno se siente aliviado, del mismo modo que si se sintiera descargado de un pesado fardo que durante largo tiempo hubiese cargado sobre sus espaldas”<sup>9</sup>.

De esta definición de alegría –y de esta metáfora de trabajo que nos brinda cargar el fardo en la espalda– nos podemos servir para pensar el duelo, especialmente aquellos duelos en los que la pérdida ha estado antecedida por una larga agonía –no sólo del enfermo sino del cuidador– en la que han podido tener mayor lugar, para sorpresa y horror del supérstite, fantasías y deseos de muerte. Cuestión, sin embargo, que no se limita a estos casos, ya que Freud señaló, de principio a fin en su obra, y siendo el complejo de Edipo el paradigma de ello, la convivencia de amor y odio, deseo sexual y de muerte, en el mismo objeto, lo que da lugar a la ambivalencia.

En su célebre texto *Duelo y melancolía*, Freud nos habla del duelo en términos de trabajo, si bien está presente el duelo como afecto. Pero de la alegría sólo se ocupó en su manifestación excesiva, a saber, la manía, no sin referirse, desde un punto de vista económico, en estos términos sobre la alegría, teniendo similitud con la definición cartesiana de la alegría como pasión:

[...] en todos los estados de alegría, júbilo o triunfo, que nos ofrecen el paradigma normal de la manía, puede reconocerse

7. Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 131.

8. *Ibid.*, p. 132.

9. *Ibid.*, p. 274.

idéntica conjunción de condiciones económicas [que en la melancolía]. En ellos entra en juego un influjo externo por el cual un gasto psíquico grande, mantenido por largo tiempo o realizado a modo de un hábito, se vuelve por fin superfluo, de suerte que queda disponible para múltiples aplicaciones y posibilidades de descarga. [...] Esas situaciones se caracterizan por el empujado talante, las marcas para emprender toda clase de acciones, tal como ocurre en la manía y en completa oposición a la depresión y a la inhibición propia de la melancolía.”<sup>10</sup>

Sin embargo, vemos cómo Freud parece haber estado cerca de advertir la presencia de la alegría en el duelo cuando se hizo la siguiente pregunta: “En primer término: El duelo normal vence sin duda la pérdida del objeto y mientras persiste absorbe de igual modo todas las energías del yo. ¿Por qué después que transcurrió no se establece también en él, limitadamente, la condición económica para una fase de triunfo? Me resulta imposible responder a esa objeción de improviso”<sup>11</sup>.

Como podemos ver, para Freud, la alegría sólo podría tener lugar finalizado el duelo, no durante el mismo, pero es justamente como consecuencia del paso por las representaciones y el retiro de la carga libidinal del objeto, que la alegría tiene su aparición paulatina en el duelo, no en forma voraz como en la manía. Cuestión que nos parece fundamental para distinguir clínicamente la alegría en el duelo de la defensa maniaca.

Considero que un análisis puede ofrecer, a propósito de un duelo, la posibilidad de alojar tanto el dolor como la alegría, al sujeto en su división, aliviándolo del esfuerzo de desalojo —esa otra forma de llamar a la represión— a las que somete dichos deseos de muerte y la alegría concomitante.

## SPINOZA: LA ALEGRÍA DEL ACTO

En su *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza nos plantea tres pasiones fundamentales: el deseo, la alegría y la tristeza.

Señala que los cuerpos se mueven o están en reposo, así como cada cuerpo se mueve más lenta o más rápidamente que otros. “La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la

10. Freud, S., *Duelo y melancolía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 251.

11. *Ibid.*, p. 252.

potencia de pensar de nuestra alma”<sup>12</sup>. Las pasiones, justamente, están relacionadas a estos movimientos.

Considera que el deseo “es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”. Asimismo, define a la alegría como “la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor”<sup>13</sup>.

La alegría aumenta la potencia de pensar de nuestra alma, lo que se traduce en un aumento de la potencia para actuar del cuerpo; contrario a la tristeza, que reprime la potencia del alma, dando como resultado una menor potencia para actuar.

Advierte Spinoza que “cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo”<sup>14</sup>, de allí que no hayan objetos buenos o malos, circunstancias específicas que puedan potencializar o no la acción, sino que responden a la contingencia y, agregaremos nosotros, a la interpretación que se realice.

La propuesta ética de Spinoza consiste en que todas las acciones, a las que somos determinados por un afecto que es pasión, podemos ser determinados sin él, por la razón”<sup>15</sup>.

Sin embargo, la imaginación es un obstáculo para tal fin, aunque también es la vía en la que el alma se anoticia de lo que padece el cuerpo. Define a la imaginación como “conocimiento inadecuado”, señalando que ésta “es la idea con que el alma contempla una cosa como presente; esta idea, sin embargo, indica más la constitución actual del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior”<sup>16</sup>. Es así como los seres humanos pueden padecer una cosa pasada o futura con la misma alegría o tristeza como si estuviese presente, por lo que actúan “como quienes no entienden la naturaleza de las cosas, sino que sólo imaginan las cosas, no afirman nada de las cosas y toman la imaginación por el entendimiento”<sup>17</sup>.

Pensemos entonces algunas cuestiones a propósito del acto en psicoanálisis.

Empecemos diciendo que el acto analítico, así como la acción de la que habla Spinoza, no se limita a la motilidad. En Spinoza, el entendimiento de las pasiones es una acción, así como para el psicoanálisis

12. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, p. 134.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 137.

15. *Ibid.*, p. 223.

16. *Ibid.*, p. 263.

17. *Ibid.*, p. 71.

un acto implica el atravesamiento del fantasma fundamental lo que cambia, radical e irreversiblemente, la posición deseante del sujeto. Lo señalamos con Spinoza: no hay ningún objeto que sea causa de alegría o tristeza, lo que podemos leer con Lacan como no hay otra realidad que la del fantasma.

Sin embargo, la clínica de la neurosis nos enseña a diario que el neurótico prefiere el fantaseo que el acto, y no solamente esto: sueña con que su fantaseo pueda sustituir el acto. La clínica del obsesivo lo muestra bien: su superyó lo hostiga con culpa por creer que sus deseos han sido los responsables de acontecimientos hostiles hacia sus seres amados. Del lado de la histeria, tenemos ese fantástico ejemplo freudiano en donde el final de una cura está marcada por aquella sentencia que reza: “En su fuero interno puede uno pensar y sentir lo que quiera”, luego, por supuesto, de batallar en el cuerpo con la representación inconciliable. O la retaliación que temía Hans del caballo de su fobia por la hostilidad que el padre no lograba encarnar para que aconteciera el Edipo.

¿Pero por qué el neurótico no actúa y prefiere el fantaseo?

Spinoza considera que “todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que se realice; en cambio, lo que imaginamos que se opone a ella o que conduce a la tristeza, nos esforzamos por apartarlo o destruirlo”<sup>18</sup>. Sin embargo, esto queda fuertemente interrogado con un texto freudiano como *Más allá del principio del placer*, en donde lo displacentero para el sistema consciente puede ser placentero para lo inconsciente.

Justamente, el neurótico no actúa por la *actoadalidad*<sup>19</sup> del complejo de Edipo, por temer aún la castración en razón de sus deseos indestructibles, incestuosos y de muerte.

Soñar despierto –vía el goce autoerótico que conlleva- le permite al neurótico una felicidad que sólo existe en el campo del Otro, mientras que el acto, si bien lo confronta con el no-todo, con la falta de garantía, le puede posibilidad, quizás, *una alegría*. El deseo del neurótico, distinto al deseo del analista, desea lo imposible: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin que al mismo tiempo desee ser, obrar y vivir, esto es, existir *actualmente*”<sup>20</sup>.

---

18. *Ibid.*, p. 145.

19. Neologismo que condensa las palabras acto y actualidad.

20. *Ibid.*, p. 199. Las cursivas son nuestras.

## NIETZSCHE: LA ALEGRÍA DE NO COMPRENDER

La referencia a Nietzsche en *Televisión* nos resulta conocida. Sin embargo, pondremos el acento sobre el título del texto que Lacan menciona allí, a saber, *La gaya ciencia*, ya que éste puede ser traducido como “la ciencia alegre” o “el saber alegre”.

En este pasaje de *Televisión*, Lacan inicia haciendo referencia a Santo Tomás y a lo que nombró como las pasiones del alma, mencionando a Platón y cómo la resección de esas pasiones en el cuerpo, así como la ubicación del alma, –ora en el corazón, ora en el cuerpo– daría cuenta de cómo la estructura del lenguaje afecta el cuerpo.

Y dice “Indicaré por qué extremo se podría dar curso serio, a entender aquí como serial, a lo que en ese efecto prevalece del inconsciente”<sup>21</sup>. A partir de este punto podemos comenzar a ubicar la relación entre pasión y ética al hablarnos de la tristeza y la gaya ciencia.

A propósito de la tristeza, refiriéndose tanto a Dante como a Spinoza, la considera como un pecado, “lo que quiere decir una cobardía moral, que solo se sitúa en última instancia a partir del pensamiento, es decir, a partir del deber de bien decir o de orientarse en el inconsciente, en la estructura”<sup>22</sup>. Luego de hacer mención a la excitación maniaca, Lacan ubica a la gaya ciencia como opuesto a la tristeza, considerándola una virtud:

Una virtud no absuelve a nadie del pecado –original como cada uno sabe–. La virtud que designo con la gaya ciencia es un ejemplo de ella, por manifestar en qué consiste: no en comprender, en morder en el sentido, sino en pasar rozándolo lo más cerca posible sin que él haga de liga para esa virtud, para con ello gozar del desciframiento, lo que implica que, a su término, la gaya ciencia no haga de él sino la caída, el retorno al pecado.<sup>23</sup>

Con respecto a estas referencias, podemos señalar las siguientes cuestiones.

Iniciemos destacando la relación entre la gaya ciencia e interpretación, advirtiendo que gaya ciencia era una forma de llamar al arte poético, a las técnicas de las que se sirven los poetas para la creación poética. En reiteradas ocasiones de su enseñanza, vemos a Lacan aproximar poesía e interpretación. Esto es solidario de la insistencia de Lacan con respecto a la no comprensión, sino, en todo caso, al entendimiento. Entender apunta a la lógica, a la relación significante, al discurso,

21. Lacan, J., *Otros escritos*, Buenos Aires, 20012, Paidós, p. 551.

22. *Ibid.*, p. 552.

23. *Ibid.*

mientras que comprender apunta al sentido: “Pues el sentido es lo que resuena con ayuda del significante. Pero lo que resuena, eso no llega lejos, es más bien fofo. El sentido es algo que taponaa. Pero con ayuda de lo que se llama escritura poética, pueden ustedes tener la dimensión de lo que podría ser, de lo que podría ser la interpretación analítica”<sup>24</sup>. Nos parece que lo que posteriormente llamará “el truco”<sup>25</sup> que el analista sabe para curar una neurosis, es otra forma de hacer referencia a esta virtud que podemos traducir como un saber hacer.

Otra cuestión a señalar son las consecuencias resultantes de la oposición que hace Lacan de la tristeza y la gaya ciencia. Esta última, en tanto virtud, y no pecado, daría cuenta de la ubicación en la estructura como consecuencia del bien decir. Esto es deducible en tanto que el deber de bien decir lo podemos considerar en análisis con la regla fundamental, a saber, la asociación libre. Es el deber por parte del analizante en el análisis: decir lo que se le ocurra, aunque le parezca nimio o penoso, poniendo en suspenso su instancia crítica.

El no morder el sentido del que habla Lacan, lo podemos pensar, a su vez, del lado del analista, a saber, la atención flotante, la cual también implica una suspensión de la instancia crítica que se esfuerza por dar sentido.

Y esto, ¿en qué se relaciona con la alegría? Acá nos parece adecuada una referencia freudiana que parece apuntar en esta dirección. En *El chiste y su relación con lo inconsciente* Freud señala que, previamente al chiste, los niños se prestan a un juego cuando están aprendiendo a usar las palabras y a unir ideas, descubriendo en esto efectos de placer como consecuencia de la repetición de lo similar y del reencuentro de lo conocido que dan cuenta de un ahorro de gasto psíquico. “No es asombroso que esos efectos placenteros impulsen {*antreiben*} al niño a cultivar el juego y lo muevan a proseguirlo *sin miramiento por el significado de las palabras y la trabazón de las oraciones*”<sup>26</sup>.

El robustecimiento de la crítica o razón será la causante de poner fin a estos juegos al ser rechazados como carentes de sentido o absurdos. Esto, por supuesto, trae consigo la pérdida del placer obtenido en tal juego. Sin embargo, Freud señala que, si sólo por azar, se apodera del sujeto “un

24. Lacan, J., *El fracaso del Un-desliz es el amor*, México, 2008, p. 168-169.

25. Lacan, J., *Intervención sobre la transmisión*, 1978, Inédito.

26. Freud, S., *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 123. Las cursivas son nuestras.

talante placentero que, semejante a la alegría del niño, cancela la inhibición crítica [...] vuelve a posibilitarse el viejo juego para ganar placer”<sup>27</sup>.

Si podemos hablar de alegría con respecto al desciframiento, ligado a la poesía y la orientación en la estructura como consecuencia del bien decir, es en tanto que en el análisis se invita, no por azar, a que se suprima la coerción crítica, de tal forma que quizás, algún equívoco, pueda reescribir, al estilo poético, lo contingente del destino.

---

27. *Ibid.*, p. 124.





## *Pasiones actuales*



# Vergonzontología

PABLO PEUSNER

(Buenos Aires, Argentina)

*Es preciso decirlo, morir de vergüenza es un efecto que raramente se consigue.*

Jacques Lacan.

La frase del epígrafe es la primera de la última clase del *seminario 17* de Jacques Lacan. Y si la palabra es enunciada más de veinticinco veces a lo largo de toda la clase, quizás sea porque hay en juego allí algún tipo de trabajo sobre el término, algún intento por hacerlo entrar en la clínica psicoanalítica: y es que causar vergüenza o –lo que es lo mismo– restablecer una relación con el  $S_1$  por vía del efecto de vergüenza, constituye un modo de intervención crucial para rescatar al sujeto del discurso universitario, aquel que lo produce como sin verdad.

Lacan asocia el ser para la muerte con la “tarjeta de visita con la que un significante representa a un sujeto para otro significante”. Pero como esta tarjeta de visita lleva la dirección de la muerte, parece que nunca llega a buen puerto y tiene que ser rasgada. “Es una vergüenza –afirma Lacan– que debería producir una *vergonzontología*”.

Aquí conviene una pequeña digresión lingüística, porque el francés ofrece una gran economía para formar esta palabra, la que resulta ser un neologismo con forma de sustantivo que surge por condensación de las palabras *honte* (vergüenza) y *ontologie* (ontología). Como es muy difícil reproducir el neologismo en español con tanta economía de recursos, he tomado en préstamo el de los traductores del seminario oficial de Lacan, “vergonzontología”.

El tema no ha tenido grandes desarrollos en psicoanálisis. Alguna referencia escueta por aquí y por allá, y aunque algunas de ellas funcionan a la manera de pistas como para seguir un rastro, otras son pistas falsas y uno se pierde en la pesquisa. Yo mismo intenté un

breve desarrollo bajo la forma de “la vergüenza del analista” en uno de mis libros publicados<sup>1</sup> –aunque no creo haber hecho más que un muy pequeño aporte a la cuestión–. No obstante, decidí comenzar a estudiar el problema y tomarme un poco más en serio aquello de la “vergonzonología”.

Siguen algunas fuentes posibles, multilingües y no todas, sino aquellas por las que he ido pasando siguiendo mi apotegma de que *liber enim, librum aperit...*<sup>2</sup>

El primero de los libros está en francés, y es el *Livre compagne de L'Envers de la Psychanalyse, séminaire 1969-1970 de Jacques Lacan*. Se trata de una iniciativa de la *Association Lacanienne Internationale*, la que todos los años convoca a un seminario de verano, dedicado a comentar alguno de los seminarios de Lacan. Cada uno de sus miembros realiza una intervención breve dedicada a esclarecer cierto punto muy preciso de alguna clase del seminario. El resultado es sensacional: tres o cuatro trabajos de autores diferentes, dedicados a cada una de las sesiones del seminario. Contamos en este libro con cuatro trabajos dedicados a la última sesión del *seminario 17* y totalmente consagrados a abordar los matices de “la vergüenza”: “Nota sobre la vergüenza” por Roland Chemama, “Morir de vergüenza” por Claude Dorgeuille, “La vergüenza que les permitiría decir” por Henri Cesbron Lavau, “Clínica cotidiana de la vergüenza” de Anne Oldenhove-Calberg (traduje estos textos y están disponibles gratuitamente en el blog *El psicoanalista lector*).

La segunda fuente es un autor imprescindible. Se trata de Giorgio Agamben y de su obra *Lo que queda de Auschwitz* (Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000), libro del que me animo a afirmar que ningún psicoanalista debería dejar de leer. El análisis que Agamben realiza acerca de la vergüenza no es psicoanalítico, pero es fundamental y, si bien está presente en todo el capítulo 3, es quizás desde el párrafo 3.8 donde se hace más profundo con sus referencias a Levinas y Heidegger, si bien en serie con Lacan: “La vergüenza es, pues, una suerte de sentimiento ontológico, que tiene su lugar propio en el encuentro entre el hombre y el ser; tiene tan poco de fenómeno psicológico que Heidegger puede escribir que ‘el ser mismo lleva consigo la vergüenza, la vergüenza de ser’”.

Un poco más lejos del psicoanálisis aún, con incidencias de la filosofía y de la psicología, tenemos una obra de Yves de La Taille –autor francés que actualmente reside y trabaja en Brasil– titulada *Vegonha, a ferida*

1. Peusner, P., *El niño y el Otro*, Letra Viva, Buenos Aires, 2008. Capítulo X: La burocracia psicoanalítica, especialmente pp. 127-128

2. “Un libro da acceso a otros libros...”

*moral* (Editora Vozes, Petrópolis, Brasil, 2004). Aquí, lo interesante radica en el modo en que el autor estudia la génesis –de un modo que recuerda al Piaget de “La construcción de lo real en el niño”– de lo que llama “el sentimiento de vergüenza” en el niño, ya sea con valor positivo como negativo.

Además, contamos con *Las fuentes de la vergüenza* de Vincent de Gaulejac (Ed. Mármol-Izquierdo, Buenos Aires, 2008). Aquí lo interesante es que el autor se embandera en la perspectiva de lo que denomina “sociología clínica” y realiza un estudio de casos desde el que partirá para llegar a algunos de los capítulos más interesantes y sorprendentes: “Freud y la vergüenza”, “Psicoanálisis y sociología clínica” y “Vergüenza y contratransferencia”. En su triple definición de la vergüenza –moral, existencial y social– de Gaulejac mantiene siempre un postulado que, más allá de algunas diferencias que uno podría tener con sus ideas, es para respetar: la vergüenza “nos confronta con la otredad, es decir, con la aceptación de la condición humana...”, esa sensación tan paradójica que uno puede sentir propia o ajena.

En su lectura específicamente psicoanalítica, contamos con el recorrido propuesto por Colette Soler en su obra titulada “Los afectos lacanianos” (publicada en 2011). La autora sitúa a la vergüenza dentro de la serie lacaniana de los afectos, específicamente entre los afectos sociales, con una definición precisa: “La vergüenza supone una revelación sorpresiva del ser del sujeto a la mirada del otro (...). Es en el fondo el afecto de la revelación de éxtimo, aquello que me constituye en mi ser sin ser yo”.

Finalmente, también en 2011 fue publicado en París el libro de David Bernard titulado *Lacan et la honte. De la honte à l’hontologie* (Éditions du Champ Lacanien, libro que no tiene edición española). Se trata de una obra de excelencia, que luego de un recorrido sumamente exhaustivo por las referencias filosóficas y lacanianas, introduce un problema de actualidad, al realizar un estudio de las fuentes y los modos de la vergüenza en el marco del discurso del capitalismo –donde sorprende su abordaje de “la vergüenza de no ser un gadget”. Sin duda, imperdible...

Si es posible una “vergonzontología”, es porque –como afirma Lacan– nadie se muere de vergüenza. Entonces, trabajemos tranquilos, total *ignoramus et ignorabimus*.



# Modos del aburrimiento

LUCIANO LUTEREAU

(Buenos Aires, Argentina)

Distintos pensadores coinciden en ubicar el aburrimiento en el centro de nuestra experiencia actual de la vida. Así lo hizo Heidegger en sus lecciones de 1929-1930, cuando lo definió como un “temple de ánimo fundamental”, y también Lacan en el seminario *Las formaciones del inconsciente*:

“Hay un momento en el cual ustedes no piensan suficientemente, estoy persuadido de ello, porque ustedes viven en él como en vuestra atmósfera natal, si puedo decir, lo que se llama: el aburrimiento.”<sup>1</sup>

Vivimos *en* el aburrimiento. Antes que una posibilidad coyuntural, este afecto pareciera designar un trasfondo existencial del sujeto. Y, por cierto, relativo al hombre (pos)moderno: si para los griegos el estado anímico privilegiado era el asombro –según Aristóteles, dado que a partir de éste encontraba su origen la filosofía–, la secularización del mundo habría llevado a una destrucción del ocio en aras de la productividad y el ser-para-el-consumo. Los resultados son conocidos: el aburrimiento y el cansancio. En este artículo nos dedicaremos a la primera de estas posiciones del ser hablante.

---

1. Lacan, J. (1957-58) *El seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 181.

## DE LO ACTUAL A LA ESTRUCTURA

En su libro *La sociedad del cansancio* (2010) Byung-Chul Han analiza el pasaje de la sociedad disciplinaria a las formas actuales de vida comunitaria a partir de la noción de rendimiento. Lo propio de nuestro tiempo sería un “exceso de positividad”. A la sociedad de hospitales, psiquiátricos, cárceles (y otras instituciones estudiadas por Foucault), le sucedería una sociedad de gimnasios, centros comerciales y otras variantes que mutan el encierro por el confort maximizado:

“La sociedad del rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. [...] se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* sin límites. Su plural afirmativo y colectivo ‘Yes, we can’ expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley.”<sup>2</sup>

El exceso de positividad se manifiesta en un exceso de información y estímulos. Este hecho hace que la atención perceptiva del sujeto contemporáneo esté siempre fragmentada y dispersa. Ahora bien, los logros culturales de la humanidad –según Han– se deben a una atención profunda y contemplativa; y, en nuestros días, “ésta es reemplazada progresivamente por una forma de atención [caracterizada por] su escasa tolerancia al hastío [que] tampoco admite el aburrimiento profundo”.<sup>3</sup> Dicho de otro modo, la sociedad contemporánea es aquella que rechaza el aburrimiento en busca del entretenimiento –que nada tiene que ver con la plenitud de la experiencia–. El sujeto de nuestro tiempo busca estar ocupado de manera continua. A su posición le cabe el equívoco que desplaza entre “hacer algo” y “no hacer nada”, porque esa *nada* es la que rechaza.

Por esta vía, Han desliza el campo semántico del aburrimiento hacia un valor positivo, en la medida en que el “aburrimiento profundo” puede ser una variable propicia. Así es que retoma una referencia a Walter Benjamin para afirmar que el aburrimiento sería de importancia para la creación. Para este pensador, el aburrimiento es “el pájaro de sueño que incuba el huevo de la experiencia”.<sup>4</sup> El aburrimiento es el afecto que implica una relajación espiritual, que motiva el “don de la escucha”, la adquisición de una capacidad contemplativa que renueva la percepción aturdida:

2. Byung-Chul Han (2010) *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, pp. 16-17.

3. *Ibid.*, p. 22.

4. *Ibid.*



“Quien se aburra al caminar y no telere el hastío deambulará inquieto y agitado, o andará detrás de una u otra actividad. Pero, en cambio, quien posea una mayor tolerancia para el aburrimiento reconocerá, después de un rato, que quizá andar, como tal, lo aburre. De este modo, se animará a inventar un movimiento completamente nuevo.”<sup>5</sup>

De esta manera, el aburrimiento puede ser más que un afecto estático (“Estoy aburrido”) y convertirse –al ganar profundidad– en una vía de transición hacia el descubrimiento.

Si, como dijimos anteriormente, en la experiencia griega del mundo el asombro ocupaba una posición iniciática, en el corazón de la vida moderna podemos ubicar la duda cartesiana. Para Descartes, el dudar no es un acto intelectual, sino una elección, un hecho de la voluntad, una afirmación fuerte de la *negatividad* del sujeto. Ahora bien, de acuerdo con la perspectiva de Han, en el mundo contemporáneo –en tanto mundo de “positividades”– sólo la permeabilidad al aburrimiento podría permitir una recuperación del sujeto:

“Incluso Nietzsche, que reemplazó el Ser por la voluntad, sabe que la vida humana termina en una hiperactividad mortal, cuando de ella se elimina todo elemento contemplativo. Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie.”<sup>6</sup>

En esta misma dirección, que ubica el aburrimiento como invariante antropológico fundamental, avanza G. Agamben en su ensayo “Aburrimiento profundo” (contenido en el libro *Lo abierto*) al delimitar este afecto en su condición estrictamente humana.

Agamben comienza su elaboración con un comentario de las ya mencionadas lecciones heideggerianas de 1929. Destaca el valor de que Heidegger dedique casi 180 páginas a este tema, mientras que en *Ser y tiempo* la reflexión sobre la angustia ocupa apenas 8 páginas. Sin embargo, es curioso que Agamben diga que en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (pronunciada en Julio de 1929) el aburrimiento no es nombrado, cuando su mención es explícita e incluso fundamenta el carácter originario de éste respecto de la angustia. Asimismo, el comentario que realiza Agamben de las lecciones es tendencioso, ya

---

5. *Ibid.*, p. 23.

6. *Ibid.*, p. 24.

que conduce a la manifestación esquiva del aburrimiento de acuerdo con un doble movimiento: por un lado, el ser-dejados-vacíos en que las cosas se sustraen y no tienen nada para ofrecernos, complementado por un segundo movimiento, en que, por otro lado, el rehusarse devela las posibilidades del *Dasein*:

“El ser-tenido-en-suspenso como segundo carácter esencial del aburrimiento profundo entonces no es otra cosa que esta experiencia del revelarse de la posibilidad originaria (es decir, de la potencia pura) en la suspensión y en la sustracción de todas las posibilidades concretas específicas.”<sup>7</sup>

No cabría objetar la exposición de Agamben como tal, dado que su propósito es definido: delimitar lo que diferencia al hombre del animal. Este segundo movimiento de la experiencia es lo que hace del *Dasein* un ser singular:

“El *Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y al propio aturdimiento. Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano.”<sup>8</sup>

En continuidad con el planteo de Han, que parte del aburrimiento en un nuestra época para exponer su carácter estructural, Agamben desarrolla su condición fundamental para el ser humano. De acuerdo con este recorrido, entonces, debemos detenernos en la descripción heideggeriana de las lecciones mencionadas, para ubicar cómo el “aburrimiento profundo” puede ser algo más que una posición reactiva. Nos dedicaremos a esta cuestión luego de exponer ciertos lineamientos generales que ciernen el interés de las pasiones para el psicoanálisis.

## PASIONES Y AFECTOS

El estudio psicoanalítico de las pasiones no es un tema novedoso. Sin embargo, se trata de un tópico sobre el cual restan todavía diversas preguntas inconclusas. Para el caso, podría preguntarse: ¿cuál es la

---

7. Agamben, G. (2002) *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 125.

8. *Ibid.*, p. 129.

diferencia entre pasión y afecto? Desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano esta distinción es ostensible, por ejemplo, en un escrito como “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), donde Lacan propone al amor, el odio y la ignorancia como “pasiones del ser”, mientras que en un momento posterior –en *Televisión*– hablaría de afectos y propondría una serie distinta: tristeza, *gay savoir*, felicidad, beatitud, aburrimiento y mal humor.

Por otra parte, “afecto” –al igual que el ocasional “sentimiento”– es el término elegido por Freud para hablar de aquello que matiza las representaciones del aparato psíquico. Sin embargo, esta noción es entendida en términos cuantitativos, de acuerdo con una energética subyacente. Esta misma orientación es la que fuera retomada no sólo por ciertos post-freudianos, sino incluso por un post-lacaniano como André Green en su *Teoría psicoanalítica del afecto* (1973, simultánea a *Televisión* de Lacan). No obstante, aquí podría plantearse una segunda pregunta: ¿cuál es operador desde el cuál delimitar la pertinencia de los afectos para el psicoanálisis? Contra la energética freudiana, Lacan vinculó los afectos y las pasiones con el saber. He aquí una de las originalidades privilegiadas que también permite distinguir la aproximación psicoanalítica respecto de ciertas orientaciones filosóficas, ya sea porque las han vinculado al cuerpo o al tiempo.

Por último, una tercera pregunta podría plantearse en los siguientes términos: ¿de qué modo es que los afectos implican coordenadas de división subjetiva? Esta última cuestión es particularmente relevante, en la medida en que permite servirse de los afectos como vías de orientación clínica. No sólo se trataría de enfatizar la sentencia lacaniana de que la angustia es un afecto que no engaña, sino que cabría pensar que este énfasis no condena a los demás a la noche –de la confusión imaginaria– donde todos los gatos son pardos.

En el apartado siguiente retomaremos la serie lacaniana planteada en *Televisión*, con el propósito de esclarecer –a continuación– algunas inquietudes específicas: ¿por qué Lacan habla aquí de afecto y no de pasiones? ¿Cuál es la relación del aburrimiento y la morosidad con el saber inconsciente? Esta última cuestión permitirá circunscribir ambos afectos más allá de su designación empírica; por eso, a partir de lo anterior, cabe preguntar: ¿qué relaciones pueden establecerse entre estos afectos y la estructura del sujeto descubierta por el psicoanálisis? ¿Podría realizarse alguna aproximación de estas coordenadas de división con los modos del síntoma en los tipos clínicos?

## AFECTOS Y PASIONES

En el punto IV de *Televisión* (1973), Lacan comienza discutiendo el estatuto de la noción de “energía” en psicoanálisis. La cuestión no es un detalle menor, dado que así es que habitualmente se han entendido afirmaciones relativas al “monto de afecto”:

“...lo que Freud articula como proceso primario [...] no es algo que se cifre, sino que se descifra. Yo digo: el goce mismo. Caso en el cual, no constituye energía.”<sup>9</sup>

El goce, como tal, no es una cantidad. No podría haber mucho o poco, sino que su delimitación se realiza a través de la experiencia ética. En este punto, Lacan retoma a Aristóteles y formula un rodeo en torno a la cuestión del alma, de la que se ocupara no sólo en *La ética del psicoanálisis*, sino también en el seminario *Aun* –contemporáneo de esta elaboración–, donde es más evidente la justificación de la relación entre el alma y los afectos:

“Lo *afectan* a uno, así le dicen a eso. [...] Sobre eso Aristóteles no se engañó [...] el hombre piensa *con* –instrumento– su alma, o sea, con los mecanismos que son soporte de su cuerpo.”<sup>10</sup>

De regreso en *Televisión*, a continuación Lacan se burla de quienes le reprochan descuidar los afectos: ironiza respecto de considerarlos “descargas corporales” simples y retoma su relación con el alma. En todo caso, de acuerdo con la indicación de “pasiones del ser” presente en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958) cabría hacer una distinción: estas últimas remiten a la relación con el significante (por ejemplo, el amor se opone al odio, y sólo por eso eventualmente puede imbricarse con él como ambivalencia; y la ignorancia se entrelaza con el saber, entendido como articulación significante, como aquello que lo pone en jaque), mientras los afectos relacionados con el alma se esclarecen a partir de modos de goce, ya no relacionado tan directamente con los efectos del inconsciente, sino con la incidencia de *lalangue*.

Esta última indicación se demuestra a partir de que siempre surjan problemas de traducción para nombrar estos afectos: cuando un francés (Lacan) dice “morosidad” no es tan claro para nosotros el sentido de la

9. Lacan, J. (1973) *Radiofonía & Televisión*, Barcelona, Anagrama, p. 102.

10. Lacan, J. (1972-73) *El seminario 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 134.

indicación, difícilmente esta palabra nombre una experiencia que sí reconocemos en la *morosité* de la psiquiatría francesa de fines del siglo XIX. Las pasiones del alma son modos de gozar de *lalangue*; de ahí que no sólo las traducciones sean complejas en este punto, sino que sean inevitables las etimologías para recuperar algo de lo sedimentado en la experiencia anónima del idioma, en la manera de encarnar un cuerpo que no se reduce al mecanicismo. Pero antes de avanzar en la vía de este recorrido de forma directa, se impone otro rodeo, a través de la filosofía heideggeriana, para pensar los afectos en términos de experiencia.

## MODOS DEL ABURRIMIENTO

Una disquisición terminológica permite comenzar el planteo de la relación entre los afectos y el inconsciente. En la traducción que realizaron Masotta y Gimeno-Grendi de *Televisión*, aparece la expresión “reconocerse en el inconsciente”. En la versión francesa, la expresión es “*s’y retrouver*”, con lo cual sería más exacto afirmar que se trata del acto de “encontrarse” o “hallarse en el inconsciente”. Esta distinción tiene sentido, en la medida en que remite indirectamente a la concepción heideggeriana del temple afectivo, a la *Befindlichkeit*.

Entre los §§ 28 y 34 de *Ser y tiempo*, Heidegger expone el análisis del ser-en-el-mundo a partir del estado de abierto del *Dasein*. Los modos constitutivos de este estado de abierto son el encontrarse y el comprender que se articulan en el habla (tercer existenciarío del *Dasein*).

El encontrarse o disposicionalidad (*Befindlichkeit*) es la condición de posibilidad de todo temple o estado de ánimo. Independientemente del temple, el encontrarse abre al estado de arrojado en el mundo, manifiesta el estado de yecto. Este último equivale a la facticidad, entendida como la circunstancia de que el hombre siempre ya existe (antes de cualquier decisión suya), pero también en función de la tarea que implica la existencia. La disposicionalidad revela que el *Dasein* es y tiene que ser.

Por otro lado, el estado de yecto impone al *Dasein* una dependencia referencial respecto de los otros entes. Por esta vía cabría recuperar el planteo de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo en el § 18 de *Ser y tiempo*, pero no nos detendremos aquí en esta cuestión. No obstante, es en la referencia a los términos de afecto, sentimiento y temple que cabe realizar una consideración específica: en tanto refieren a vivencias, aquellos tienen una significación óptica; y por eso ocultan la significación ontológica que tiene la disposicionalidad en tanto abre

a la estructura de ser del *Dasein*. Por eso es necesario oponer la disposicionalidad al “estado psíquico”, en la búsqueda de una instancia más originaria. Aquella permite que los entes conciernan al *Dasein*, que pueda ser conmovido por ellos y pueda revelarse a sí mismo de modo más originario que con la reflexión.

Esta reflexión heideggeriana sobre el afecto encontraría una continuación precisa en las lecciones de 1929 reunidas bajo el título *Conceptos fundamentales de la metafísica*, entre cuyas páginas –como hemos dicho anteriormente– se destaca una extensa elaboración acerca del aburrimiento, particularmente relevante para esclarecer las referencias lacanianas de *Televisión*. En particular, el punto más importante de la elaboración heideggeriana radica en advertir diversos modos del aburrimiento.

En primer lugar, Heidegger destaca que el aburrimiento no es una suerte de vivencia o un objeto para la conciencia. No accedemos a nuestra afectividad a través de una vía constatativa –curiosamente, esta indicación es la que le permite desacreditar al psicoanálisis–, sino que un afecto se despierta como aquello desde lo cual pensamos tal o cual cosa. Asimismo, tampoco el aburrimiento es un efecto (juego de palabras que a Lacan le resultaba especialmente atractivo), en el sentido de un resultado. En segundo lugar, Heidegger sitúa su análisis a partir de la relación inmediata con él, para lo cual recurre a un análisis del pasatiempo que lo encubre:

“El pasatiempo es un despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo. [...] El pasatiempo tiene este carácter peculiar de una inquietud veleidosa que trae consigo esta impaciencia. Pues en el ser aburrido sucede que, durante el tener que esperar, la inquietud no nos permite encontrar nada que pudiera cautivarnos, llenarnos y devolvernos la paciencia.”<sup>11</sup>

Por un lado, el aburrimiento (*Langeweile*) estaría vinculado con el vacío, con una espera de la que nada se extrae, rayana en la indiferencia impaciente. Una especie de “No pasa nada”. Estar aburridos es que no pase algo, lo que sea, cuando se materializa una nada que es bien firme e inquietante. En el aburrimiento dejan vacío las cosas que se deniegan, y el *Dasein* queda detenido en un tiempo moroso. Retomemos el ejemplo que Heidegger utiliza como hilo conductor:

11. Heidegger, M. (1929-30) *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007, p. 129.

“Estamos sentados, por ejemplo, en una estación de tren de una línea local perdida y construida sin gusto. El siguiente tren no viene hasta dentro de cuatro horas. La zona es anodina. Tenemos un libro en la mochila. ¿Entonces leer? No. ¿O pensar una pregunta, un problema? No puede ser. Leemos las guías de ferrocarriles o estudiamos el índice de las diversas distancias [...] El andar de un lado a otra se hace tedioso [...] nos sorprendemos habiendo vuelto ya a mirar el reloj: media hora. Y así sucesivamente.”<sup>12</sup>

Este ejemplo permite dar cuenta de lo que Heidegger llama el estar “aburrido por”. Sin embargo, el aburrimiento reconoce una mayor profundidad. En efecto, el desarrollo heideggeriano se propone un pasaje que avanza de lo determinado (estar aburrido por *algo*) hacia la indeterminación que, para el caso, se pone de manifiesto en el estar “aburrido en”. En este punto, el ejemplo es el de una velada vespertina a la que se asiste luego de una jornada de trabajo inquieto. Por esta vía, el pasatiempo ya deja de estar localizado y queda absorbido por toda la circunstancia. El aburrimiento se reconoce en el tamborilear ocasional de los dedos, gestos anodinos que lo hacen más esquivo, pero que no obstante lo indican en una forma más existencial, relativa al sujeto mismo. De esta manera, los dos rasgos esenciales del aburrimiento (la morosidad, el “darse largas” del tiempo, y el ser “dejados vacíos”) se reformulan:

“[En el ejemplo anterior] el ser dejados vacíos consistía meramente en que faltaba lo que llena. Consistía en que determinadas cosas con las que buscábamos un entretenimiento y una ocupación se nos negaban. Pero aquí no sólo queda simplemente un vacío no llenado, sino que justamente se forma por vez primera un vacío. Este vacío es el dejarnos atrás nuestro auténtico sí mismo.”<sup>13</sup>

He aquí, entonces, un aburrimiento que toca al sujeto como vacío, en un tiempo detenido (y ya no demorado). Sin embargo, esta forma no es definitiva, ya que —en un tercer tiempo— investiga un aburrimiento de mayor radicalidad, basado en la experiencia del “uno se aburre”: *Es ist einem langweilig* —en la que *es* puede reconocerse también en cláusulas impersonales como *es blitzt, es donnert, es regnet*, “hay relám-

12. *Ibid.*, p. 128.

13. *Ibid.*, p. 158.

pagos, trueno, llueve”; es decir, un “hay” que subvierte la experiencia del sujeto como vacío—. En este caso, además, fracasa el hilo conductor del pasatiempo:

“Este temple de ánimo [...] ha modificado ya la existencia de modo que, en este estar modificada, hemos comprendido ya que no sólo sería inútil pretender arremeter contra este temple de ánimo algún pasatiempo, sino que casi vendría a ser una osadía el cerrarnos frente a aquello que este temple de ánimo nos quiere decir.”<sup>14</sup>

En efecto, si algo caracteriza a este temple de ánimo es el poner en forma la “escucha”. De este modo es que puede trazarse una distinción más propicia con los otros dos modos del aburrimiento:

“Mientras que en el primer caso del aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasatiempo para que *no haga falta escucharlo*, mientras que en el segundo caso lo distintivo es un *no querer escuchar*, ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar* [...]. El *es ist einem langweilig*, el ‘uno se aburre’, nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público.”<sup>15</sup>

Consideramos fundamental el modo en que Heidegger, a través de su exploración del aburrimiento, explora la constitución de un espacio potencial, que atraviesa la certidumbre del individuo, incluso la idea de un sujeto constituyente, para mostrar su carácter receptivo, *basado en la escucha* (recuérdese aquí la indicación realizada en el primer apartado respecto de W. Benjamin, convergente aquí con Heidegger). En cierto sentido, podría decirse que no otro movimiento se propone en un psicoanálisis cuando se trata de trascender la apropiación yoica del sentido en vistas de que advenga no sólo un sujeto dividido (entre lo que dice y lo que quiso decir, entre lo que dijo y se escuchó, etc.) sino una estricta posición de analizante. A esta cuestión nos dedicaremos en el apartado siguiente, también con el propósito de elucidar la presencia del aburrimiento en los tipos clínicos de la neurosis.

---

14. *Ibid.*, p. 177-178.

15. *Ibid.*, p. 178.



## SÍNTOMAS DEL ABURRIMIENTO

Comenzamos esta apartado con una consideración de los tipos clínicos de las neurosis. Luego pasaremos a una observación estructural respecto de la posición analizante como tal.

El aburrimiento es un afecto típico en la neurosis obsesiva, palmario en la posición ante la demanda, redundante en el agotamiento que el goce en el cumplir produce y la destitución subjetiva que produce. Esta posición es un reaseguro narcisista ante la división del sujeto, escatimada, sustraída por la ilusión de “verse ver” que caracteriza al obsesivo. Esta condición se verifica en la transferencia con el particular énfasis con que este tipo clínico evalúa sus asociaciones, reduciéndolas a temas de conversación, que pasan de ser “más o menos interesantes” a “monótonos”. El diagnóstico, entonces, es concluyente: “Me aburro de decir siempre lo mismo”. No obstante, en esta sanción es que más se comprueba el carácter defensivo y, por lo tanto, electivo, de ese afecto. Rechazo del inconsciente y del saber por la vía de la consistencia yoica; fracaso de la repetición que, justamente, pierde su condición fallida y ya no produce diferencia.

Por otro lado, el aburrimiento también es un afecto omnipresente en la histeria. Sin embargo, con un matiz diferente. Sin recaer en el trampantojo narcisista, este tipo clínico se orienta hacia lo que los “clásicos” han llamado una “bella indiferencia”. No porque nada le interese, sino por el desinterés progresivo, cambiante, desvanecido. A esta condición —estructural, en el deseo insatisfecho— Lacan se refiere en el seminario *Las formaciones del inconsciente*:

“Ustedes quizás jamás han reflexionado bien hasta qué punto el aburrimiento es típicamente algo que llega incluso a formularse de la manera más clara como que se quisiera ‘otra cosa’. Bien se puede comer m... pero no siempre la misma.”<sup>16</sup>

El deseo de “otra cosa” —o, mejor dicho, la “Otra cosa” del deseo— impone al deseo histérico un circuito de decepción incesante, sostenido en la identificación con la falta en el semejante. Por esta vía, la histérica siempre está recayendo en el aburrimiento como un modo de cortocircuitar la realización del deseo. Esta observación es planteada por Lacan en el *seminario 8* como uno de los rasgos específicos de este tipo clínico:

16. Lacan, J. (1957-58) *El seminario 5: Las formaciones del inconsciente, op. cit.*, p. 182.

“Ella intercambia siempre su deseo [...]. Es que hay una cosa que prefiere a su deseo –prefiere que su deseo esté insatisfecho a lo siguiente, que el Otro conserve la clave de su misterio.”<sup>17</sup>

Ahora bien, una indicación similar se encuentra para la neurosis obsesiva y el modo en que el deseo pierde intensidad en este tipo clínico a medida en que se acerca a su concreción. En el mismo seminario Lacan lo expresa con los siguientes términos:

“Lo que está en juego se sitúa en otra parte, o sea, en el plano de la discordancia entre el fantasma [...] y el acto mediante el cual aspira a encarnarlo, acto que, respecto del fantasma, siempre se queda corto.”<sup>18</sup>

De este modo, podría afirmarse que el neurótico efectúa un uso defensivo del aburrimiento. Podría decirse: “se aburre para no actuar”, o bien “se defiende del acto por medio del aburrimiento”. Después de todo, para el neurótico pareciera siempre más “conveniente” extraviarse en el aburrimiento antes que verificar la incidencia de la castración y la destitución subjetiva del acto pleno de consecuencias.

En esta dirección, entonces, puede establecerse un vínculo entre el aburrimiento y la división del sujeto. Antes que un modo de esta última, el aburrimiento es una manera de sustraerse al conflicto psíquico por la vía de la indeterminación yoica (“No sé qué quiero”, “No me interesa nada”). De acuerdo con este lineamiento, en futuros trabajos sería pertinente aplicar a esta consideración la relación entre el síntoma y la inhibición, y esclarecer si acaso esta pasión no es una variante de este última.

Si la inhibición es un tipo de limitación yoica que sirve la sortear el desarrollo sintomático, algo semejante podría decirse del aburrimiento. En futuros trabajos cabría investigar qué función yoica es la que se encuentra concernida en este punto (cuando las propuestas por Freud son: la alimentación, la locomoción y la sexualidad; pero, ¿podría decirse que son las únicas?).

En este punto, por otro lado, también cabría un segundo lineamiento. Esta vez, que ya no considere el uso defensivo del aburrimiento; sino que, basado en el planteo heideggeriano de una profundización del aburrirse,

---

17. Lacan, J. (1960-61) *El seminario 8: La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 281.

18. *Ibid.*, p. 293.

haga patente la división subjetiva y la conduzca hacia la posición analizante (en la medida en que esta última implica la potencia de la escucha). Uno de los problemas habituales en el inicio del tratamiento, para el practicante que recién comienza a familiarizarse con el psicoanálisis, consiste en abandonar el prejuicio del “sujeto de la reflexión”.

Este prejuicio práctico puede formularse de un modo sencillo: los indicadores del análisis se encontrarían en lo que el paciente dice acerca de lo que le pasa. De este modo, se advierte que una premisa implícita de reflexividad se pone de manifiesto, toda vez que estos indicadores se exponen a través de cláusulas del estilo “Entonces *me di cuenta...*”, o bien “*Ahora veo* que esto se relaciona con aquello...”, junto a otras expresiones que recogen lo que en sentido corriente se llama “implicación subjetiva”. He aquí una confusión frecuente, la de ubicar la división del sujeto en “auto-percepciones” del yo.

Este prejuicio suele ser habitual en los comienzos de la práctica, dado que el practicante todavía no conoce (más allá de la teoría) indicadores específicos del cumplimiento de la asociación libre. Por lo tanto, tácitamente apunta a basar su confianza en el psicoanálisis en que el paciente se reconozca en aquello que le pasa. Sin embargo, por esta vía se hace de la localización subjetiva una rectificación yoica. Esta es una cuestión que Lacan subrayaba (en una de las últimas clases del *seminario 10*), cuando sostenía que la implicación que propicia el análisis apunta al decir, y no tanto al síntoma. Dicho de otro modo, si este último no cobra una radical extrañamiento (que permite introducir la pregunta por la causa), el análisis es imposible.

En última instancia, la orientación lacaniana es convergente con la propuesta de Freud, cuando éste afirmaba que el inicio del tratamiento consiste en familiarizar al paciente con “modo de hablar” diferente al de la conversación ordinaria. En el habla de todos los días se cumplen dos requisitos básicos: por un lado, es esperable que haya un hilo conductor en las comunicaciones; por otro lado, una correlación entre el enunciado y la enunciación; es decir, que lo dicho responda a la posición desde la cual se dice. Este puente lo realiza el narcisismo, en la medida en que quien habla se reconoce en lo que dice, cuestión que muchas veces los pacientes acentúan cuando afirman: “Esto te lo digo como que me llamo X”, o bien “Vos sabés que yo...”. Por esta vía, entonces, el que habla confirma su propia imagen de sí a través de sus enunciados.

Ahora bien, el inicio del tratamiento analítico se fundamenta en modificar este modo de hablar espontáneo y transmutarlo a un tipo de decir (llamado “analizante”) que, en lugar de reconocerse en la reflexión,

presenta otro tipo de indicadores. Aquí es donde cobra importancia lo desarrollado en torno del “aburrirse”: no se trataría del estar “aburrido por” (relacionado con el tema de conversación) ni del “aburrido en” (vinculado con un modo de estar), sino de una reflexividad que no es la del sujeto del conocimiento y que puede leerse a nivel de la enunciación (y no del enunciado). Por esta vía, el análisis de Heidegger delimita, como hemos visto, una posición enunciativa, que va más allá de que alguien diga “estoy aburrido”.

El aburrimiento profundo es condición de un decir que admite la escucha. Así, por ejemplo, es corriente que aquel que durante la semana pensó que iba a contar en análisis una determinada secuencia termina hablando de otra cosa y dice: “No imaginé que iba a hablar de esto”, o bien, ante la aparición repentina de una idea extravagante, sostiene: “Esto que voy a decir es una pavada” o “Nunca pensé que diría...”. Por lo tanto, puede notarse cómo el decir analizante corta el lazo narcisista que une el enunciado y la enunciación en la vida cotidiana, en la cual aquella implica un saber sobre sí y las motivaciones propias.

De esta manera, el esclarecimiento del aburrimiento es una manera de poder establecer una implicación subjetiva que no se confunde con la rectificación yoica: da cuenta, más bien, de la percepción voluble (dedicada a la sorpresa) y propia de la asociación libre; ese “divagar” que no es relacionar cualquier cosa con cualquier cosa, sino permitir que las representaciones advengan sin condicionarlas, tal como se imponen las ideas en el aburrimiento profundo según Heidegger.

Para concluir, en estas páginas nos hemos detenido en un análisis del fenómeno del aburrimiento para determinar su carácter variable y ubicar diferentes modos de su presentación clínica, así como diversos usos en el dispositivo clínico. Antes que una definición del aburrimiento, nos interesó elucidar diferentes formas de su aparición en la experiencia analítica, para cernir matices en las posiciones subjetivas de las neurosis, pero también, con una mayor amplitud, ubicar cómo este fenómeno puede ser propicio para pensar una condición propia de todo psicoanálisis: la puesta en marcha discursiva que impone el cumplimiento de la regla fundamental. A través del aburrimiento, hemos intentado localizar más que un fenómeno específico, buscamos acceder a una pregunta por el estatuto del sujeto del psicoanálisis.

# El deseo y la sociedad capitalista

ESTEBAN RUIZ MORENO

(Pasto, Colombia)

*Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte (...) Pero no es un estado de alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura.*

Jacques Lacan

El deseo, ese indestructible, innombrable e irreductible, que es constitutivo de la existencia del ser hablante, lleva a interrogar su estatuto en los tiempos actuales para definir el campo de las pasiones que vitalizan o afectan al sujeto.

En su vertiente de indestructible, ya Freud lo había emparentado con las vicisitudes del sueño y la temporalidad que presenta para el sujeto: como futuro, puesto que es un deseo que quiere cumplirse; como pasado, puesto que el sueño muestra el deseo que desde allí proviene.

El deseo es también innombrable. Lacan aísla la diferencia irreductible que existe entre palabra y deseo, determinando que existe una “incompatibilidad del deseo con la palabra”<sup>1</sup>. Con respecto a esto, podrían establecerse dos cuestiones: a) primero, que Lacan define el deseo en relación con la lógica del significante, entendiendo que el deseo es siempre deseo de otra cosa y esto constituye el deslizamiento de un significante a otro, en el lugar de una metonimia eterna. De este modo, puede situarse cómo un Lacan entusiasta (de los inicios), en términos

1. Lacan, J. (1958) “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 621.

de plantear una palabra plena capaz de nombrar el deseo, supera dicha concepción para llegar a la cuestión de ubicar el deseo como inasible por el lenguaje<sup>2</sup>; b) por otra parte, si existe referencia al objeto causa del deseo, el objeto *a*, evidentemente no hay significante que pueda articularlo, asirlo, aprehenderlo.

Si el deseo es indestructible, innombrable e irreductible, ¿puede interrogarse a partir del cambio de los tiempos y el discurso? Es innegable que el paso de un discurso a otro produce cambios significativos en los sujetos, lo cual sería un soporte válido para entablar una interrogación sobre el deseo en los tiempos actuales. La teoría de los discursos y del lazo social propuesta por Lacan en el *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, permite observar la cuestión del cambio de discurso en el tiempo, cambio que Lacan denominó *progreso*, no para demostrar alguna mejoría que puede evidenciarse en algunos campos, sino para designar el giro de un cuarto de vuelta de los términos constituyentes del discurso mismo:  $S_1 - S_2 - \S - a$ . En palabras de Lacan: “Está claro que ya no estamos en eso. Eso se debe al progreso, a ese movimiento de báscula que describo con un cuarto de vuelta”<sup>3</sup>. De este modo, el discurso progresa cuando las letras del *álgebra lacaniana* cambian de lugar de forma ordenada. No obstante, Lacan, a pesar de la producción sucesiva de los cuatro discursos, amo, histórica, analista y universitario, propone un último discurso que solamente escribe una sola vez: el discurso capitalista (en la Conferencia en Milán).

Si se tiene en cuenta que este último discurso se caracteriza principalmente por la producción incesante de objetos para el consumo, es necesario definir a qué nivel se puede reflexionar el capitalismo desde el psicoanálisis. A este respecto Colette Soler afirma: “Sería una locura pensar que el psicoanálisis puede mover algo del capitalismo (...) no cambia nada del funcionamiento, de la regulación, de la economía, de las finanzas”<sup>4</sup>. De modo que, para el campo estrictamente psicoanalítico, es válido poder indagar la relación del sujeto con su propio deseo, lo que necesariamente remite a la cuestión de la falta, y los objetos que se proponen desde el discurso capitalista.

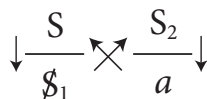
2. Izcobich, L. (2004) “Las interpretaciones del psicoanálisis”. En *Revista Indecible*. No. 2. Foro del Campo Lacaniano de Medellín, Medellín.

3. Lacan, J. (1969-1970) *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 110.

4. Soler, C. (2013) *Lo que queda de la infancia*. Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, Medellín, 2014, p. 18.

Lacan demuestra a lo largo de todo el *Seminario 4: La relación de objeto*, que no existe un objeto capaz de colmar la falta constitutiva del sujeto, no es posible colmar completamente el deseo. En este sentido, la propuesta del discurso capitalista es ilusoria, puesto que, a pesar de la oferta desmedida de objetos no existe uno de ellos que pueda satisfacer al sujeto en este nivel.

Por otra parte, la escritura del discurso capitalista propuesta por Lacan en Milán demuestra la relación del sujeto con los objetos:



*Discurso capitalista*

En primera instancia, la dirección de las flechas implica un círculo interminable de producción y consumo de objetos. Mientras que el sujeto es necesario para los dos movimientos del discurso: producir y consumir dichos objetos, este movimiento se encuentra soportado por la existencia de una alianza innegable entre el capitalismo y los avances que proporciona la ciencia para la producción de objetos cada vez más tecnificados y necesarios para la vida, que muestran su verdadera naturaleza: ser obsoletos.

En segunda instancia, la producción infernal de objetos tiene efectos constatables en la relación del sujeto con su deseo. A partir de la afirmación de Lacan en *La Tercera*: “A este (al psicoanálisis) se le pide que nos libre de lo real y del síntoma, a la par”<sup>5</sup>, Colette Soler define que lo real del capitalismo se constituye de la falta de semblantes para producir lazos sociales entre los sujetos, real específico del capitalismo designado como: “no hay lazo social en el mundo, no hay lazo social generado por el capitalismo”<sup>6</sup>. El capitalismo, es algo conocido, debilita y fractura los lazos sociales que se encuentran entre los sujetos, produciendo la precariedad que se presenta desde hace algunos años y que se evidencia en los dichos analizantes. Si el capitalismo no produce semblantes para generar lazos sociales, ¿a qué se encuentra enlazado el sujeto en la época actual? En la enseñanza de Lacan, cualquier enlace del sujeto no es propiamente un lazo social; si quiere hablarse de lazo social es necesario tener como condición esencial la presencia del semblante.

5. Lacan, J. (1975) “La Tercera”. *En Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 83.

6. Soler, C. (2013) *Lo que queda de la infancia*. op. cit., p. 16.

En este contexto, es necesario definir que el sujeto se encuentra abocado a la proliferación de objetos, que vienen desde el discurso capitalista en alianza con el saber de la ciencia (flecha que va desde  $S_2$ , sigue hacia el objeto  $a$  y vuelve al sujeto- $S$  en círculo, como puede verse en la escritura del discurso capitalista). El sujeto se encuentra *conectado*<sup>7</sup>, ni siquiera enlazado, a los objetos del capitalismo, los *gadgets* que se pegan al cuerpo, a la experiencia, a las vivencias más íntimas o más cotidianas; objetos que tienen la característica de agarrarse al cuerpo propiciando una dependencia que anteriormente no existía. Esta relación de conexión a los objetos, más que una relación propiamente dicha con los otros, evidentemente no es una relación productora de lazo social.

La relación del sujeto con los otros y el Otro es una relación en la cual el deseo se encuentra presente inexorablemente. No obstante, la naturaleza del discurso capitalista tiene consecuencias en la relación del sujeto con su deseo, puesto que, como se dijo en líneas anteriores, la inconmensurabilidad de objetos que se ofertan terminan situándose provisionalmente en un lugar crucial del sujeto. El deseo, ese indestructible e imposible de colmar, se encuentra también afectado por la penetración diversificada de objetos, puesto que se ha movilizado desde una posición de falta, que es inmodificable, hacia una posición de saciedad generalizada. Si bien el deseo se presenta como irreductible, es decir, no puede colmarse o satisfacerse, el cambio de discurso ha producido efectos en el sujeto al nivel de las pasiones. Los analizantes testimonian cotidianamente de las pasiones tristes<sup>8</sup> que se presentan y se constituyen en insoportables: malestares sostenidos, llenura, saciedad, falta de interés generalizado o decepción a diversos niveles de la vida. En un estado aparte se encuentran los estados depresivos que se constatan con mucha frecuencia en la vida contemporánea<sup>9</sup>.

Pero, ¿es del todo nocivo el movimiento propuesto por el discurso capitalista? Se encuentra una paradoja en este punto, puesto que la

---

7. Es necesario tener en cuenta el deslizamiento que se produce entre lo que se denominan los *enlaces y desenlaces*, tema de nuestra próxima Cita Internacional en Medellín, y la conectividad, tal como se define desde las teorías informáticas. En el primer caso, pueden evocarse los términos que hacen referencia a la cuestión del lazo social a partir del semblante que en él se encuentre; en el segundo caso, se encuentra la difusión de un término asociado al campo de la comunicación y la informática, en el cual a toda hora se busca estar conectados a partir de innumerables elementos tecnológicos, *gadgets*, computador de mesa y portátil, televisores *smart*, *tablet*, *smartphones*.

8. Lombardi, G. (2015) "La huelga de los tristes". Recuperado el 12 de febrero de 2016, <http://www.nadieduerma.com.ar/edicion-5/la-huelga-de-los-tristes-20.html>.

9. Roudinesco, E. (2000) *¿Por qué el psicoanálisis?* Paidós, Buenos Aires, 2000.



referencia a la posición del sujeto, una posición ética, es inevitable. Los objetos producidos por el mercado pueden permitir un acercamiento limitado, en ciertas ocasiones de lejanía o distancia, con la familia, los amigos, la pareja, los hijos, cuestiones de trabajo; por otra parte, esos mismos objetos posibilitan un alejamiento de los sujetos en los hogares: cada miembro de la familia encerrado con sus *gadgets* en la habitación sin siquiera entablar palabra con los demás. Esta relación del sujeto con los objetos es un campo que debe reflexionarse más profundamente en el psicoanálisis con el fin de superar “los efectos de rebaño en la comunidad analítica”<sup>10</sup> y sus correspondientes idealizaciones.

Considerar una vía de las pasiones, más allá de una psicología de los sentimientos/emociones o de una psiquiatría que versa sobre los desníveles de las sustancias químicas y los neurotransmisores, retoma la cuestión de los afectos que experimenta el sujeto en la vida y la posición que puede asumir frente a ellos, así como la dimensión de la relación que tiene el sujeto con el Otro y los otros, es decir, la vertiente del deseo que en las pasiones se presenta inevitablemente. En este sentido, si se retoma el concepto de las pasiones es indispensable retomar una articulación con el deseo, puesto que las pasiones tienen que ver siempre con el Otro, el lenguaje, el lazo social y los otros. De este modo, la pasión se define como la manera en que un sujeto responde frente a la falta-en-ser<sup>11</sup>, dicho de otro modo, la pasión es la forma como el sujeto responde frente al deseo.

Por otra parte, para marcar aún más la diferencia que se ha entablado con una versión de las pasiones como sentimientos/emociones o desequilibrios de los neurotransmisores, manifestaciones que el psicoanálisis no deja de lado de forma radical, importa que el psicoanalista relacione las pasiones con las diferentes *afecciones* que se producen en la vida de los sujetos y que se constatan cada análisis; éstas aparecen en la experiencia del sujeto al nivel de los *afectos*: angustia, ira, mal humor, rabia, felicidad, gentileza, amabilidad, risa, llanto, incluso, lo que ahora se designa indiscriminadamente como depresión. Estas manifestaciones implican un nivel de excitación en el campo de los afectos positivos o un padecimiento cuando son del orden negativo. En contraposición clara a la psicología y la psiquiatría, desde el psicoanálisis el estudio de las pasiones retoma la dimensión ética, es decir, más allá del estatuto

10. Lombardi, G. (2015) “Análisis del efecto de rebaño en la comunidad analítica”. En De Battista, J. *El deseo en las psicosis*. Buenos Aires, Letra Viva, 2015, p. 225.

11. Gallo, H. (2006) *Afecciones contemporáneas del sujeto*. La Carreta Editores E. U, Medellín, 2007, p. 19.

engañoso del sentimiento, las pasiones se interrogan en relación con la posición del sujeto, la posición que asume frente al deseo.

En este panorama, el sujeto contemporáneo se encuentra afectado en sus pasiones por la existencia del deseo, pero también de las configuraciones del discurso imperante. El catálogo de las diversas pasiones que se encuentran, están marcadas, en cierta medida, por los nuevos devenires de los tiempos, así como de los encuentros o desencuentros del sujeto en relación con el deseo y los objetos. La queja de los sujetos en el análisis incluye, en todos los casos, la consideración de las pasiones como punto crucial y, en este sentido, no es extraño escuchar la experimentación de las pasiones tristes bajo nuevas manifestaciones. En cuanto a este punto, se hace referencia a las frecuentes apariciones de las pasiones que remiten a la saciedad generalizada, ya que, en primera instancia, porque se busca incesantemente el objeto capaz de colmar el deseo dentro de la infinidad de objetos del capitalismo (efecto estructural del deseo), pero, en segundo lugar, se lanza un afecto de saciedad ante la imposibilidad de satisfacción, en el cual el sujeto se experimenta con un total desinterés para alcanzar los proyectos-sueños hacia el futuro, se experimenta algo similar a una caída del deseo y libido. La saciedad estaría emparentada, entonces, con un déficit del deseo (efecto producido por el cambio del discurso). Se conserva, entonces, la insatisfacción estructural del deseo, pero sus efectos en el sujeto pueden aparecer en nuevas manifestaciones.

Por tanto, el deseo, al remitirse necesariamente al campo de las pasiones, se presenta en su dimensión de puesta en juego como causa o como déficit. En referencia a la causa, el deseo puede implicar, en su articulación a actuar conforme al deseo que habita al sujeto, una dimensión de vitalidad, contraria a la que se ha descrito como saciedad generalizada; pero si el deseo se pone en juego como déficit, se constata la aparición de las pasiones tristes: diversas manifestaciones depresivas, de insatisfacción y de decepción generalizada o falta de interés. Puede verse de qué manera se enlaza la respuesta pasional del sujeto frente a su propia posición como ser-en-falta, en la cual, además, pueden aparecer otro tipo de pasiones más viscerales como la ira, mal humor, rabia, pasiones que afectan los lazos sociales del sujeto, puesto que en ningún caso tienden a restablecerlo, sino a deteriorarlo hasta eliminarlo por completo, como en el caso del mal humor permanente.

Hay un último punto a destacar. Se ha dicho en líneas anteriores que, en el campo de las pasiones, existe una referencia irreductible hacia el

campo de la ética. En *La ética del psicoanálisis*, Lacan propone que la ética en psicoanálisis no correspondería a actuar por el bien del prójimo (prójimo), puesto que no sería depositario del bien, sino más bien una fuente ilimitada de odio<sup>12</sup>. Por lo tanto, la ética en psicoanálisis se define en tanto que el sujeto actúe en conformidad con el deseo que lo habita<sup>13</sup>, es decir, saber si el sujeto es capaz de ser fiel a sí mismo más allá de las prescripciones de los ideales del Otro, prescripciones que recaen sobre las relaciones con los otros: bondad, compasión, amor al prójimo. En este sentido, la dimensión ética de las pasiones demuestra que la condición del sujeto es una búsqueda para localizarse en el inconsciente, localización que se encuentra definida, en cierta medida, por cómo el sujeto es capaz de afrontar el bien decir.

En este sentido, puede invocarse una vía clínica del psicoanálisis en el campo de las pasiones. Contrario a las ofertas actuales mediadas por la rapidez supuesta del capitalismo y su lógica del costo/beneficio, en las cuales el sujeto se posiciona como una víctima del Otro o los otros, un análisis permite al sujeto responder la misma pregunta que Freud hiciera a la célebre Dora: ¿qué participación tiene usted en el drama que la aqueja? Puede formularse, de la misma manera, en relación con una vía clínica del psicoanálisis que retome las pasiones: ¿qué participación tiene usted en las pasiones que experimenta?

Una vía posible para la clínica psicoanalítica supone ir más allá de la *cobardía moral*, relacionada por Lacan en *Televisión* con la tristeza al ser calificada como depresión. La ética del psicoanálisis, toma como condición indispensable que el sujeto pueda actuar conforme al deseo. En este sentido, que el sujeto se reconozca en el inconsciente implica que también se reconozca como un sujeto *apasionado*, teniendo en cuenta que “al hombre apasionado no lo ama todo el mundo, porque hace valer el deseo por encima del deber, la cortesía y la apariencias de los semblantes. La pasión no hace del hombre alguien fácil de comprender, porque evoca la singularidad”<sup>14</sup> y se sabe que la singularidad puede suscitar un camino de soledad para el analizante apasionado.

---

12. Uribe, J. G. (2011) “Las voces gramaticales del verbo amar y los síntomas”. *En a-Cerca del Amor*. Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, Medellín, 2011.

13. Lacan, J. (1959-1960) *El seminario 7: La ética del psicoanálisis*, *op. cit.*, p. 273.

14. Gallo, H. (2006) *Afecciones contemporáneas del sujeto*, *op. cit.*, p. 10.



## MODOS DEL ABURRIMIENTO

