

DICIEMBRE 2024 | ISSN: 2313-93920

PATHOS

VOLUMEN 6

LA REPETICIÓN



LA REPETICIÓN PATHOS

REVISTA ANUAL DE PSICOPATOLOGÍA



PATHOS

Revista anual de psicopatología de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Se trata de una publicación de acceso abierto que se propone alojar y divulgar producciones originales y de revisión en el campo del Psicoanálisis, en su articulación con la Psicopatología y otros discursos, sustentadas en el rigor conceptual y ético; con el fin y el desafío de promover una transferencia de trabajo con los lectores y la comunidad académica.

Ha sido pensada como un medio-decir de reflexión e intercambio sobre el pathos en la actualidad, desde una perspectiva que suscribe al inconsciente, alejada de cualquier pedantismo y completud discursiva. Es una oferta a la producción de saber, un lugar incompleto, plural, no ideológico, que posibilita hacer ex-sistir el psicoanálisis en la Universidad por medio de la palabra.

La revista se ha comprometido en transmitir elaboraciones freudianas y lacanianas, en y a través de los espacios universitarios.

La publicación cuenta con tres secciones: un espacio de entrevistas, el dossier y un espacio de trabajos libres. Cada año se lanza una convocatoria abierta para incorporar los artículos, que deberán cumplir con las normas editoriales para luego ser evaluados por árbitros de experiencia mediante un proceso de doble ciego. Asimismo, recibe trabajos en español, inglés, francés y portugués.

PATHOS está indexada en Latindex, Europub, LatinRev, Latino Americana, Red de Revistas de Psicoanálisis, y se encuentra en proceso de nuevas indexaciones.



EQUIPO DE TRABAJO

DIRECTOR

Dr. Aguirre, Javier

Universidad Nacional de Córdoba

javier.aguirre@unc.edu.ar

COMITÉ DE REDACCIÓN

Esp. Eckerdt, Ariadna

Mg. Francés, Marina

Lic. Marini, Guillermina

Lic. Rech, Ulises Simón

COMITÉ EDITORIAL

Esp. Eckerdt, Ariadna

Mg. Francés, Marina

Lic. Marini, Guillermina

COMITÉ DE COMUNICACIÓN

Lic. Marini, Guillermina

Lic. Godoy Quiroga, Pablo

Lic. Panero, Julieta

PLATAFORMA VIRTUAL

Lic. Rech, Ulises Simón

DISEÑO EDITORIAL

Lic. Panero, Julieta

COMITÉ DE ARBITRAJE

Dr. Álvarez, José María
Universidad Autónoma de Barcelona - España

Dra. Cambra Badii, Irene
Universitat de Vic - Universitat Central de Catalunya - España

Dr. Dunker, Christian
Universidad de San Pablo - Brasil

Dra. Gómez, Mariana
Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

Mgter. González, David Albano
Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

Dr. Laila, Sérgio
Universidade FUMEC - Brasil

Dr. Orejuela, Javier
Universidad Nacional de Colombia – Colombia

Dra. Tendlarz, Silvia
Universidad de Buenos Aires - Argentina

Dr. Lombardi, Gabriel
Universidad de Buenos Aires - Argentina

Dr. Luchelli, Juan Pablo
Universidad de París VIII - Francia

Mgtr. Volta, Luis
Universidad de La Plata - Argentina



ÍNDICE

EDITORIAL

La repetición

Javier Aguirre - Ulises Rech

6

DOSSIER

Entre angustia y repetición: lo que no engaña

Berger Andrea - Racki Gabriel

12

DOSSIER

Análisis modal de los términos tyche y automaton en psicoanálisis

Antoni Canyelles

19

DOSSIER

Puntualizaciones en torno al concepto de repetición

Elizabeth Jorge - Nora Andreotto - Marline Gousse -
Marcela Sartori

29

DOSSIER

A Dupla-Volta do significante: notas topológicas sobre a
repetição em psicanálise

Lucas Neckel

38

DOSSIER

La repetición del acto sexual

Pablo Diego Muñoz

47

DOSSIER

Tyché y Automaton en la Clínica de la Urgencia

Maria Ines Sotelo - Vanesa Patricia Fazio

67

TRABAJO LIBRE

Acerca del lugar de la topología en la
enseñanza de Lacan

Guillermo Agüero

77

TRABAJO LIBRE

La clínica actual frente a la crisis del
patriarcado

Miquel Bassols

88

TRABAJO LIBRE

El nudo del tiempo

Bernard Nominé

98

Editorial

Javier Aguirre* - Ulises Rech**

Es una gran alegría para nosotros presentar el sexto número de *Pathos*, dedicando en esta ocasión el Dossier a la *repetición*. Este concepto, fundamental para el psicoanálisis, ha sido motivo de investigaciones constantes que aportan nuevas perspectivas tanto teóricas como clínicas. Estas indagaciones nos desafían a superar explicaciones meramente descriptivas o psicológicas que reducen la repetición a una simple conjugación gramatical del verbo "repetir".

En este contexto, es oportuno recordar el lugar que ocupa la repetición en la doctrina freudiana. Freud desarrolla este concepto en dos líneas principales, aunque no de manera estrictamente separada. Por un lado, está la articulación entre la repetición y la transferencia, presente en el texto *Recordar, repetir y reelaborar*. Por otro, la compulsión a la repetición y su conexión con el *Más allá del principio del placer*.

Con respecto a la transferencia, Freud la sitúa en el campo de la técnica, destacando que lo reprimido puede retornar en forma de actuación: se actúa (*agieren*) de manera inconsciente aquello que no se recuerda, repitiendo sin saber que se hace. Así, la repetición se manifiesta como una transferencia del pasado no recordado, sustituyendo la neurosis común por la neurosis de transferencia. Incluso es común observar una compulsión a la repetición que se extiende a otras actividades y vínculos del analizante. En esta etapa de su teoría, el inconsciente opera bajo la rúbrica del principio de placer, y la repetición se inscribe dentro de este marco.

El segundo desarrollo de la repetición surge en la segunda tópica freudiana, donde la compulsión a la repetición se relaciona con el *Más allá del principio del placer*. Esta tesis amplía su producción anterior, sugiriendo que la compulsión a la repetición puede recrear, en la transferencia, experiencias insatisfactorias o dolorosas, que escapan al principio del placer, imponiéndose incluso sobre este. Freud vincula esta forma de repetición con la teoría de las pulsiones (de vida y de muerte), señalando que la pulsión busca reproducir un estado previo que lo orgánico debió abandonar debido a influencias externas. Aquí se sitúa la compulsión demoníaca, la compulsión de destino o el eterno retorno de lo mismo, tan llamativo en personas que parecen condenadas a revivir pasivamente el mismo destino como si fuera una fatalidad autoinducida.

Otro aporte esencial sobre la repetición proviene de Jacques Lacan. Si bien Lacan retorna a Freud, no se limita a repetirlo, sino que renueva el concepto, ubicándolo como uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Aunque no existe un seminario exclusivo sobre la repetición, Lacan aborda el tema en diversos

*Doctor en Psicología | Universidad Nacional de Córdoba | javier.aguirre@unc.edu.ar

**Licenciado en Psicología | Universidad Nacional de Córdoba | ulises.rech@unc.edu.ar

momentos de su obra con indicaciones precisas. De manera esquemática, señalamos tres grandes tesis de Lacan sobre la repetición, dejando de lado otros desarrollos igualmente valiosos.

La primera conecta la repetición con la insistencia de lo simbólico. Para Lacan, la repetición no se asocia a la pulsión, sino al inconsciente. En *La carta robada*, plantea que el automatismo de repetición surge de la insistencia de la cadena significante. Esto implica que el analizante queda atrapado en una cadena significante que se impone automáticamente. En este momento de su teoría, entiende al inconsciente estructurado como un lenguaje.

La segunda tesis liga la repetición al rasgo unario, es decir, a la pura diferencia. Lacan sostiene que el significante es el único soporte de la repetición, pero que esta nunca es idéntica; siempre hay algo que la diferencia. Así, el significante, al repetirse, ya es otro, impidiendo el eterno retorno de lo idéntico.

La tercera línea de desarrollo aparece en el *Seminario 11*. Aquí, desvincula la repetición de la transferencia. Lacan retoma las categorías aristotélicas de *tyché* y *automaton* y las articula al concepto de repetición. La *tyché* representa el encuentro fallido con lo real, lo inesperado y lo traumático. Por otro lado, el *automaton* es la insistencia de la cadena significante, regida por el principio de placer. Así, la repetición queda articulada tanto a la causa real (*tyché*) como a la estructura simbólica (*automaton*).

Con esta introducción, los invitamos a embarcarse en este sexto número de *Pathos*, donde encontrarán un conjunto de artículos que, aunque distintos entre sí, giran en torno a la riqueza del concepto de repetición en psicoanálisis. A su vez, podrán explorar los trabajos libres, que aportan lecturas renovadas sobre temas de topología, el tiempo y el *sinthome*.

Sobre los artículos

La apertura del Dossier está a cargo de Andrea Berger y Gabriel Racki, quienes a través de un recorrido que pasa por el seminario X y XI, así como por enseñanzas del último Lacan, realizan una lectura de la *angustia* y la *repetición* como una serie de desencuentros. *Angustia* en tanto desencuentro derivado de la dialéctica con el Otro, referente a la interrogación por su ser, así como desencuentro con el propio cuerpo amenazado en su unidad por lo real de la pulsión. *Repetición* como bucle y retorno del sujeto al encuentro siempre fallido con el objeto. Este modo de abordaje le permite a los autores acentuar aquello que ambas nociones tienen en común, a saber, su conexión con lo real, y siendo que son consideradas las dos grandes orientadoras de la clínica psicoanalítica, desprenden de ellas algunas coordenadas técnicas: la instauración del significante en lo real, y el deber de salir a la búsqueda de aquella contingencia en el lazo transferencial, que anide las condiciones para la creación de un nuevo arreglo sintomático.

A una reflexión similar nos permite arribar el trabajo de Antoni Canyelles, quien posibilita el entendimiento del análisis como aquel espacio donde en el seno de la repetición, la contingencia introducida vía la transferencia, no sólo apareja el horizonte de un cambio en el posicionamiento subjetivo, sino que es necesaria, es un punto lógico en el cual se fundamenta la estructura y las leyes del automatismo de repetición, señalando que es allí donde radica la originalidad de Lacan respecto de las consideraciones aristotélicas sobre *tyche* y *automaton*. En esa dirección y hacia otras lecturas igual de interesantes nos lleva el autor, que aúna sus esfuerzos para establecer un análisis modal de las categorías mencionadas, a través de su emparejamiento con las nociones de contingencia (conjunto abierto, contingencia ontológica) y azar (conjunto cerrado, contingencia empírica), logrando extraer aristas inusitadas sobre lo que se entiende usualmente por *real* y *repetición* en psicoanálisis.

Continúan el Dossier las autoras Jorge, Andreotto, Gousse y Sartori, las cuales se proponen retomar brevemente los aportes de Freud y Lacan respecto al concepto de repetición, para luego analizarlos a la luz de “La carta robada”. De Freud destacan 3 momentos en el desarrollo de la repetición: el primero, donde el aparato psíquico tiene cierta función repetitiva, anhelando encontrar el objeto primario de satisfacción; un segundo momento bisagra, donde Freud se topa con dificultades para incluir en la primera tópica los pormenores de la clínica; y un tercer momento donde integra a su segunda tópica una *compulsión de repetición* que se encuentra más allá del principio de placer. De Lacan extraen su reflexión en torno a 4 autores, Nietzsche, Lagache, Aristóteles y Kierkegaard, haciendo hincapié en lo que la repetición trae de novedad por oposición al pasado, para concluir, en su articulación en torno a “La Carta Robada”, que la repetición no es sino aquello que nos hace idénticos a la vez que diferentes a nosotros mismos.

Por su parte, en el artículo “A *Dupla-Volta* do significante: notas topológicas sobre a repetição em psicanálise”, Lucas Neckel explora la enseñanza de Lacan que para él constituye la refundación del concepto de repetición: la estructura del *ocho interior* como su fundamento topológico. El autor brasileño analiza cómo esta figura, derivada de la superficie del toro, permite repensar la relación entre demanda y deseo, así como la función del acto analítico en el tratamiento de las neurosis. La repetición, concebida desde la imposibilidad de que el significante alcance una identidad plena, se manifiesta como un retorno que subraya la diferencia inherente y pone de relieve lo *real*. A su vez, el acto analítico en su dimensión topológica, opera como una maniobra clínica que posibilita la emergencia de un nuevo sujeto, apoyándose en la estructura de la doble vuelta del significante. Esta aproximación le permite al autor reabrir debates contemporáneos en el interior del campo psicoanalítico del saber.

A través de una vía que vincula *acto sexual* con la *repetición*, nos encontramos con el trabajo de Pablo Muñoz, y su propósito de devolver el rigor lógico a la discusión sobre el *acto sexual*, mediante un abordaje que permita salir del atolladero provocado por la banalización de la máxima “no hay relación sexual”. Para ello, y siguiendo de cerca los desarrollos de Lacan en el seminario XIV, el autor nos introduce en el pensamiento lógico detrás de la *proporción*, *razón*, *media* y *extrema razón*, extraídas del ámbito de la relación matemática, para producir su emparejamiento con categorías lacanianas, como *objeto a*, *falo*, y *acto*. Podemos concluir junto al autor, que el acceso del sujeto al otro sexo siempre está mediado por la castración y que, incluso en la sublimación, la satisfacción surge de un objeto que ocupa el lugar del $-\phi$. Así, el acto sexual y la repetición de su lógica muestran la imposibilidad de una unión completa, mientras el deseo continúa su curso, apuntalado en la falta fundamental.

Al final del Dossier, las autoras María Inés Sotelo y Vanesa Fazio, exploran la urgencia en la clínica psicoanalítica, como una experiencia íntimamente relacionada con la dimensión del tiempo, conceptualizándola como una interrupción, un quiebre que saca al sujeto de su equilibrio cotidiano, que lo lleva a enfrentarse con lo real sin recursos para su elaboración. Las autoras realizan una lectura de la urgencia a través de los conceptos de *tyché* y *automaton*, donde la primera representa el encuentro fallido con lo real, y la segunda el *automatismo de repetición* que sostiene al sujeto en su cotidianidad, donde la urgencia viene a ser lo que rompe con el automatismo. En este contexto, la intervención del analista busca introducir el tiempo del lenguaje, un tiempo de elaboración simbólica que permita al sujeto procesar el encuentro con lo real, sin intentar restaurar el equilibrio perdido, sino más bien, promover la implicación del sujeto en la urgencia, para que encuentre nuevas maneras de arreglarse con lo inasimilable de la experiencia.

El final del dossier anticipa el principio de los trabajos libres, en esta ocasión, de la mano de Guillermo Agüero, quien mantiene la apuesta sostenida a lo largo del número, por la construcción de un psicoanálisis que imbrique sus raíces en el pensamiento topológico. En su texto “Acerca del lugar de la topología en la enseñanza de Lacan”, el autor intenta dar cuenta del esfuerzo y la urdid de Lacan, desde el principio de su enseñanza, en sostener la reflexión psicoanalítica sobre el fundamento de la topología, diferente a la geometría euclidiana. Encauzado hacia ese horizonte, realiza una breve consideración de los argumentos desarrollados en torno a una serie de objetos topológicos, desde los incipientes desarrollos sobre esquemas y grafos, pasando por los objetos de superficie, y finalizando sobre los nudos, para concluir que tanto las categorías de *sujeto*, *deseo*, *goce*, *inconsciente*, tienen un origen topológico, desde su mismísima puesta en dependencia con el orden significativo, e hinca la pregunta sobre las causas de la escasa reflexión topológica presente en las investigaciones contemporáneas.

En el segundo artículo de la sección, Miquel Bassols realiza un avistaje panorámico del estado contemporáneo de las sociedades y sus discursos conglomerantes, signadas por la ausencia de una función simbólica ordenadora de goces y cuerpos, tal como se encontraba anteriormente en la sociedad patriarcal, y que se evidencia en la multiplicación de identidades y formas de nominación. A su vez, destaca que en el interior de la reflexión teórica propiciada por Lacan, se vislumbra un movimiento que refleja un entendimiento profundo por parte del psicoanalista, respecto de los cambios presentes y futuros de la función simbólica, que lo llevan desde la consideración de una clínica estructural, de fronteras delimitadas marcadas por la inscripción o no del Nombre del Padre, hacia una clínica orientada por los nudos, más bien limítrofe que fronteriza. En este sentido, y apoyado en el concepto de "psicosis ordinarias", que viene al lugar de la incompletud del sistema diagnóstico a fin de mantener su apertura, el autor apuesta hacia una clínica del *sinthome*, del caso por caso, donde el Nombre del padre no es sino la creencia en una metáfora delirante entre otras disponibles.

Por último, corona el final del sexto número el artículo "El nudo del tiempo" de Bernard Nominé. El autor convoca a la reflexión sobre el problema del *tiempo* para el ser hablante, mediante una articulación borromeana que conjuga los 3 registros (simbólico, imaginario y real) con la reflexión agustiniana sobre las 3 modalidades de tiempo (presente, pasado y futuro), obteniendo así 3 redondeles de cuerda que son: el presente del pasado, el presente del futuro y el futuro perfecto, articulados alrededor del presente del presente (la dimensión real del tiempo), y anudados por la gracia de la palabra. Una puesta en juego de semejante aparato topológico, le permite al autor concebir, desde una lectura borromeana de anudamientos y desanudamientos, diferentes conceptos involucrados en la clínica psicoanalítica. *Transferencia, deseo, inconsciente, melancolía, autismo*, son algunas de las vías de exploración que toma el autor para hacer jugar lógicamente a los nudos, en una argumentación que no deja de sostener algunas precisiones técnicas sobre el acto del analista.

DOSSIER



Entre angustia y repetición: lo que no engaña

Berger Andrea* - Racki Gabriel**

Resumen

El trabajo se propone relacionar dos nociones centrales de la experiencia analítica: la repetición y la angustia. Ambas trabajadas suficientemente cada una por su parte, pero no así en su conexión, lo cual le da un carácter novedoso a esta investigación. Se toma como punto de partida, la orientación que Lacan ilumina en una de las clases del Seminario titulado *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 2012 [1964]). Se trata de la respuesta a una pregunta que proviene del público y que apunta a lo que no engaña. La ineludible referencia a Kierkegaard anticipa con dignidad la conexión entre estas dos nociones, que serán retomadas desde la perspectiva del encuentro del sujeto con lo real del deseo, del cuerpo y de la iteración del sufrimiento. Se concluye así en el estatuto que estas dos nociones alcanzan como brújulas indiscutibles del acto del analista, de su ética.

Palabras clave: angustia, deseo, goce, repetición, real

Abstract

This paper sets out to develop the connection between two central concepts of the analytical experience: repetition and angst. Both have been extensively explored separately, but they have not been studied enough in their connection, which gives this investigation its unprecedented character. We shall start from the guidelines set out by Lacan in one of his Seminar classes titled "The four fundamental concepts of Psychoanalysis" (Lacan, 2012 [1964]). It is a response to a question from the audience referred to what does not deceive. The unavoidable reference to Kierkegaard fittingly anticipates the connection between the two concepts, which shall be explored from the perspective of the encounter between the subject and the reality of desire, the body and the iteration of suffering. We thus come to the conclusion that these two concepts function as indisputable compasses in the work of the analyst and their ethics.

Keywords: angst, desire, jouissance, repetition, real

Introducción

El psicoanálisis se inicia con las condiciones de posibilidad dadas en el siglo XVII que da lugar al desarrollo de la ciencia moderna (Lacan, 2013). Dos acontecimientos fundan dicho movimiento: el cogito cartesiano y los tratados de Galileo Galilei. Pero el psicoanálisis no solo se inicia, sino que se desarrolla acorde al ideal científico que Freud mantiene hasta su último respiro. Advierte que para alcanzar un lugar relevante entre sus

*Magister en Clínica Psicoanalítica | Universidad de Buenos Aires | bergerandrea65@gmail.com

**Magister en Clínica Psicoanalítica | Universidad de Buenos Aires | gabrielracki1712@gmail.com

contemporáneos no puede ser ajeno a los requerimientos que ésta imparte. Su posición no fue sencilla, al mismo tiempo que aspira a ser parte de la familia de la ciencia (Berger, 2018), no deja de promover un discurso inédito, con sus propias condiciones de existencia, sus propios principios, su propia ética.

En ese sentido, Lacan, en el *Seminario 11* titulado *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) propone dos claves para leer la innovación freudiana: el sujeto y lo real. Parte de reconocer que el sujeto del psicoanálisis tiene su soporte en el cogito cartesiano, cuyo método se asienta en interrogar todo saber pre-existente. Las aguas se separan frente al punto de llegada de Descartes, quien finalmente requiere de un Dios que no engañe. El psicoanálisis en cambio arriba a lo real.

El sujeto del psicoanálisis, como el del cogito, está dividido por sus preguntas, pero a diferencia de este último, el sujeto del análisis se confronta con el hallazgo de la no respuesta-total ni conclusiva. Es el destino de su no complementariedad con el Otro que Lacan escribe con una sigla: $S(A)$. Desde ese punto de partida, se propone en este seminario reconsiderar los conceptos fundamentales del psicoanálisis.

En ese contexto, en la tercera clase, y a partir de una pregunta de un asistente, surge una conexión que relaciona la angustia con la repetición.

¿Qué es lo que conecta a estas dos nociones?

La angustia

La angustia fue el tema trabajado a lo largo del año anterior. Allí Lacan se defiende de las críticas de ciertos colegas que le cuestionan un psicoanálisis-juego de palabras, que no alcanza a tocar los afectos, el cuerpo, lo real del sufrimiento. El *Seminario 10* (1962-1963), puede leerse como respuesta a dichos cuestionamientos. En el recorrido de ese año, la angustia será considerada una clave para pensar al sujeto y al curso del análisis en tanto afecto brújula. La angustia toma el estatuto de excepción, afecto *princeps* justamente por su relación de borde y exclusión con lo simbólico-imaginario siendo de esta manera, el afecto que queda por fuera de todo juego de palabras y sentidos: el afecto que no engaña.

Para abordar esta afirmación, parte del encuentro entre el sujeto y el Otro. Esta dialéctica da lugar a la operación de constitución subjetiva. El choque entre el lenguaje y el sujeto implica la pérdida de goce absoluto y de toda identidad. El sujeto queda representado por los significantes del Otro, que lo nombran, pero no del todo. Introduce el matema $S(A)$ con el que indica el límite de la potencia del Otro. También lo llama “deseo del Otro”. El deseo es una manera de nombrar la hiancia entre el sujeto y el Otro, de signar el vacío que habita en el Otro y repercute como tal en el sujeto. Ese vacío o desencuentro estructural alienta las preguntas del sujeto ¿Que soy? ¿Qué me quiere? ¿Qué desea el Otro en mí? La clínica enseña que dicha báscula no es sin el correlato del afecto de angustia.

Es una angustia que atañe a lo que no puede decirse, nombrarse ni imaginarse. La angustia se constituye así en signo de lo real.

Desde las primeras páginas toma el apólogo de la mantis religiosa para ilustrar el lugar de la angustia en la dialéctica del sujeto con el deseo del Otro, es decir con lo real en el campo del Otro.

La mantis religiosa es un artrópodo. Se conforma por un largo tórax, un abdomen y una cabeza triangular que cuenta con dos antenas delgadas, dos ojos compuestos y tres sencillos en el medio. Su cabeza tiene una característica muy particular: puede girar 180 grados. Su nombre se debe a que sus prominentes patas delanteras están generalmente dobladas y juntas en un ángulo que recuerda la posición de oración. Sin embargo, es un fantástico depredador. Se caracteriza justamente por su voracidad.

Son animales solitarios salvo en la época de la reproducción, cuando macho y hembra se buscan para aparearse. Parece ser que algunas veces la hembra, que es más grande que el macho, durante el coito, en un comportamiento que se denomina amatorio, gira la cabeza y devora la de su compañero.

Esta imagen le permite a Lacan ilustrar el fenómeno de la angustia como el afecto que se suscita en el sujeto, en el plano de la interrogación por su ser, por su existencia, en el marco de la dialéctica con el Otro.

Las preguntas ¿Qué me quiere? ¿Qué quiere de mí? ¿Qué soy para el Otro? pueden leerse correlativas a la presencia de la angustia en el apólogo de la mantis, en el momento en que el macho se ve reflejado en los ojos-deseo, oscuros y enigmáticos, de la hembra, instante fugaz en que gira su cabeza. La angustia es el estremecimiento-afección en el cuerpo, por la intromisión de un real-ojos enigmáticos que amenazan con la devoración. Suspensión temporal entre lo que habré sido y podría ser.

En el transcurso de su enseñanza, específicamente en su tercera conferencia en Roma, a la que titula *La tercera* (1974), Lacan vuelve a pensar en el tema de la angustia, pero ya despejada la dialéctica del sujeto con el Otro. Apunta directo a la relación con el cuerpo.

Desde las notaciones más importantes de la psiquiatría, pasando por Freud hasta el Lacan del *Seminario 10*, el cuerpo queda subrayado como escenario de la angustia. Pero, el último Lacan, va a destacar no solo que es en el cuerpo, sino que la angustia, hasta el límite del pánico, es por el cuerpo. En esa lógica plantea a la angustia como el afecto que se suscita en el desencuentro no sólo con el Otro sino con el cuerpo. Cuando se sacude, se pierde, se desestabiliza el imaginario corporal. Tenemos miedo de nuestro cuerpo, de perder nuestro cuerpo. No es el miedo a algo como el caballo para Juanito. Es el miedo al miedo. La frase de Lacan es contundente, la angustia es “el sentimiento que surge de esa sospecha que nos asalta de que nos reducimos a nuestro cuerpo” (Lacan, 2015 [1974], p.27).

Pasible de ser devorado, aniquilado en el apólogo de la mantis o amenazado en su unidad corporal por el acecho constante de la pulsión. Que tal como Freud la describió es acéfala, constante, parcial, traumatiza el cuerpo y lo recorta en zonas erógenas,

La angustia entonces, es el afecto que connota la presencia de lo real, en el campo del Otro y en el campo del cuerpo. Pero lo real no adviene sólo como angustia...

La repetición

La pregunta antes mencionada es la que le hace P. Kaufman a Lacan (1964) por lo que no engaña.

Lacan la aprovecha para poner en serie angustia y repetición por el aporte de lo real al sujeto que funda el psicoanálisis.

Afirma que angustia y repetición son índices de la operatoria analítica que compromete al sujeto. No solo en la frecuencia de un saber en el lugar de la verdad, sino que el saber producido concierne a un real de la vida de quien nos demanda. No se trata solo de palabras. Sin ese factor real, una clínica del síntoma no sería posible, solo se trataría de emergencias fugaces de división subjetiva.

El antecedente es Kierkegaard, quien ya postulaba a la angustia y la repetición como el corazón real de la existencia humana. Funda desde ahí su filosofía existencialista en oposición al idealismo hegeliano. El filósofo danés hizo sentir que, si se quiere captar lo real de la vida de un ser parlante, debe atenderse a lo que angustia y se repite.

Después viene todo lo demás, incluso las diversas categorías psicoanalíticas como identificaciones, síntoma, fantasma, *sinthome*.

Lacan se ocupa entonces de elevar la repetición a la dignidad de concepto fundamental del psicoanálisis, y no como expresión de impotencia clínica. Lo distingue de la tarea de rememoración, enfatizando que no es difícil rememorar, pero eso no cura.

Lo que incide en la cura es la instauración del significante en lo real (Lacan, 1964). También lo distingue de la reminiscencia, no se trata de volver a un *Eidos* de belleza platónica como algo supremo, más bien se trata de embarrarse en la “baraúnda parlante” (Lacan, 2012 [1964], p.55). Precioso antecedente de *lalengua* donde la repetición hunde sus raíces. Tampoco se trata de la reproducción *in absentia*, *in efiggie*. Con ironía plantea que no se trata de una copia de cuadro que se podría conseguir por nueve francos con cincuenta (Lacan, 1964). Ese barrido de términos cercanos tiene mucha actualidad para distinguir la ética analítica con la repetición de otras prácticas terapéuticas. Así se discierne el esfuerzo lacaniano del 64 para establecer la repetición a través de hacer converger repetición-trauma y acto a través de la categoría de *Tyche*. Hace uso de esa noción

aristotélica de causalidad para seres con elección situando el corazón de la repetición sobre el cual gravitan las vueltas del *automaton*.

Toma en la clase 4 la figura del *Harakiri* (Lacan, 1964), para exaltar que la repetición aporta lo real como la tripa *tychica* que causa de modo traumático la fijación pulsional del sufrimiento y el desgarramiento del sujeto.

La lección sobre *Tyche-automaton* es canónica para la enseñanza de la clínica analítica. Comienza con una reflexión sobre la praxis del psicoanálisis orientada por el hueso de lo real, y no por la vida es sueño. Es una *praxis* orientada por el despertar de lo real. Lo demostrará con una pesadilla: padre no ves que estoy ardiendo, la más radical de cualquier pesadilla humana. La elige del libro de los sueños de Freud: el padre sueña con esa frase trágica, mientras el hijo fallecido arde por un accidente con fuego en el velorio.

La enseñanza inolvidable de esta pesadilla es sobre lo que despierta, lo real que se repite:

- a- Lo que despierta no es ni la percepción del resplandor del fuego, ni el chasquido de las brasas, ni la representación culposa ya consciente al despertar. Ni percepción, ni conciencia. Despierta lo real condensado en la frase ardiente: “padre no ves”.
- b- Lo que se repite queda explicado en la vertiente freudiana como un ejemplo trágico de la gravitación del *parlêtre* en torno al objeto perdido. Aquí el objeto perdido está ilustrado no en términos de la no relación sexual, como es habitual, sino como invocación a un padre. Es el llamado vano a un padre. Está perdido para siempre el padre como Otro que pueda dar respuesta a ese trauma imposible de elaborar. Lacan resalta esta dimensión freudiana de la repetición como apetencia siempre fallida al reencuentro con el objeto. Las vueltas en torno al reencuentro imposible, con las que Freud funda desde el proyecto el funcionamiento del deseo.

Y la repetición en la vertiente lacaniana: es el encuentro-desencuentro, la *distychia* con lo real como pulsión. Usa nombres como “*trieb* a advenir” o “lugarteniente de la pulsión” (Lacan, 2012 [1964], p. 68) para designar un encuentro opaco, como una chispa, una brasa de la pulsión. Esa contingencia o *clinamen* comanda de modo traumático la vida sintomática del ser humano. Ni en una situación de tal desolación el *parlêtre* se encuentra con el otro. No es un reencuentro alucinado con el hijo muerto, aunque sea en sueños. La condena repetitiva es la de encontrarse con el propio “fardo pulsional”. Está figurado con el ejemplo más trágico. Es el encuentro-desencuentro con la invocación de una voz y la solicitud de una mirada

La dimensión *tyche* de la repetición exalta también la virtud electiva aristotélica. Enseña cómo a partir de algo que sucede “como por azar”: un accidente, un sueño o una pesadilla, el sujeto se encuentra con la elección insondable del trauma que propulsa el síntoma de su vida.

Es el deber del analista despertar esa contingencia desde el lazo transferencial, incidir sobre el hueso de lo real.

Para concluir

Angustia y repetición se entrelazan como lo real que orienta el acto del analista sobre el sufrimiento del *parlêtre*. La angustia como afecto que indica la incidencia sobre la raíz del deseo y sobre la constitución del cuerpo. La repetición como índice de dirigirse al corazón iterativo que con su recomienzo desgarrar al sujeto. Para Kierkegaard eran los conceptos que daban dignidad a la existencia humana.

Podríamos decir que para la clínica analítica la operatividad de la angustia y repetición apuntan a una ética que Freud nos legó: la de incitar a un invento sintomático más vivificante, solo posible si se funda desde el germen real de la aflicción.

Eso puede ser un aporte también para la época. El sujeto contemporáneo danza con delirios de grandeza: los de un “yo soy” sin determinaciones del Otro y con el empuje a colmar un vacío. El analista puede soplar con amor a los oídos de ese sujeto que fatalmente se angustiará y repetirá... Tal vez eso le abra los poros a la dignidad de la *poiesis* humana.

Referencias bibliográficas

- Berger, A. (2018): Psicoanálisis, hijo ilegítimo de la ciencia. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* (24).
- Berger, A. (2022): *La angustia...: entre la mantis religiosa y el vientre oscuro de la araña*. Olivos: Grama.
- Kierkegaard, S. (2010): *La Repetición*. Buenos Aires: JCE Ediciones.
- Kierkegaard, S. (1984): *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Ediciones Orbis. Hyspamerica.
- Lacan, J. [1965-1966] (2013): *La ciencia y la verdad*. Escritos 2. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Lacan, J. [1962-1963] (2005): *El Seminario: libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1964] (2012): *El Seminario: libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1974] (2015): La tercera. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* (18).
- Racki, G. (2019): *De la repetición al florecimiento*. Revista Lacaniana de Psicoanálisis N 27. Buenos Aires: Grama-EOL.
- Racki, G. (2024): *Clínica analítica de la repetición. Entre lógica y poesía*. Buenos Aires: Grama. En prensa.
-

Análisis modal de los términos *tyche* y *automaton* en psicoanálisis

Antoni Canyelles*

Resumen

El objeto de estudio de este artículo es el análisis de la repetición que realiza Jacques Lacan en su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En concreto, reconsidera los términos aristotélicos *tyche* y *automaton* en función de algunas definiciones de la contingencia, operador modal que no es sinónimo de azar. El estatuto de la contingencia ya ha sido precisado por múltiples antecedentes en el ámbito del psicoanálisis: Milner, Chiesa y Ménard. Nuestra hipótesis es que la aplicación de una lectura modal a los términos *tyche* y *automaton* favorece a resolver distintos obstáculos, en el campo actual del psicoanálisis lacaniano, respecto del concepto fundamental de la repetición y la definición de lo real como imposible.

Palabras clave: *tyche*, *automaton*, contingencia, azar, repetición

Abstract

The subject matter of this article is Jacques Lacan's analysis of repetition in his Seminar *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. In particular, he reassesses the Aristotelian terms *tyche* and *automaton* in the light of some definitions of contingency, a modal operator which is not synonymous with chance. The status of contingency has already been clarified by multiple precedents in the field of psychoanalysis: Milner, Chiesa, and Menard. Our hypothesis is that the implementation of a modal reading of the terms *tyche* and *automaton* helps to overcome various obstacles, in the current field of Lacanian psychoanalysis, concerning the fundamental concept of repetition and the definition of the real as impossible.

Keywords: *tyche*, *automaton*, contingency, chance, repetition

Introducción

En un psicoanálisis, la asociación libre pone en evidencia la necesidad de la repetición —la introducción del *hablanser* en la estructura del automatismo significativo, la puesta en acto del inconsciente— y, también, en ciertos puntos de falla, de la contingencia. A lo que apuntamos es que las funciones *tyche* y *automaton*, que Lacan recupera de la *Física* de Aristóteles (2001) y que serán presentadas en el primer punto del artículo, admiten en psicoanálisis una lectura formal sobre la base de la lógica modal. Entonces, el objetivo general de este artículo es hacer un examen de la contingencia en psicoanálisis para ubicar, a partir de los estatutos *tyche* y *automaton*, algunas ilaciones sobre el concepto de repetición.

La noción de contingencia ya ha sido planteada en psicoanálisis por algunos autores, entre los cuales destacan Jean-Claude Milner (1995), Lorenzo Chiesa (2010) y Monique David-Ménard (2020). Estos avances serán expuestos en la segunda sección para llevar a cabo, en el último apartado, la reconsideración, a partir de algunas precisiones modales, de las nociones *tyche* y *automaton* tal como se presentan en el estado actual del psicoanálisis lacaniano. Por ejemplo, se justificará por qué es un error asociar lo tíquico a un suceso azaroso imposible de ser integrado en el discurso. O que la formalización de la repetición, en Lacan, no está al servicio de abrir sentido, lo cual supondría una neurotización del tratamiento de cada vez más común; su función de automatismo es delimitar la finitud del sujeto o tema en un caso. En este sentido, nuestra hipótesis es que la diferenciación entre el azar y la contingencia en la teoría psicoanalítica es indispensable para recuperar lo más elemental del análisis lacaniano de la repetición.

El marco teórico donde se funda esta hipótesis es el campo de la determinación inconsciente, también conocido como causación del sujeto. El artículo revisará los conceptos psicoanalíticos puestos en juego —*tyche*, *automaton*, automatismo de repetición, real— como nociones causales. Esto no quiere decir que se reduzcan dichas figuras a ser parte de una teoría causal, la cual existe notablemente en Lacan y atraviesa toda su enseñanza. Nos referimos a que una lectura de estas figuras como nociones causales, por lo que hace a la determinación inconsciente, es el germen que permite albergar estos conceptos bajo un mismo objeto: el análisis del concepto de repetición en el psicoanálisis lacaniano.

El fracaso de la repetición. *Tyche* y *automaton*

La filosofía siempre trató de resolver el enigma del movimiento o el cambio. En el pensamiento clásico pueden diferenciarse dos líneas principales: concebir el movimiento como una cualidad de la sustancia a partir de la cual se origina lo existente, o bien postularlo como la manifestación de un principio inteligible constitutivo de la realidad. Aristóteles superó esta dualidad al dejar de estudiar únicamente la naturaleza de los entes e interesarse en sus procesos de constitución. Su metafísica sostiene que una cosa “llega a ser” partiendo de «lo que es» inicialmente; que una cosa proviene de lo que ella es en potencia, y no en acto. En función de esto, el estagirita fundamentó el tiempo en su *Física* (Aristóteles, 2001) con cuatro causas no suficientes —material, formal, eficiente y final—, formulando así la primera teoría de las causas (*aitiai*, “ser responsable de”) que inciden en los movimientos naturales.

En este mismo libro, Aristóteles (2001) introdujo la *tyche* (suerte o fortuna) y el *automaton* (azar o casualidad) como dos “causas accidentales e indeterminadas” (p. 33). Estas dos figuras quedan por fuera de las cuatro causas naturales porque son concurrencias que no ocurren siempre y que, por lo tanto, escapan a la regularidad y sus principios (*arche*). De todos modos, la tesis principal que nos interesa es que estas causas accidentales

están subordinadas tanto a la inteligencia como a la naturaleza (Marino, en Aristóteles, 2001, p. LX). Aristóteles establece, entonces, un orden ontológico del siguiente modo: “puesto que nada accidental es anterior a lo que es en sí, es obvio que tampoco la causa accidental es anterior a la causa en sí” (p. 39).

Aristóteles (2001) define el *automaton* recurriendo a la expresión “en vano” (*mátên*) (p. 38), la cual designa algo inútil sin logro ni efecto, algo que no cumple la causa final a la que está dispuesta por naturaleza. Ocurre por accidente y está al margen de la conciencia, que no es la inteligencia, por lo que se suele relacionar con procesos naturales no intencionales. El ejemplo que ofrece el estagirita es el de la lluvia, que no cae para arruinar una cosecha de trigo o inundar ningún poblado. Son consecuencias incidentales a las causas propias del orden cósmico y que solo son posibles por los nexos causales de la naturaleza. La lluvia cae sin perseguir esa finalidad, por *automaton*. En cualquier caso, la etimología de *automaton* no es la misma que *mátên*. *Automaton* proviene de *auto-* (αὐτο-) (por sí mismo) y *-maton* (-ματος) (dispuesto), y refiere a aquello que se mueve por sí solo¹.

Para mostrar los efectos de la *tyche*, Aristóteles (2001) da el ejemplo de un acreedor que se encuentra, por casualidad, con un deudor que está recibiendo una suma de dinero con la que podrá pagar su deuda. El acreedor recupera su dinero por fortuna, pero, a diferencia del *automaton*, requiere del pensamiento porque su persona se encuentra implicada en la serie que produce un cambio en su devenir. Lo que nos interesa destacar es que la *tyche* se define como el encuentro entre dos cadenas causales, cada una con sus causas particulares, sin que la concatenación tenga una causa determinada, porque aunque se puedan considerar como un fin, no se consideró de hecho: la primera cadena es el recibo de dinero por parte del deudor y, la segunda, que el acreedor se encuentra en ese lugar con otro propósito. Puesto que las causas de tal índole son indeterminadas, de la suerte se dice que puede ser “buena suerte” o “mala suerte” (p. 37).

De todos modos, la lectura que hace Lacan (1964) de estos operadores es sesgada. Vincula el *automaton* a la red de significantes y la *tyche* al encuentro con lo real como imposible, en tanto que no puede ser aprehendido. Es decir, la segunda está más allá de la primera porque no produce un retorno o una insistencia, movimiento que definió Freud con su principio del placer y que en este espacio denominamos el fracaso o malogro de la repetición. Con esta diferenciación en el campo de la determinación inconsciente, Lacan permite pensar que lo real no es un accidente caprichoso o fortuito en los sucesos de un *hablanteser* y que tendría que taponarse por la homeostasis del principio del placer, sino un punto lógico estructural que fundamenta el automatismo de repetición y sus leyes causales —leyes que, más adelante, postularemos que son contingentes—. En definitiva, lo tíquico (*tychikos*) nos permite sostener que el automatismo de repetición que constituye el sujeto puede cambiar a partir de un encuentro: “Lo que se repite, en efecto, es siempre algo que se produce” (Lacan,

1 Fíjese que de dicha raíz deriva el vocablo con el que Lacan designa a la máquina que formaliza la repetición: el automatismo de repetición. Este artefacto viene al lugar de la pulsión de muerte en Freud y no es reducible a la compulsión a la repetición (Eidelsztein, 2018). El automatismo de repetición es producto de que no simboliza un retorno de la necesidad, sino la alternancia entre S1 y S2.

2016 [1964], p. 62). La radicalidad de esta conjetura reside en sus consecuencias respecto a la definición del trauma.

Lacan (1964) recupera en este capítulo, de la *Traumdeutung* de Freud, el sueño ejemplar de un padre donde su hijo está ardiendo. Argumenta que la *tyche* no es el encuentro con el ruido o el resplandor del cirio que da fe de que no soñamos, ni el *automaton* el fantasma mediante el cual uno no quiere saber nada de eso que determina el sujeto, la muerte del niño. En este sentido, la necesidad de la contingencia, a partir del análisis de estas funciones presentadas, nos ayudará a fundamentar “cómo la transferencia puede llevarnos al meollo de la repetición” (Lacan, 2016 [1964], p. 77) y procurar ahí un movimiento. Hay que tener en cuenta que, a diferencia de Aristóteles, Lacan postula que el inconsciente está puesto, por la repetición, en acto, sin la determinación de un ser en potencia. Es decir, el inconsciente estructurado como un lenguaje es inmanente y no eterno, una diferencia que se recuperará al final del artículo a partir de considerar la contingencia en el significativo. Empero, antes de realizar esta lectura modal de los términos *tyche* y *automaton*, es preciso recuperar algunas definiciones de la contingencia que ya han sido realizadas en el ámbito del psicoanálisis.

La necesidad de la contingencia. Antecedentes

Nuestra interpretación modal de los estatutos aristotélicos *tyche* y *automaton* en la estructura del campo psicoanalítico se inspira en el trabajo de Lorenzo Chiesa *Hyperstructuralism's Necessity of Contingency* (2010). Este propone recuperar el concepto de contingencia, como lo trabajan Quentin Meillassoux (2015) y Jean-Claude Milner (1995), para examinar la emergencia de la estructura y la revocación del principio de causalidad en el psicoanálisis lacaniano. Al final del artículo, Chiesa (2010) propone escuetamente que la operación que hace Lacan sobre las figuras *tyche* y *automaton* puede fundamentarse en la modalidad de la contingencia. Se trata de un movimiento de emparejamiento que no está en Lacan, aunque este haya desplegado la lógica modal respecto de otras conjeturas. A este estado de la cuestión es pertinente agregar el análisis de la contingencia que realiza Monique David-Ménard (2020).

Lorenzo Chiesa (2010) sostiene que *tyche* y *automaton* refieren a la diferencia entre la contingencia absoluta —ontológica— y la contingencia empírica —un chance, el azar—, respectivamente. Subraya el resurgimiento del interés por la cuestión de la necesidad y la contingencia, por un lado, en la búsqueda de la ciencia cognitiva para explicar por medios probabilísticos la mente humana, que define como una aglomeración de soluciones que evoluciona; por otro lado, en la filosofía continental, donde postestructuralistas como Agamben o Žižek también reconocen la importancia de una discusión crítica acerca de estas nociones. Ahora bien, ambos planteamientos —sea el cognitivismo con su negación de la subjetividad, sea el postestructuralismo con su desconfianza por la ciencia galileana— parecen insuficientes para abordar nuestro objeto. Si Lacan apunta en

La ciencia y la verdad que la originalidad del psicoanálisis en el campo de las ciencias es que su “causa material es propiamente la forma de incidencia del significante” (Lacan, 2018 [1966], p. 831), y agregamos a esto la proposición que toda ciencia que funciona con base en la contingencia empírica, el azar, cae en un sofisma², lo que necesitamos demostrar es cómo la causa material significante se sostiene en una contingencia absoluta que debe ser claramente separada de la contingencia empírica.

Chiesa asocia *tyche* a la irrupción incondicional de lo real en la estructura simbólica y *automaton* a la lógica significante arbitraria y covariante. Piénsese como la diferencia que hay entre un conjunto abierto, sin extremos, y un conjunto cerrado, con extremos. De esta forma, se busca evidenciar que un conjunto cerrado como es el automatismo significante, con sus chances probabilísticas, es posible, aunque la estructura del lenguaje no pueda ser completa, no pueda ser toda. En otras palabras, lo posible está gobernado por la contingencia, y no por la probabilidad, por lo que Chiesa no duda en afirmar que “there is (...) no distinction between necessity and contingency (...); that is to say, the —non-discursive and discursive— universe is a-causal” (no hay diferencia entre la necesidad y la contingencia; lo que es lo mismo, el universo —no-discursivo y discursivo— es a-causal) (Chiesa, 2010, p. 176). Con todo, se advierte que esta revocación del principio de causalidad no debe referir a un caos³. En suma, se infiere que la contingencia, en psicoanálisis, no remite al azar de los sucesos que se inscriben en el inconsciente; es una función ontológica por lo que hace al campo de la determinación inconsciente que refiere a la emergencia o creación del Otro (A), función que se va a escudriñar en el siguiente capítulo.

Milner plantea, a partir de Koyré y Popper, que solo hay ciencia de lo contingente. Es destacable que haya trabajado este tema en psicoanálisis con anterioridad a su resurgimiento en la filosofía contemporánea. En este marco, sostiene que “el sujeto sobre el que opera el psicoanálisis, siendo un correlato de la ciencia moderna, es un correlato de lo contingente” (Milner, 1995, p. 64). Ahora bien, el psicoanálisis se distingue de la ciencia porque, esta última, después de fijar la letra o las leyes, solo permite la necesidad e impone el olvido de la contingencia que la autorizó. Es en este sentido que la ciencia forcluiría, no el sujeto, sino la verdad. La subversión del sujeto por parte de Lacan reside en que, para el psicoanálisis, a diferencia de la ciencia, las leyes significantes permiten teorizar la constitución de lo real como imposible, en tanto que son contingentes. De esta forma, Freud operó el “regreso de la verdad al campo de la ciencia” (Lacan, 2018 [1966], p. 760), introduciendo así la problemática del sujeto en la ciencia galileana. En resumen, la formalización del psicoanálisis pasa por la posibilidad de matematizar proposiciones contingentes.

Por último, destacar también la distinción que realiza Monique David-Ménard entre el azar y la contingencia en su análisis de los conceptos psicoanalíticos de repetición y transferencia. Dicho examen lo concreta en *El*

2Esta idea se extrae de Quentin Meillassoux, quien en su artículo *Potencialidad y virtualidad* (2018) afirma que el azar no cuestiona, sino que, por el contrario, supone una fijeza metafísica en el devenir. El razonamiento, el cual se apoya en la paradoja de Russell, es el siguiente: aplicar un razonamiento probabilístico a un fenómeno particular es un sofisma porque representa un conjunto de casos posibles e iguales ante el destino. Si seguimos la teoría de conjuntos, no hay forma de construir un conjunto o universo de casos posibles dentro del cual pueda

elogio del azar en la vida sexual (2020), un título comercial pero poco afortunado, ya que no habla del azar ni de la vida sexual, sino de la contingencia y el inconsciente. La autora ubica de qué forma aparece el carácter modal de la necesidad en los síntomas que obstaculizan la existencia de quien llega con una demanda de análisis, así como en la determinación de nuestros placeres, displaceres y angustias. A partir de aquí, define la transferencia como la introducción de factores contingentes, un espacio que combina lo necesario de la repetición del conflicto insostenible con la contingencia como palanca de transformación. No vamos a introducir los fundamentos de estas proposiciones, pero nos interesa destacar algunos elementos clave que ayudarán a nuestra argumentación.

Con esta diferenciación entre el azar y la contingencia, podemos sostener que “hay una disimetría esencial entre el lugar del analizante y el del analista, que permite que lo contingente actúe sobre lo necesario” (Ménard, 2020, p. 36). Esto remite a lo que Lacan llama deseo del analista, la radicalización por parte del analista de la repetición, brindando así un retorno distinto al habituado a los síntomas que condensan lo necesario. Entonces, Ménard asocia la contingencia a una iniciativa del analista. Si el azar remite al opuesto de la determinación, la contingencia alude a una ocasión encontrada en el espacio de la transferencia. Esto es, un encuentro o concatenación entre dos series causales distintas, tal como Aristóteles ya lo planteó. Recuérdese su definición de lo tíquico como el encuentro entre dos series causales, cada una con su legalidad particular, sin que la concatenación tenga una finalidad o razón determinada —el ejemplo del deudor y el acreedor—.

Hacia el final del libro, Ménard (2020) da razones más detalladas de por qué la figura indicada por lo que hace a la repetición es la contingencia y no el azar: porque con contingencia Lacan alude a la lógica de las modalidades, porque el azar está ligado a una concepción finalista de la causa que no se ajusta a la repetición en transferencia y, finalmente, porque la contingencia permite caracterizar lo que es inteligible sin ser concebido de manera determinista, al contrario del azar, que tiene sus leyes probabilísticas. Nuestro análisis de la repetición, que se desarrollará a continuación, no propone un lugar más privilegiado a un estatuto que otro, si no ubicar a qué refiere cada uno. Ahora bien, compartimos la idea de que esta distinción conceptual es fundamental para no caer en algunos *impasses* típicos en nuestro campo, por ejemplo, acerca de la finitud del sujeto y el Otro (A) o, simplemente, lo que denominamos un caso.

Análisis modal de la repetición

Es sabido que los términos azar y aleatoriedad remiten a una misma etimología: *alea*, en latín, que significa juego de dados y proviene de la palabra árabe azar (*az-zahr*). Lacan en *El Seminario sobre La carta robada*, escribe: “la pasión del jugador no es otra sino esa pregunta dirigida al significante, figurada por el αὐτόματος del azar. ¿Qué eres, figura del dado que hago girar en tu encuentro (Τύχη) con mi fortuna?” (Lacan, 2018

tener lugar este cálculo numérico o probabilístico, ya que los infinitos constituyen una multiplicidad imposible de cerrar, en tanto que para cualquier conjunto existe indefinidamente uno de cardinalidad mayor, el conjunto de todos sus subconjuntos. Un clásico ejemplo de este sofisma es el cartel “prohibido fijar carteles”.

3Que las leyes puedan modificarse sin principio o razón no implica, matemáticamente, que se modifiquen frecuentemente o de modo

[1966], p. 49). Nótese que, a diferencia de lo que suele sostenerse, es el *automaton* que refiere al azar, mientras que la *tyche* remite al encuentro. Por azar entendemos el cálculo de chances inherente a todo juego de dados o en el propio *fort-da* —recreación perpetua de la presencia y la ausencia en el campo del significante—. El azar produce una clausura inalterable del número de posibles. Por ejemplo, un dado, tiene seis chances. En cambio, el término contingencia (*contingere*) remite a cuando un suceso escapa a lo posible. Algo que es capaz de no ser o que pudo no haber sido, o que pudo haber sido otra cosa.

La lógica modal, igual que los dos estatutos causales con los que Lacan expone el concepto de repetición, también tiene origen en la obra de Aristóteles. El estagirita define la contingencia como lo que puede por igual ser y no ser. Es decir, el compuesto de no-imposible y no-necesario: lo admisible (*endechómenon*) (Aristóteles, 1995). La contrapone a lo necesario y es difícil diferenciarla de lo posible, aunque de forma abusiva haga mutuamente convertibles lo posible y lo necesario. En la *Física* (Aristóteles, 2001), respecto a las causas, la necesidad remite tanto a la causa material como a la final. Lacan (1973/1974), quien no sigue la lógica aristotélica, pero tampoco el sistema modal formal más recurrente en la actualidad —el sistema K, nombrado así en honor a Saul Kripke, o su actualización S5—, también tiene su definición propia de la necesidad —no cesa de escribirse— y de la contingencia —cesa de no escribirse—. En este artículo no tienen cabida estas conjeturas que remiten a la escritura, letras que en ciencia operan vacías de sentido, y que nos harían indagar la afirmación de Milner que la formalización del psicoanálisis pasa por la posibilidad de matematizar proposiciones contingentes.

En cualquier caso, hay otras referencias lacanianas a la contingencia que sí que nos atañen. En *El saber del psicoanalista* afirma que “et à revenir du *Pas-Toutes*, qui est en somme rien d'autre que l'expression de la *contingence*” [el *no-todas*, no es otra cosa que la expresión de la contingencia] (Lacan, 1971/1972, s. p.). Un año más tarde, en el Seminario *Aún*, sostiene:

Ningún significante se produce como eterno.

Sin duda Saussure hubiese podido intentar formularlo: en vez de calificarlo de arbitrario hubiera sido mejor presentar el significante bajo la categoría de lo contingente. El significante repudia la categoría de lo eterno, y empero, singularmente, es por sí mismo. (Lacan, 1981 [1972/1973], p. 53)

Otra vez nos encontramos con la diferencia entre la contingencia y el azar o arbitrariedad. La contingencia es una arbitrariedad más fundamental que la inmotivación a la que remite el azar, la relación no necesaria entre el significado y el significante. La contingencia, por lo que hace a la determinación inconsciente, es el estatuto que permite sostener racionalmente la estructura del Otro (A) y la recodificación de sus elementos, es decir,

la covarianza del significante con la que leemos un caso. ¿Puede la arbitrariedad del significante derivarse de la contingencia?⁴

Que la estructura del campo analítico se sostenga sobre la lógica del *no-todo* no implica que no sea posible cerrar un sentido en un caso particular, la función de la escansión, o que todo punto de llegada en un análisis sea el neurotizante “todo no se puede”. Esto implica que dicha lógica de la incompletud se ponga al servicio de sustentar el *automaton* o automatismo de repetición. A saber, que la *tyche* ya no sea considerada una concurrencia, sino la razón de la legalidad causal con la que se interpreta un caso. Es decir, la posibilidad de sostener lógicamente la inmanencia del significante, una existencia que no es eterna, pero que, sin embargo, es por sí misma. Esta necesidad de la contingencia es la subversión lacaniana de la lógica aristotélica, la cual implica la posibilidad de una emergencia que surge del encuentro entre dos cadenas causales distintas y que no se encontraba en potencia. Tampoco tiene cabida en este escrito, pero podríamos plantear si esta emergencia o surgimiento es realmente lo que Lacan busca delimitar, en varios momentos de su obra, con la difícil figura de la creación *ex nihilo*.

El objeto sigue siendo el fracaso de la repetición que ha sido delimitado o, lo que es lo mismo, “la antinomia de la razón” (Lacan, 2016 [1964], p. 145): que el psicoanálisis, al separar el enunciado de la enunciación, cierra dos cadenas distintas, pero que se encuentran, como intentó demostrar Lacan mediante su grafo. Es decir, que el automatismo de repetición que se sostiene en el Otro (A) no es eterno, ni por sí mismo, sino inmanente. Es por esto que Lacan insiste en varios de sus seminarios en el hecho de que hay escansión porque en las leyes significantes no hay principio de identidad. Por lo tanto, en esta lógica, no solamente es que lo tíquico no remita al hecho azaroso; tampoco sería pertinente referir el *automaton* al inconsciente como retorno de lo reprimido y la *tyche* a la pulsión como compulsión de repetición. Son dos estatutos lógicos que buscan dar una explicación racional de la inmanencia de la determinación inconsciente del *hablanser*, es decir, las asociaciones del analizante que conforman el caso. Por esto, Lacan afirma que «este esbozo que hoy he hecho de la *tyche* será esencial para volver a establecer de manera correcta cuál es el deber del analista en la interpretación de la transferencia» (Lacan, 2016 [1964], p. 71).

Por último, esta lectura modal de la repetición también permite reexaminar la definición de real como imposible. El azar implica un orden de posibilidades que no puede rebasar cierta medida: el Otro (A). Por esto, testimoniar la presencia de lo real, la presencia de lo imposible en un orden de posibles, implica una creación o invención que procura el “dire pour autant qu’il se supporte du principe de contradiction” [decir en cuanto se sustenta en el principio de contradicción] (Lacan, 1973/1974, p. 59), un principio que convierte en valor absoluto la contingencia —lo que puede ser y no ser—. Si recuperamos el capítulo de Milner (1995),

⁴Este interrogante —que en este artículo no se seguirá desglosando— también ha sido formulado por Quentin Meillassoux. Cf. Iteración, Reiteración, Repetición... (Meillassoux, 2022, p. 103).

ahí se sostiene que la formalización del inconsciente y la sexuación en psicoanálisis implica adherirse al moderno lema científico que la finitud no existe, que el universo es infinito. Ahora bien, en función de los argumentos desarrollados, esta hipótesis debe precisarse con la siguiente afirmación respecto a $S(A)$ ubicada en *El acto psicoanalítico*: “l’Autre est donc un champ marqué de la même finitude que le sujet lui-même” [el Otro es, pues, un campo marcado por la misma finitud que el propio sujeto] (Lacan, 1967/1968, p. 92). Propongo que, por el momento, interpretemos *finitud* tal como debería pensarse el “caso por caso” en la clínica psicoanalítica. A saber, que el Sujeto y el Otro o S_1 y S_2 —la alternancia que hace posible el inconsciente en acto en la transferencia— se conforman como conjuntos cerrados covariantes, cuyo estatuto es el *automaton*. Ahora bien, este automatismo de repetición debe estar determinado por un más allá, la *tyche*, que asegura la posibilidad del encuentro con un imposible, la contingencia de sus leyes.

Conclusión

En definitiva, una lectura modal de los estatutos aristotélicos *tyche* y *automaton* permite refutar y actualizar algunas presuposiciones del campo lacaniano actual respecto a la repetición. Por ejemplo, la asociación de lo tiquico a la inscripción de un suceso accidental o azaroso del *hablanser*, emparejamiento que provocaría una errónea asociación de lo real a un hecho traumático. Las consecuencias últimas de esta confusión representarían el rechazo de la causación de la neurosis y su tratamiento en el automatismo de repetición fundado en la lógica del significante. Nuestra conclusión es que la *tyche*, más que un hecho azaroso, es la razón de la legalidad causal con la que se interpreta un caso, la forma lógica con que Lacan piensa la emergencia del Otro (A). En otras palabras, si la lógica del significante es *no-toda*, es necesario aceptar que la finitud del Sujeto y el Otro con la que se emprende un análisis —la interpretación de la covarianza que permite la función de la escansión en oposición a la deriva metonímica— esté sujeta a una contingencia. Esto es lo que se extrae de la asimilación del *automaton* al azar y la *tyche* a la contingencia. Si no consideramos el encuentro con lo real (*tyche*) una concurrencia, sino la razón de la legalidad causal con la que se interpreta un sujeto o un caso (*automaton*), es pertinente concluir que las leyes que constituyen todo automatismo de repetición son contingentes, condición lógica de posibilidad para que el psicoanálisis efectivamente pueda realizar un movimiento o un cambio en una posición subjetiva.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles [384/322 aC] (2001): *Física*. México: UNAM.
- Aristóteles [384/322 aC] (1995): *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Madrid: Gredos.
- Chiesa, L. (2010): Hyperstructuralism's Necessity of Contingency. En *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, Capitalism and Psychoanalysis* (8), pp. 159-177.
- David-Ménard, M. (2020): *Elogio del azar en la vida sexual*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Eidelsztein, A. (2017): *La Carta Robada* leída por Alfredo Eidelsztein [vídeo].
<https://www.youtube.com/watch?v=JYlhB-gOqVA>
- Lacan, J. [1973/1974] (s.f.): *Séminaire 21. Non-dupes errent*. Inédito. <http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>
- Lacan, J. [1972/1973] (1981): *El Seminario. Libro XX: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1971/1972] (s.f.): *Séminaire 19b. Le savoir du psychanalyste*. Inédito.
<http://staferla.free.fr/S19/S19.htm>
- Lacan, J. [1966] (2018): *El Seminario sobre La Carta Robada*. En *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. [1966] (2018): *La ciencia y la verdad*. En *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. [1964] (2016): *El Seminario. Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1960] (2018): *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. En *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. [1953] (2018): *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. [1967/1968] (s.f.): *Séminaire 15. L'acte*. Inédito. <http://staferla.free.fr/S15/S15.htm>
- Meillassoux, Q. (2015): *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Meillassoux, Q. (2018): Potencialidad y virtualidad. En *Hiper-caos*. Barcelona: Holobionte.
- Meillassoux, Q. (2022): Iteración, Reiteración, Repetición: Un análisis especulativo del signo sin sentido. Berlín, Freie Universität (abril de 2012). En *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos* 2 (4), pp. 39-107.
- Milner, J. (1995): *Literalidad y contingencia*. En *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial.

Puntualizaciones en torno al concepto de repetición

Elizabeth Jorge* - Nora Andreotto** - Marline Gousse*** - Marcela Sartori****

Resumen

En este texto se parte de la conceptualización que realizaron Freud y Lacan a lo largo de sus obras. Se retoman los puntos centrales en cada uno. A partir de ese recorrido se retoman aportes de otros autores, para trabajar la repetición y el más allá en el cuento *La carta robada* y el *fort-da*. El interés principal no es un análisis exhaustivo, sino pensar en torno a estos ejemplos, aquellas características centrales del tema que se delimita para este trabajo: una caracterización teórica de la repetición.

Palabras clave: repetición, freudiano, lacaniano, tyche, automaton

Abstract

This text is based on the conceptualization that Freud and Lacan carried out throughout their works. The central points are taken up in each one. From this journey, contributions from other authors are taken up, to work on repetition and the afterlife in the story *The Stolen Letter* and the *Fort-Da*. The main interest is not an exhaustive analysis, but rather thinking about these examples, those central characteristics of the topic that is delimited for this work: a theoretical characterization of repetition.

Key words: repetition, freudian, lacanian, tyche, automaton

Introducción

La repetición es uno de los principales temas por los cuales los pacientes llegan al consultorio, se presentan angustiados y preguntando por aquello que se les repite. Juan consulta porque en su actual trabajo tiene dificultades para relacionarse con sus jefes y compañeros, siente que no es reconocido. “Siempre me pasa lo mismo”, situación que lo llevó a abandonar su carrera universitaria y renunciar a otros trabajos. La repetición también se escucha en las quejas de Laura que consulta por sus fracasos amorosos, vínculos en los cuales establece relaciones de mucho apego con sus parejas. Luego se siente asfixiada, rompe con su pareja pero no puede estar sola y de manera inmediata se encuentra en otra relación con las mismas características. María siente que no puede estudiar en el día a día sino que se compromete con el estudio solo unos pocos días previos al examen, situación que vive con mucha culpa y que la lleva a ver sus fracasos como un castigo merecido. Pero repite mañana la misma situación frente a las pruebas académicas sucesivas.

Ahora bien, ¿qué es la repetición? ¿Qué es lo que insiste en Juan, en Laura y en María? Basadas en estas preguntas intentaremos aproximarnos a realizar un recorrido cartográfico sobre el término repetición en Freud

*Magíster en Salud Mental | Universidad Nacional de Córdoba | eli21jorge@gmail.com

**Licenciada en Psicología | Universidad Nacional de Córdoba | noraandreotto@gmail.com

***Médica | Universidad Nacional de Córdoba | gousse.psi@gmail.com

****Licenciada en Psicología | Universidad Nacional de Córdoba | marcesartori01@hotmail.com

y Lacan.

La repetición en la obra freudiana

Se seleccionaron algunos escritos freudianos para hacer una breve referencia al concepto de la repetición a lo largo de la obra, ilustrando con una cita textual de cada uno.

1905 - Fragmento de análisis de un caso de histeria

En el caso Dora, Freud introduce la temática de la repetición a partir del concepto de transferencia. La repetición está relacionada con la actuación de recuerdos y fantasías en la transferencia. Es decir, se repiten rasgos antiguos y reacciones infantiles en el modo de relacionarse con el analista. Desde esta perspectiva, la repetición es un obstáculo, ya que trae dificultades en el tratamiento.

Dice Freud:

Desde el comienzo fue claro que en su fantasía yo hacía de sustituto del padre (...). Después, cuando sobrevino el primer sueño, en que ella se alertaba para abandonar la cura como en su momento lo había hecho con la casa del señor K., yo mismo habría debido tomar precauciones, diciéndole “ahora usted ha hecho una transferencia desde el señor K hacia mí”... Pero omití esa primera advertencia... Así que fui sorprendido por la transferencia y, a causa de esa por la que yo le recordaba al señor K, ella se vengó de mí como se vengara de él, y me abandonó, tal como se había creído engañada y abandonada por él. De tal modo, actuó (agieren) un fragmento esencial de sus recuerdos y fantasías, en lugar de reproducirlo en la cura. (Freud, 2005 [1905], p. 103)

1912 - Sobre la dinámica de la transferencia

En este trabajo, Freud aborda el fenómeno de la transferencia y el modo en que opera en el tratamiento psicoanalítico. Para ello define la figura del clisé para referirse a ciertas mociones libidinosas que se repiten de manera regular en la trayectoria de la vida, siempre que las circunstancias exteriores y la naturaleza de los objetos de amor sean asequibles (Freud, 2005). A partir de la repetición en la transferencia, la repetición de los clisés en la figura del analista, Freud sostiene que la repetición es un elemento central en el abordaje de las neurosis.

Todo ser humano... adquiere una especificidad destinada para el ejercicio de su vida amorosa, o sea, para las condiciones de amor que establecerá y las pulsiones que satisfará, así como para las metas que habrá de fijarse. Esto da por resultado... un clisé (o también varios) que se repite –es reimpresso- de manera regular en la trayectoria de la vida. (Freud, 2005 [1912], p. 97)

1914 - Recordar, repetir y reelaborar

En este texto Freud señala que la transferencia es una pieza de la repetición, lo cual implica que esta es un fenómeno más amplio que la transferencia. Asimismo, resalta que la repetición se opone al recordar, y por ello se constituye en resistencia, llamándola “compulsión de repetir”.

El analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, que lo hace (...). Dentro de aquello que se repite se encuentran las inhibiciones y actitudes inviables, rasgos patológicos de carácter, y los síntomas. Es decir, todo aquello que proviene desde lo reprimido y que se ha abierto paso a ser manifiesto. (Freud, 2005 [1914], p. 152)

1920 - Más allá del principio de placer

Con la conceptualización del segundo dualismo pulsional y la consideración de las neurosis traumáticas, el juego infantil y las neurosis de destino, Freud comprende que la repetición ya no es sólo el retorno de lo reprimido, y teoriza sobre la compulsión a la repetición. Si bien ya había llamado la atención sobre esta compulsión en tanto fenómeno clínico, en este escrito le atribuye las características de una pulsión (Strachey, en Freud, 2007). Es por ello que la compulsión a la repetición se correspondería a la irrupción pulsional que no logra ser ligada al campo de las representaciones, por lo tanto, se ubica en un más allá del principio del placer.

Lo que la compulsión de repetición hace revivenciar no puede menos que provocar displacer al yo, puesto que saca a luz operaciones de mociones pulsionales reprimidas. Empero, (...) es displacer para un sistema y, al mismo tiempo, satisfacción para el otro. Pero el hecho nuevo y asombroso que ahora debemos describir es que la compulsión de repetición devuelve también vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer, que tampoco en aquel momento pudieron ser satisfacciones, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas desde entonces. (Freud, 2007 [1920], p. 20)

1923 – El Yo y el Ello

En este trabajo Freud plantea la segunda tópica, con lo cual se puede inscribir la compulsión de repetición en un nuevo modelo metapsicológico.

1925 - Addenda (Capítulo XI) de Inhibición síntoma y angustia

En este texto la compulsión a la repetición es definida como resistencia del ello.

Tal como puede observarse en este recorrido, se pueden reconocer tres momentos en la consideración de la repetición.

En un primer momento, los desarrollos teóricos se encuentran en el modelo y funcionamiento del aparato psíquico explicado por la primera tópica. La repetición es ubicada para explicar las formaciones del inconsciente. Dentro de este primer modelo metapsicológico puede pensarse que en la lógica misma del aparato se relaciona con el registro de la repetición. Es decir, el aparato posee una finalidad repetitiva: busca recuperar (repetir) los signos de la satisfacción. Según lo propuesto por Freud, es un aparato formado por huellas mnémicas (inscripciones permanentes que tienen la función de la memoria), que persigue la representación de las marcas de una satisfacción original. Dentro del análisis, la repetición es un modo de retorno de lo reprimido, buscando recuperar las huellas perdidas, olvidadas.

El segundo tiempo lo constituye una especie de “bisagra” dentro de los desarrollos teóricos. En su texto *Recordar, repetir y reelaborar* (1914) Freud intenta explicar la repetición en la lógica del retorno de lo reprimido y la primera tópica, sin embargo, se encuentra con dificultades por ciertos aspectos que surgen en el trabajo clínico, que se resisten a integrarse en el modelo teórico desarrollado hasta el momento. Si bien es un texto que le permite dar cuenta de ciertos interrogantes clínicos, sirve de antecedente para desarrollos posteriores.

En un tercer momento, con el texto *Más allá del principio del placer* (1920) se redefine la repetición. Freud delimita dos registros diferenciados de la repetición: por un lado, uno relativo al principio del placer, que se explica en términos del retorno de lo reprimido y se estructura, por tanto, del mismo modo que las formaciones del inconsciente. Por otra parte, presenta vivencias que nunca fueron placenteras para ninguno de los sistemas psíquicos, y esto constituye una novedad en sus desarrollos teóricos. Para terminar de explicar la compulsión de repetición en 1923 desarrolla la segunda tópica en su escrito *El Yo y el Ello*. Con ella puede explicar la compulsión de repetición, más allá del principio del placer y la energía no ligada, en un modelo metapsicológico más apropiado.

La repetición en la teoría de Lacan

Lacan parte de cuatro referencias, además de los textos freudianos, para formular sus ideas sobre la repetición en el *Seminario XI: Nietzsche, Lagache, Aristóteles y Kierkegaard* (Umérez, 2000). La primera de ellas es casi un lapsus de Lacan, que luego corrige. En su texto *Función y campo de la palabra* (1953) en lugar de utilizar repetición, utiliza “eterno retorno”, el cual es un concepto de Nietzsche. Luego, en su texto *De un designio* (1953) Lacan va a expresar que la repetición de ninguna manera tiene que ver con el eterno retorno, ya que en la repetición lo fundamental es la novedad, “algo que se produce otra vez”.

La segunda referencia la toma de Lagache, quien diferencia entre la “repetición de la necesidad” (al servicio del principio del placer) y la “necesidad de repetición” (al servicio del más allá del principio del placer) en

relación con la transferencia. Lacan diferencia como concepto la repetición y la transferencia, lo cual no quiere decir que no haya repetición en la transferencia. Si lo hiciera, un concepto estaría subsumido al otro, con lo cual uno sería un concepto fundamental y otro secundario. Por ello Lacan distingue lo que hace a la repetición de lo que es del orden de la transferencia.

La tercera referencia es la distinción de las causas de Aristóteles: final, material, eficiente, formal, *Tyché* y *Automaton*. Lacan utiliza estas dos últimas causas ya que en el *Seminario XI* se ocupa de la causa, de que el objeto causa el deseo (a diferencia de que el objeto esté adelante del deseo).

Por último, la cuarta referencia es un texto de Kierkegaard llamado *La repetición* (2009). Este filósofo danés delimita el campo de la repetición del campo de la reminiscencia o recuerdo y habla de la novedad. Para este autor, la esperanza se dirige a la novedad, el recuerdo se dirige a algo que está en el pasado, y la repetición se dirige a algo que aparentemente está en el pasado pero que produce una novedad. Esta idea le permite a Lacan hacer una diferencia en el desarrollo que había realizado sobre la repetición en el *Seminario II*. En ese texto, la reminiscencia llevaba la idea de que algo ya está, que no produce ninguna novedad, es algo ya dado. En el *Seminario XI* Lacan expresa que se parte de la rememoración y se va hacia la repetición. La rememoración tiene un límite, el cual es la resistencia del sujeto cuando llega a cierto punto, que sería una resistencia de la repetición.

Teniendo en cuenta estas referencias, se realizarán algunas articulaciones entre los textos *La carta robada* y el *Seminario XI* de Lacan. Asimismo, se tomarán aportes de Enrique Torres, Colette Soler y Juan D. Nasio. A través del texto *La Carta Robada* (1955) Lacan expone su primera idea de la repetición, en este primer momento demuestra que lo simbólico es constituyente, que determina al sujeto. Es decir, la repetición está en el principio del orden simbólico en general y de la cadena de significante en particular. A esto lo designa con el concepto aristotélico de *Automaton*.

El funcionamiento de la cadena de significantes en la que el sujeto tiene que reconocerse como tal y abrir el camino de su palabra, reposa en la operación de la repetición; y si los significantes retornan sin cesar, lo que en definitiva es un hecho de estructura de lenguaje, esto sucede porque dependen de un significante primero, que ha desaparecido originalmente y al que esta desaparición en cierto modo da el valor de trauma inaugural. (Chemama y Vandermersch, 2000, p. 387)

Soler (2016) insiste que Lacan en *La Carta Robada* nos muestra “a través de la fábula por una parte y de los ejercicios lógicos por otra, la tesis fundamental de la determinación del sujeto por el significante el poder determinante del orden simbólico” (p. 55).

En el *Seminario XI*, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1966), Lacan plantea un segundo

eje, el eje de lo real, la *tyche*.

En cuanto a la *tyche* se trata de lo que está en el origen de la repetición, lo que desencadena esta insistencia - en suma, el trauma-, es el encuentro que no ha podido ser evitado, de algo insoportable para el sujeto. A esto insoportable que Freud intentaba tomar en cuenta con la pulsión de muerte, Lacan lo va a conceptualizar con el término real: lo imposible, lo imposible de simbolizar, lo imposible de enfrentar para un sujeto. O sea que la repetición, para él, está en el nudo de la estructura: indicio e índice de lo real, ella produce o promueve la organización simbólica y permanece en el trasfondo de todas las escapatorias imaginarias.

En el *Seminario XI* Lacan expresa que “El análisis, más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real” (Lacan, 2000 [1966], p. 61) y se pregunta ¿Y dónde encontramos ese real? Es un real que se escabulle.

La *Tyche*, tomada del vocabulario de Aristóteles en su investigación de la causa, es traducida como el encuentro con lo real. Lo real está más allá del automatón, del retorno, del regreso, de la insistencia de los signos, a que nos somete el principio del placer. La repetición es algo cuya naturaleza está siempre velada en el análisis.

La función de la *Tyche*, de lo real como encuentro, que es esencialmente fallido, se presentó bajo la forma del trauma. Las asociaciones girarán en torno del núcleo patógeno. Es el límite que encuentra la palabra en la cura por la palabra. El proceso primario se rige por rodeos, en relación con un otro escenario.

Dice Lacan que estamos frente al meollo de la noción conflictiva introducida por la oposición del principio de placer al principio de realidad. Y se pregunta “¿Cómo puede el sueño, portador del deseo del sujeto producir lo que hace surgir repetidamente al trauma, sino su propio rostro, al menos la pantalla que nos indica que todavía está detrás?” (Lacan, 2000 [1966], p. 63).

Al proceso primario, hay que captarlo en su experiencia de ruptura, entre percepción y conciencia, en ese lugar intemporal, que Freud llama en homenaje a Fechner, otra localidad, otro escenario, otro espacio, el entre percepción y conciencia.

Expresa Lacan:

¿Acaso no se nos presenta la transferencia como efigie y relación con la ausencia? Sólo a partir de la función de lo real en la repetición podremos llegar a discernir esta ambigüedad de la realidad que está en juego en la transferencia. (Lacan, 2000 [1966], p. 69)

Refiriéndose al sueño del niño que arde dice Lacan “el encuentro, siempre fallido, se dio entre el sueño y el despertar, entre quien sigue durmiendo y cuyo sueño no sabremos, y quien soñó para no despertar” (Lacan, 2000 [1966], p. 69). Este encuentro es nodal. El deseo se presentifica en la pérdida de objeto, ilustrada en su

punto más cruel. Solamente en el sueño puede darse este encuentro verdaderamente único. El despertar nos muestra el despertar de la conciencia del sujeto en la representación de lo sucedido.

La voz en la frase ¿padre no ves que ardo? En ella nos encandila el fuego que alcanza lo real. El sueño como reverso de la representación. El lugar de lo real que va del trauma al fantasma. El fantasma como pantalla que disimula algo primero, determinante de la función de la repetición. La función de lo real y del despertar.

La otra realidad escondida tras la falta de lo que hace las veces de representación, el Trieb. Lo real hay que buscarlo más allá del sueño, en lo que el sueño ha cubierto, envuelto, escondido, tras la falta de representación de la cual solo hay en él lo que hace sus veces, un lugarteniente. Ese real, más que cualquier otro, gobierna nuestras actividades y nos lo designa el psicoanálisis. Para Kierkegaard la repetición es la vida misma. El joven solo se dirige a sí mismo por intermedio de la memoria. La necesidad apunta al consumo puesto al servicio del apetito. La repetición exige lo nuevo, se vuelve hacia lo lúdico, que hace de lo nuevo su dimensión.

Lo que en la repetición se varía, se modula, no es más que la alteración de su sentido. La diversidad más radical que constituye la repetición en sí misma.

En el Fort-Da, la hiancia introducida por la ausencia de la madre, queda como causa de un trazado centrífugo donde lo que cae, es lo que se desprende de él, la automutilación a partir de la cual el orden de la significancia va a cobrar su perspectiva:

Pues el juego del carretel es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre vino a crear en el lindero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber, un foso, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar el juego del salto. (Lacan, 2000 [1966], p. 70)

Es un trocito de sujeto que se desprende sin dejar de ser bien suyo, pues lo sigue reteniendo.

Si el significante es en verdad la primera marca del sujeto, como no reconocer en este caso que el objeto al que esta oposición se aplica en acto en el carretel, en él hemos de designar al sujeto. A este objeto se dará el nombre de *pequeño objeto a*.

El conjunto de la actividad simboliza la repetición. Dice Lacan que entender la función de la tyche es esencial para volver a establecer de manera correcta cual es el deber del analista en la interpretación de la transferencia (Lacan, 1966).

Entonces, siguiendo a Torres (2012) cabe preguntarse ¿a quién, o a qué sirve la repetición? La respuesta freudiana se repite para ligar, o para volver activo lo que se padeció pasivamente contiene en ese “para” un orden de causalidad teleológica acorde al principio de placer, pero ajeno a lo real y al encuentro contingente de dos registros heterogéneos, por tanto, fatalmente desencontrados. Pero eso no es óbice para que se aloje en ello, kierkegardianamente, aquello donde hacer valer y perdurar el ser propio del sujeto, desasido en ese punto

de los condicionamientos del Otro.

Para finalizar, se afirma con Nasio (2012) que la compulsión de repetición como impulso permanente tiene la capacidad de convertirnos, al mismo tiempo, en algo idéntico y diferente.

Referencias bibliográficas

- Chemama, R. y Vandermersch, B. (2000). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1905] (2005). *Fragmento de análisis de un caso de histeria*. En *Obras Completas*, Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1912] (2005). *Sobre la dinámica de la transferencia*. En *Obras Completas*, Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1914] (2005). *Recordar, repetir y reelaborar*. En *Obras Completas*, Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1920] (2007). *Más allá del principio del placer*. En *Obras Completas*, Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1923] (2006). *El Yo y el Ello*. En *Obras Completas*, Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1925] (2006). *Inhibición, síntoma y angustia*. En *Obras Completas*, Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lacan, J. [1966] (2022). *Seminario 11. Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. [1953] (2022). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. [1953] (2022). *De un designio*. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. [1955] (2022). *La carta robada*. En *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Nasio, J. D. (2012) El inconsciente es la repetición. *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Disponible en http://intersecciones.psi.uba.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=158:el-inconsciente-es-la-repeticion&catid=15:actualidad&Itemid=1
- Soler, C. (2016). *La repetición en la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial.
- Torres, E. (2012). Lo perdurable de la repetición. *La peste de Tebas, Publicación Psicoanalítica*, 17(53).
- Umérez, O. (2000). *La compulsión a la repetición en Lacan. Seminarios II y XI*. En Cosentino, J. C. y Rabinovich, D. S. (2000). *Puntuaciones freudianas de Lacan: Acerca de Más allá del principio de placer*. Buenos Aires: Manantial.

A Dupla-Volta do significante: notas topológicas sobre a repetição em psicanálise

Lucas Neckel*

Resumo

O presente artigo apresentará a estrutura do oito interior como fundamento topológico do conceito de repetição tal como definido por Jacques Lacan. Das investigações em torno da estrutura em questão, derivaremos considerações que nos permitem investigar tanto o estatuto da psicanálise lacaniana enquanto dispositivo clínico quanto o desenvolvimento lógico de certas conjecturas do psicanalista francês. No trabalho com os conceitos, pensaremos a repetição articulada às duas célebres definições que Lacan fornecerá a seu conceito de Real: o “*impossível*” e o “*mesmo*”. Além disso, discutiremos a relação entre repetição e ato analítico, sendo este último considerado um conceito em disputa entre alguns dos mais proeminentes pós-lacanianos. Sustentando o fundamento topológico comum a ambos - a dupla volta do significante proporemos que nosso estudo da repetição pode jogar luz sobre a especificidade do ato como manobra clínica frente ao tratamento das neuroses.

Palavras Chave: topologia, repetição, oito interior, tique, ato analítico

Abstract

This article will present the structure of the internal eight as the topological foundation of the concept of repetition as defined by Jacques Lacan. From the investigations concerning the structure in question, we will derive considerations that allow us to investigate both the status of Lacanian psychoanalysis as a clinical device and the logical development of certain conjectures of the French psychoanalyst. When working with concepts, we will think about repetition in conjunction with the two notable definitions that Lacan provided for his concept of the Real: the “*impossible*” and the “*same*”. Furthermore, we will discuss the relationship between repetition and the analytical act, the latter being considered a concept in dispute among some of the most prominent post-Lacanian. Supporting the topological foundation common to both of the concepts - the double turn of the signifier - we will propose that our study of repetition can shed light on the specificity of the act as a clinical maneuver in the treatment of neurosis.

Keywords: topology, repetition, internal eight, tyche, analytical act

*Magister en Teoría Psicoanalítica | Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) | lucasneckel.7@gmail.com

Introdução

Na sessão de 11 de abril de 1962 do seminário *L'identification* (1961-1962), veremos o momento no qual Lacan abordará pela primeira vez a figura topológica oito interior. Ainda enigmática na ocasião, a figura surgirá sob o nome de “oito invertido”, sendo produto das investigações do parisiense em torno da superfície do toro. Tais investigações, por sua vez, culminariam na elaborada exposição dos aspectos fundamentais da relação entre Demanda e Desejo, tal como se passa entre Sujeito e Outro. Se, nessa primeira ocasião, Lacan simplesmente contentou-se em ratificar a ideia de que, na introdução de seu oito interior, não tratava de um novo significante, mas apenas de uma forma de poder “falar do mesmo novamente”, não poderíamos antecipar a inflexão extraordinária que tais palavras sofreriam no desenrolar de suas elaborações¹: seu “oito” indicaria a própria estrutura do traçado e corte do significante, ideia à qual Lacan dedicaria o resto de seu ensino. A introdução de tal estrutura será, para o ensino lacaniano, prenhe de consequências: veremos a reelaboração de alguns dos conceitos fundamentais à prática psicanalítica sob a luz da descoberta de 1962. Dentre os conceitos que receberam tal aporte topológico nos interessará especialmente o de repetição.

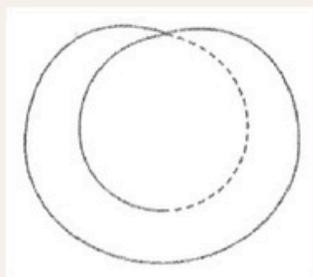
Anos depois da introdução do oito interior, na lição de 15 de fevereiro de 1967 de *Logique du fantasme* (1966-1967), Lacan apresentará uma série de definições preliminares à introdução de seu conceito de *ato* que, como veremos, descolar-se-ia manifestamente de qualquer referência privilegiada à “motilidade” e conotações semelhantes, articulando-o então à incidência significante e sua operatória. Define nesse momento, o ato, “sobre o fundamento do duplo bucle, dito de outra maneira: da *repetição*” (Lacan, 1966-1967). Tratemos então, de forma resumida, de reconstituir o fio de sua argumentação, de forma a evidenciar qual seria o nexo entre esses dois conceitos.

Retomando Freud, ao mesmo tempo em que busca desvincular-se do rótulo que lhe impunha um vínculo demasiado estreito à doxa estruturalista, vemos Lacan precisar sua modalidade de trabalho com a estrutura: “seguir o pensamento através do traço” (Lacan, 1966-1967). Ora, ao colocar o pensamento na dependência do significante (que aqui toma o estatuto de causa), reitera a posição que vinha assumindo nas lições anteriores, afastando-se decididamente de qualquer concepção mentalista da representação, recolocando assim o tópico no centro de sua revisão/crítica à noção de intersubjetividade - fantasma de seu próprio ensino. É a partir daí que virá a precisar, frente ao público daquele seminário, seu próprio conceito de repetição. Operando pela via consagrada por seu ensino pregresso, começa por efetuar a limpeza conceitual, já característica de sua conceitografia. O primeiro passo que dá, visa separar a repetição dos campos que, por sua suposta proximidade, poderiam tornar o uso do conceito impreciso ou arrastá-lo de volta para o seio da psicologia geral. Para isso, Lacan partirá da *wiederholungszwang* [compulsão à repetição] freudiana no que essa tem de

¹Nota-se tal fator “surpresa” proveniente da introdução do Oito Interior ainda no decorrer desse mesmo seminário, nas lições posteriores. Lacan mostrar-se-á tanto maravilhado quanto perplexo em relação a certa dimensão de sua descoberta (que, como indicaremos, retroage sobre a etapa pregressa de seu ensino). Vemos, por exemplo, cerca de 50 páginas após tal comentário, o oito interior concebido como “elemento vivo do significante”.

mais radical: o retorno sobre si implicado pela repetição tal como descrita na compulsão freudiana é determinado por sua própria estrutura, e não por uma “estrutura externa”, como poderia ser o caso da repetição tal como ordenada pelo princípio de prazer (Lacan, 1966-1967). Se não se trata, na compulsão à repetição, de um “mais ou menos tensão” é por tratar-se do mais (+) e do menos (-) como signos daquilo que deve se repetir. Logo, as coordenadas estruturais do que entendemos por repetição passariam a ser articuláveis por um certo princípio de identidade significativa (identidade, como sabemos, *impossível*) que, por si só, informaria a lei constituinte do sujeito. É a tal lei constituinte do sujeito que correspondem o “oito interior” e seu duplo bucle.

Figura 1 - O “oito interior”

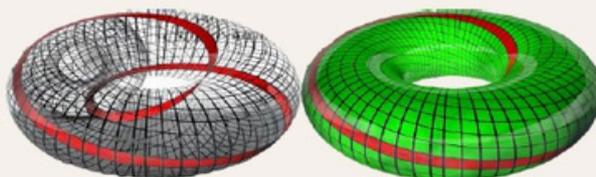


Fonte: LACAN, J. *Logique du fantasme* (1966-1967)

Quando um significante significa a si mesmo

Para sustentarmos a ideia de que Lacan refundaria a repetição a partir da estrutura topológica introduzida em *L'identification*, precisaremos passar por certos esclarecimentos preliminares. Começemos por adensar um pouco mais o contexto de aparição do oito interior. Como dizíamos anteriormente em nossa introdução, o oito interior deve seu primeiro aparecimento no ensino de Lacan ao trabalho com a superfície topológica do toro. Ora, após traçados sucessivos em tal superfície, vê-se a possibilidade de realizar um tipo de traçado que circundaria tanto seu vazio central quanto seu espessor². Eis então a estrutura de nosso interesse:

Figura 2 – O Oito interior no Toro:



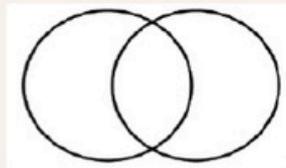
Fonte: L.C, PETRY “*Lacan & Jordan 04: teste com o 8 interior no toro*”. 2017. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=96h5Ik5o3DI>.

²Podemos obter o mesmo traçado de Oito Interior ao realizarmos o percurso pela borda da fita de moebius. Para nossos fins, vale destacar que na experimentação topológica com a fita, realiza-se uma dupla volta com a impressão de se ter realizado apenas uma. No caso da repetição - lida como movimento do significante sobre si mesmo - temos a diferença (duplicação significativa) tomada pelo idêntico. Eis aí manifesto o efeito da dupla volta, como evidenciaremos a seguir.

Ainda um pouco mais de contexto: será como alternativa ao esquema de Euler-Venn (constituído por dois círculos) que veremos surgir o oito interior. Tal substituição carrega consigo uma pergunta obrigatória: ¿quais seriam as propriedades tão especiais que justificariam tal substituição e a ênfase que Lacan reservará, no resto do desenvolvimento de seu ensino, a essa estrutura? Para respondermos a essa questão, podemos, sem muito esforço, começar por evidenciar algumas das propriedades que distinguem o oito interior do esquema de Euler-Venn. Se por um lado no último [Figura 3], temos bem delimitados a ordem do externo e o interno - em descontinuidade -, algo bem diferente ocorre com o nosso “oito”: vemos uma dupla curva que se volta para dentro de si mesma: a linha de seu “círculo exterior” continua na linha de “círculo interior”³, produzindo o borramento dos limites entre externo e interno [Figura 1].

Figura 3 – Diagrama de Euler-Venn.



Fonte: LACAN, J. *L'identification* (1961-1962)

Resta esclarecer em que isso efetivamente nos auxiliaria a retomar o conceito de repetição. Tomemos como exemplo privilegiado a repetição fundante da relação entre demanda e desejo: no que diz respeito ao desejo, é somente pela repetição da demanda (insistência significante) que vemos apresentar-se, em relação ao real, a impossibilidade que toma seu marco no objeto a^4 . Se estamos habilitados a falar de alguma mesmidade relacionada à repetição, esta só pode ser pensada justamente, como apontamos, em relação ao real. Real esse, tomado enquanto “aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar” - conhecida fórmula de Lacan (1961-1962). Vimos anteriormente que, em *Logique du fantasme* (1967-1968), Lacan definirá o ato sobre o fundamento da repetição; a essa altura já estamos em condição de extrair certas consequências lógicas da aproximação dessas duas ideias tão importantes: o que está em jogo, é justamente o movimento da volta do significante sobre si mesmo.

Diz Lacan em *L'Acte Psychanalytique* (1967-1968): “o ato é, portanto, o único lugar onde o significante tem a aparência – em todo caso, a função – de significar a si mesmo.”

Tal ideia, evidentemente, não poderia passar sem alguns questionamentos ou complicações: ¿como estaríamos habilitados a falar de mesmidade ou identidade no campo das diferenças? ¿Ora, o significante não se define justamente pela impossibilidade de significar a si mesmo [$x \neq x$]? É neste ponto que a veremos a estrutura do oito interior tomar o seu valor, revelando a topologia do significante. Se o significante, por si mesmo, não

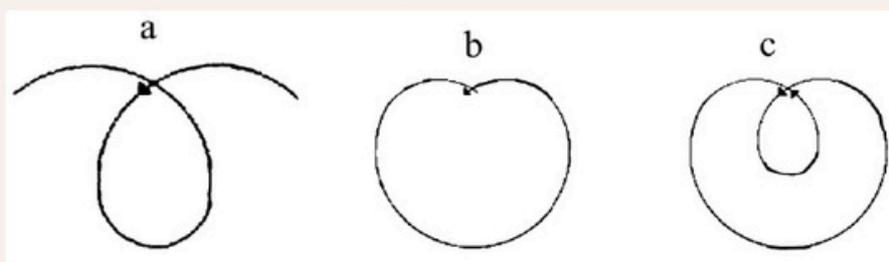
3 Propriamente falando, o que temos é um único círculo que se volta para si mesmo. Por isso as aspas.

4 Objeto que por sua vez é suposto pelo movimento de autorreferência significante.

significa nada, ao tentar repetir-se como idêntico (o mesmo) só poderá repetir a própria diferença. Nas palavras de Lacan (1961-1962): “o significante, enquanto que pode servir a significar a si mesmo, deve colocar-se como diferente de si mesmo. É isto que se trata de simbolizar em primeiro lugar”. É justamente essa relação do significante com a identidade e a diferença que vemos apresentado no oito interior – o movimento de autorreferência significante ordenado pela estrutura da dupla volta habilita a suposição do *mesmo* (autoidentidade significante) pela sobreposição entre interior e exterior [Figura 1]

¿O que é esse oito invertido, esse círculo que se retoma a si mesmo no interior de si mesmo? O que é isso senão um círculo que, no limite, se dobra e se recompõe, que permite simbolizar [...] esse limite, enquanto ele se retoma a si mesmo, se identifica a si mesmo. (Lacan, 1961-1962)

Figura 4 – A Dupla-Volta do Significante.



Fonte: LACAN, J. *L'identification (1961-1962)* [Modificado de *Staferla*]

Na figura acima, evidencia-se o bucle (a) e seu fechamento (c). Vê-se, pelo oito interior, de que forma o significante – tomado como corte – volta sobre si mesmo. É somente no momento dessa “repetição, fechamento ou ‘retorno ao mesmo’ que o Real se presentifica” (Triska e D’Agord, 2013, p.362), ou seja, apenas no momento onde apreendemos o significante, *recortando-se* no quiasma do oito interior, que podemos tomar como o “mesmo” aquilo que se encontra na primeira (a) e depois na segunda (b) volta. O significante só se repassa por ele mesmo porque o real, enquanto distinto do significante, é o mesmo (Lacan 1961-1962, p. 348-349). Vemos mostrada pelo traçado de nosso interesse a relação entre repetição e diferença, sustentada pelo impossível da aplicação do princípio da identidade ao significante. Disso, retenhamos dois pontos importantes para o desenvolvimento que se segue: a-) o significante, ao-tentar repetir-se como idêntico, só pode repetir seu lugar diferencial em A [$x \neq x$] (covariância); b-) neste movimento de volta sobre si mesmo da repetição o significante presentifica algo do real, por sua vez, idêntico a si mesmo [$x = x$]

Veremos em seguida como tal produção do idêntico a si mesmo (logo, vazio de sentido) está na verdade, para além da repetição mesma, ordenando-a em sua insistência.

Do ordenamento da repetição e sua insistência: *Tiquê, Automaton e o Real.*

Ora, da mesma maneira que o furo central do toro não se confunde com as voltas que o constituem, distinguir-se-á do automatismo da rede significante (*automaton*) o real que o ordena (*tiquê*). Avancemos na discussão propondo uma leitura da proposta introduzida por Lacan (1964) em *Quatro Conceitos Fundamentais*, pensada sob a luz da estrutura que expusemos na seção anterior.

Vimos acima que o real (como o mesmo) é posto em jogo justamente no momento do encontro com o impossível da autoidentidade significante [$x=x$]. Temos então, curiosamente, certa conjunção entre duas das definições canônicas que Lacan utiliza para dar conta de seu conceito de Real: o impossível e o mesmo. Ao falarmos de “encontro com o real” (1964) certamente nos referimos ao que Lacan apresenta como pertencendo ao campo da *tiquê*. Defenderemos que a função da *tique*, como contingência absoluta (Chiesa, 2010), é justamente aquilo que nos habilita a sustentar clinicamente que o automatismo de repetição (contingência empírica) constituinte do sujeito possa ser alterado em sua legalidade a partir do *encontro* psicanalítico. Se, com Chiesa (2010), insistimos em evidenciar a função do contingente relacionada à *tique*, é por compreendermos tal função como justamente aquilo que permitiria Lacan sustentar o real (tanto como “impossível” quanto como o “que volta ao mesmo lugar”) como o ponto lógico estrutural que se encontra no fundamento do funcionamento da máquina simbólica e seu automatismo de repetição, tendo, no oitavo interior, sua mostração. Eis aí um dos pontos que justificam logicamente a construção do ato sobre o fundamento da repetição.

Dada a relação moebiana entre teoria e práxis, entendemos que tal hipótese - ou seu abandono - não vão sem consequências clínicas palpáveis. Tomemos, para a argumentação que se segue, o conceito de ato – lido aqui como sinônimo da interpretação/corte interpretativo.

Da repetição ao ato: a produção de um novo sujeito.

Começemos por precisar a posição teórica à qual nos contraporemos na construção de nosso argumento, tomando como seus arautos no campo lacaniano o filósofo esloveno Slavoj Žižek (2000) e o discípulo direto de Lacan, Jacques Nassif (*apud* Lacan 1967-1968). Ao contrário dos autores mencionados, sustentaremos que o ato propriamente dito não pode deixar idêntica a estrutura do sujeito pois, dessa forma, qualquer inscrição poderia receber o rótulo de ato indiscriminadamente – levando inevitavelmente à banalização deste conceito. Tal problema, ainda nos anos 1980, não passou despercebido por figuras como Louis Althusser (1999). Segundo ele, a banalização do conceito de ato analítico por parte dos discípulos de Lacan ocultava a verdadeira querela política e jurídica por trás da dissolução da École Freudienne de Paris (EFP). É notória a forma como tal disputa pelo conceito lacaniano de ato parece ter sido repetida/retomada no debate da filosofia

contemporânea, principalmente no que diz respeito à crítica de Zizek a Alain Badiou (Zizek, 2000). Basta, para tornarmos explícito esse ponto de forma simples, analisarmos, por exemplo, a divergência de interpretação entre ambos no que toca à questão do fim do socialismo no leste europeu: na concepção de Badiou, não teríamos de fato um *événement*⁵, pela ausência de uma *transformação estrutural* propriamente dita; ao passo de que, Zizek - como bem expõe Fischer (2021) em seu artigo “*Evento ou ato?*” - argumentará que “o movimento popular que disse não ao regime comunista, em nome de uma solidariedade autêntica, produziu um verdadeiro ato” (p.332). O que está em jogo então na leitura de Zizek é o argumento de que o *ato* não exigiria necessariamente uma mudança estrutural para ser pensado enquanto tal. Podemos argumentar que tal leitura encontra seu fundamento no conhecido resumo que Jacques Nassif (*apud* Lacan 1967-1968) nos entrega do *Seminário XIV* de Lacan, onde, embutida no próprio ato, estaria a possibilidade de que não ocorresse nenhuma verdadeira mudança estrutural. Ou ainda, nas palavras de Fischer (2021) “ocorre que o ato implica riscos, inclusive o de que nada realmente novo seja instaurado depois dele (foi justamente isso que aconteceu no Leste Europeu)” (p.332). Tal chave de leitura poderá ser questionada nos próprios termos de Lacan, por exemplo, quando o vemos sustentar que o sujeito é “inteiramente transformado pelo ato” (Lacan 1966-1967). Sob essa perspectiva, nos distanciamos do argumento comumente sustentado – mesmo por Fischer (2021) – de que Zizek seria aquele “mais alinhado à proposta de Lacan”. Se o ato só pode ser tomado como tal no *après-coup*, não veríamos motivo de recusar a proposta de Badiou como genuinamente condizente com a lógica das elaborações de Lacan em torno do ato.

Embora a discussão que apresentamos se trate de uma aplicação da psicanálise à leitura da cultura, sabemos bem, desde Lacan, que toda disputa em torno de um conceito há de ter seu correlato prático. Nesse ponto, sustentaremos uma definição que comporte a especificidade do ato como manobra clínica frente ao tratamento das neuroses. Seguindo o que expõe Déroche (2007) no artigo “*Sublimar n’est pas refouler*”, argumentamos pela necessidade da “ruptura que faz desaparecer o sujeito e conduz a uma verdadeira báscula identitária”. É aqui que o ato no sentido analítico do termo difere do ato legal, jurídico, administrativo. Desta forma, entendemos que a diferença gerada pela repetição significativa (encontro com o real como o mesmo) é condição que habilita a produção de um novo sujeito pela via da interpretação/ato. É o que somente o traçado do oito interior poderia nos presentificar, por suas propriedades estruturais: ao bordejar a falta pela via de seu “círculo interior”, faz emergir o objeto *a* e concede à interpretação uma função desalojadora” (Triska e D’Agord, 2013, p.364). Tal entendimento nos habilita a argumentar que: a-) o fundamento da máquina simbólica lacaniana tem o oito interior como seu mecanismo fundamental; b-) a única necessidade ordenante da repetição é a *tique* (entendida como encontro com a contingência absoluta) - a possibilidade de tal encontro nos permite sustentar

⁵Comumente traduzido como “evento” ou “acontecimento”. Tal conceito, mesmo tomando seu lugar em um sistema distinto (o de Badiou) revela, em diversos pontos, sua origem lacaniana.

o ato analítico como manobra clínica capaz de possibilitar o advento de um novo sujeito operando sobre a cadeia significante neurótica.

Conclusão

Ao utilizarmos o oíto interior como eixo central de nossa argumentação, expusemos de que forma uma abordagem topológica do conceito de repetição nos permite tanto uma articulação consistente entre os elementos da conceitografia de Lacan quanto uma nova posição frente às querelas contemporâneas do campo lacaniano. Por esta via, pudemos articular a repetição às duas das célebres definições que Lacan dá a seu conceito de real: o “mesmo e o impossível. O duplo movimento de que habilita a suposição do mesmo tem sua condição justamente no impossível: a autoidentidade significante - eis aí também o que nos permite propor a continuidade entre a teoria da repetição apresentada em *L'identification* (1961-1962) e aquela apresentada em *Quatro Conceitos Fundamentais* (1964) com a releitura dos termos aristotélicos de tiquê e *automaton*. Se no decorrer do nosso percurso nos servimos da disputa em torno do ato analítico como exemplo paradigmático, foi justamente para evidenciar a insuficiência de abordagens que desconsideram o fundamento topológico subjacente às definições de Lacan no trabalho com o conceito. Dessa forma, apresentando a “dupla volta significante” como a estrutura à qual respondem tanto a repetição quanto o ato analítico, pudemos ver a como teorização em torno do “retorno do significante sobre si mesmo” servirá de pedra angular para a série de conjecturas que se desenvolverão nos anos que seguem ao seminário de 1961-1962. Teremos então dado então contribuição para o pensar tanto da “máquina simbólica lacaniana” quanto da especificidade da manobra clínica em relação ao sofrimento neurótico.

Referências Bibliográficas:

- Althusser, L (1999). *Writings on Psychoanalysis*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Chiesa, Lorenzo (2010). «Hyperstructuralism's Necessity of Contingency». En *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, Capitalism and Psychoanalysis* (8), 159-177.
- Fischer, M. P. (2021). Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou. *Trans/Form/Ação*, Máriaia, v. 44, ed. 3, p. 317-336
- Lacan, J. [1961-1962] *Séminaire 9. L'identification*. <http://staferla.free.fr/S9/S9.html>.
- Lacan, J. [1964] (2008). *Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. [1966-1967] *Séminaire 14. Logique du Fantasme*. <http://staferla.free.fr/S14/S14.html>.
- Lacan, J. [1967-1968] *Séminaire 15. L'acte*. <http://staferla.free.fr/S15/S15.html>.
- Déroche, S. (2007). Sublimar n'est pas refouler. *Cliniques méditerranéennes*, Paris, n. 76, p. 297-311.
- Triska, V. e D'Agord, M. (2013) O Corte Interpretativo em Psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília*, v. 29, ed. 4, p. 361-367, Out-Dez 2013.
- Zizek, S (2000). *Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Nova Iorque/ Londres: Verso.
-

La repetición del acto sexual

Pablo Diego Muñoz*

Resumen

Se tratará en este artículo de estudiar con detalle la función que adquiere la repetición en el *acto sexual*, expresión esta a considerar en su vertiente lógica, más allá de lo que el sentido común nos aporta en primer lugar: el encuentro sexual entre los cuerpos y con lo que, sin dudas, se articula. Para ello recorreremos algunas clases de *El Seminario 14: La lógica del fantasma* de Jacques Lacan, dado que es en este momento de su enseñanza donde produce esta formulación teórica.

Palabras clave: repetición, lógica, fantasma, acto sexual

Abstract

This article will try to study in detail the function that repetition acquires in the sexual act, an expression that must be considered in its logical aspect, beyond what common sense gives us in the first place: the sexual encounter between the bodies. To do this, we will go through some classes from Jacques *Lacan's Seminar 14: The Logic of the fantasme*, given that it is at this moment in his teaching where he produces this theoretical formulation.

Keywords: repetition, logic, phantom, sexual act

El título comporta una ambigüedad que no deja de tener su fundamento. Se tratará en este artículo de estudiar con detalle la función que adquiere la repetición en el "acto sexual", expresión esta a considerar en su vertiente lógica, lo cual permitirá explicar esa otra resonancia que el título hace escuchar: el hecho de que el encuentro sexual entre los cuerpos busque ser repetido: la repetición *del* acto sexual. Para ello recorreremos algunas clases de *El Seminario 14: La lógica del fantasma* de Jacques Lacan, dado que es en este momento de su enseñanza donde produce esta formulación teórica.

En su primera clase comienza proponiendo un programa de trabajo, una promesa. "Di el título *Lógica del fantasma* a lo que planeo presentarles este año a partir de lo que se impone en el punto donde nos encontramos dentro de cierto camino" (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 9). La lógica del fantasma se impone por el recorrido de su enseñanza, que lo llevó hasta aquí: el planteo de algo nuevo, una nueva lógica. Sí, Lacan "crea una nueva lógica" que le corresponde al psicoanálisis, lógica que tendrá que distinguir de la lógica del fantasma. En este punto es preciso marcar que este recorrido lo llevará a producir su célebre axioma *no hay relación/proporción sexual* que no aparece en este seminario sino en una primera versión bajo la forma *no hay*

*Doctor en Psicología | Universidad de Buenos Aires | pablodiegomunoz@gmail.com

acto sexual. No en el sentido de relación entre sexos, sino en sentido lógico matemático de *proporción*, refiriendo a la proporcionalidad, es decir la ausencia de correspondencia entre las partes en juego. No apunta, pues, a las dificultades de los seres para relacionarse sexualmente -que no niega- sino a la proporcionalidad lógica. Tema de una trascendencia teórica máxima, un pilar de este seminario y uno de los centros de interés hacia los cuales se dirige toda la enseñanza de Lacan que, no obstante, llamativamente no ha sido abordado por muchos trabajos con la lógica necesaria para sostener razonablemente esa frase, sino que, consecuentemente, suele ser afectada de una reiteración tan mecánica como irreflexiva, convertida en un estribillo dormitivo que termina por entenderse desde el sentido común y, por ello, chocarse con él. Intentaremos aquí un aporte que nos saque de ese atolladero.

Repetición y satisfacción

Este camino implica -hoy lo recordaré con fuerza- esa suerte de retorno tan especial que el año pasado hemos ya visto inscripto en la estructura, y que es literalmente fundamental en todo lo que el pensamiento freudiano descubre. Este retorno se llama *repetición*. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 9)

Su trabajo previo sobre la repetición lo fuerza a presentar la lógica del fantasma. Hay una marcación fuerte en el sentido de que *lógica del fantasma* entraña repetición. Pero si esta suerte de retorno que se llama la repetición está *inscripta en la estructura*, en consecuencia, Lacan está planteando que entre lógica y estructura hay una relación. Y ya que la estructura es la del significante (no hay otra), entonces articulará la lógica a la teoría del significante. Aclara entonces que "Repetir no es rencontrar lo mismo. Y, al contrario de lo que se cree, no es necesariamente repetir por siempre" (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 9): no es volver a lo mismo, hay repetición de la diferencia. Esta idea tiene su origen en Freud con la experiencia de satisfacción perdida: no habrá identidad de satisfacción ahí en ese "reencuentro".

Allí como aquí la repetición se entrama con un concepto nuevo en psicoanálisis, el objeto *a*. Por su valor lógico y su existencia lógica, el objeto *a* es algo que aparece discordante con lo imaginario. Ya en el esquema óptico del *Seminario 10* (1962-1963) el *a* es lo que no pasa del otro lado del espejo. Lo imaginario, es decir la fantasía, se engancha en torno del fantasma pero debe ser distinguido de él en la medida en que este remite a la estructura y la fantasía no. Que el objeto no sea imaginario, que no se emparente con el registro de lo imaginario -porque es un objeto lógico- no impide que lo imaginario se enganche ahí. Delinea una noción de imaginario que no es puro imaginario, aislado de otro registro, sino articulada con lo real. Sabíamos que se articulaba con lo simbólico, ahora enfatiza su articulación con lo real. Por eso afirma: "Por supuesto, es conveniente que quienes este año me escuchan hayan tenido ocasión, el año pasado, de captar algo de ello y

de hacerse una idea al respecto" (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 11). Es decir, diferenciar lo imaginario y lo real dado el valor lógico del objeto, necesario para distinguir fantasía y fantasma.

Pero para todos, desde luego, y mucho más para quienes constituye el centro de la experiencia -los psicoanalistas-, este objeto *a* no es en absoluto algo que aún revista la suficiente familiaridad, por así decirlo, como para que les sea presentificado sin suscitar temor e incluso angustia. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 11)

El objeto *a* es el centro de nuestra experiencia, pero no es familiar. No es lo suficientemente familiar para ver sin temor que se presente. Un "centro no familiar" es otra paradoja que plantea aquí y que evoca el concepto freudiano de *Unheimlich*, lo siniestro. Además, dice *sin temor*. No es el temor en el sentido del afecto del miedo, remite al *Seminario 10* (1962-1963) y la presentación del *a* como objeto de angustia. Dice *presentificado*, no dice que el *a* se representa o se imaginariza. No pertenece a ese dominio pues no se representa por significantes. Hasta *El Seminario 4* (1956-1957) teníamos objetos simbólicos (fétiche, fobia, etc.), pero el objeto *a* no se imaginariza ni representa sino se presenta. Tanto en español (RAE) como en francés (Grand Robert) *presentificación* indica que se presenta algo del pasado. Podemos pensar que se articula con la repetición pero no de lo mismo, sino que hay un presentarse que no entraña reedición de lo mismo sino repetición de diferencia.

Hay algo perdido debido al hecho de la repetición.

Esto no sólo está perfectamente articulado en Freud, sino que él lo articuló mucho antes de haber sido llevado a enunciar el *Más allá del principio del placer*. Ya en los *Tres ensayos de teoría sexual* vemos surgir como imposible el principio del rencuentro. El mero abordaje de la experiencia clínica ya le había sugerido a Freud el descubrimiento de que el metabolismo de las pulsiones implica como tal la función del objeto perdido. Es lo que da el sentido mismo de lo que surge bajo la rúbrica de la *Urverdrängung*. Por eso hay que reconocer que, lejos de que haya aquí salto y ruptura en el pensamiento de Freud, hay más bien continuidad. Una significación primero vislumbrada preparó una noción que al fin encuentra su estatus lógico último bajo la forma de una ley constituyente -aunque no sea reflexiva- del sujeto mismo: la repetición. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 152)

Hay algo perdido por el hecho de la repetición, subrayo. Es el hecho de la repetición lo que produce la pérdida, no había antes nada perdido. Es el modelo de la primera experiencia de satisfacción freudiana, que cuando se la busca de nuevo se produce como pérdida. Esa situación originaria estará para siempre perdida, por esto la repetición siempre implica pérdida. En este momento vuelve a considerar lo que representó *Más allá del principio del placer* (1920) en la obra de Freud, y no lo ve como una ruptura; antes bien, en *Tres*

ensayos...(1905) con el “hallazgo del objeto” ya estaba en Freud la preparación para reconocer que la repetición es una ley constituyente -no reflexiva-, del sujeto mismo. Que el metabolismo de las pulsiones implica la función del objeto perdido está relacionado con la repetición. Ese es el sentido de la represión primaria. Aquellas primeras elaboraciones, retroactivamente, muestran lo que será luego la repetición como noción cuyo estatuto lógico es el de ley constituyente del sujeto.

Lacan no está leyendo *Más allá del principio de placer* (1920) como nuevo dualismo sino que encuentra en el último Freud al primero (lo lee en bucle). Así, la compulsión de repetición no es un cambio de paradigma - como se ha dicho- sino que le da un estatuto lógico a algo que ya entrevió cuando hablaba de la identidad de percepción en la *Interpretación de los sueños* (1901). Ya es hora de dejar caer el Freud cronológico.

Por otra parte, "satisfacción" es un término que la teoría psicoanalítica no ha hecho otra cosa que oscurecerlo. Para echar alguna luz Lacan estudia la composición del término alemán *Befriedigung* que tiene como raíz *Friede* que significa *paz*. Y está compuesto por el prefijo *Be* -que significa llevar a cabo una acción verbal en alguien o sobre algo-, la raíz *Friede* -*paz*- y la desinencia *ung* -que es un abstracto de acción-. Lo que esto permite resaltar es que el término *satisfacción* para traducir el freudiano adolece de cierta imprecisión, proveniente de su vínculo con el término *Freude*, que significa *alegría* y tiene una sinonimia parcial con júbilo, regocijo, placer, gozo, satisfacción; pero implica siempre un *estado* del alma. Entonces, ambas raíces pertenecen a campos semánticos diferentes, pero la mayor diferencia es que *Befriedigung* entraña la realización de una *acción* (no designa un estado), un movimiento impuesto por el verbo transitivo, que significa que un sustrato *entra en paz* por esa operación, lo cual indica que antes no lo estaba.¹

La repetición que Freud conjuga con la satisfacción es la forma más radical de la repetición, que él engendra ante nosotros como *Wiederholungszwang*.

A diferencia del principio de placer, se considera que esta función no engloba únicamente cierto funcionamiento vital bien localizable, sino que sostiene la vida misma. De la vida ahora podemos admitir todo, incluso el hecho, convertido en verdad palpable, de que no hay materia que ella mueva que, a fin de cuentas, no esté muerta -es decir, que por su naturaleza no sea inanimada. Sin embargo, la vida no llevará al dominio de lo inanimado la materia que ella reúne, dice Freud, más que *a su manera* -o sea, volviendo a pasar siempre por los mismos caminos que ella ha edificado, ¿y cómo, sino para su satisfacción? Su esencia consiste, con seguridad, en volver a recorrerlos hasta la muerte. (Lacan, 2023 [1966-67], p. 169)

La compulsión a la repetición es la conjugación de repetición y satisfacción, y engloba no solo aquello que está tomado por el principio del placer, sino que dicha conjugación le da un matiz diferente, como algo que

¹Sobre el complejísimo problema de la satisfacción recomiendo el excelente artículo de Glasman, S. (1985). La satisfacción. En *Conjetural*, 7. Así como para abordar su relación con la noción de goce, sugiero Muñoz, P. (2022). *El goce y sus laberintos*. Bs. As.: Manantial.

retorna a lo inanimado, en algo que podríamos ubicar como el fin de la pulsión de muerte. Lacan no habla aquí de pulsión de vida ni de pulsión de muerte pero hay dos dimensiones de la repetición, vinculadas a la satisfacción, donde una retrasa los caminos de la otra. Entonces, ese *volver a recorrer los mismos caminos*, que está en el concepto de repetición, supone una superposición de esas dos dimensiones de la repetición, aquello ligado al principio del placer y lo que lo transgrede. Lacan señala algo importante, no hay una pulsión de vida que hace cosas agradables y una pulsión de muerte que apunta a lo contrario sino que el camino es el mismo. No hay dos sustancias o energías, en el sentido que la pulsión de vida no es una entidad separada de la pulsión de muerte. Pulsión de muerte podemos entenderla como el fracaso de la pulsión de vida, es su caída, la ruptura de un principio organizador del aparato psíquico, no hay principio de placer *versus* más allá del principio del placer.

Seamos muy modestos: entre este destello teórico y su verificación hay un mundo. Freud no es biólogo. Dar en su pensamiento el lugar dominante a las potencias de la vida no basta para hacer de su obra algo que se parezca a la construcción de una ciencia que se llamaría biología. Y los analistas -es un hecho- no han aportado nada que tenga aires de biología. Es llamativo, e incluso -desde la perspectiva de algunos- decepcionante. (Lacan, 2023 [1966-67], p. 169)

Aquí se aprecia el principio de lectura adoptado por Lacan, su enfoque: leer el retorno a lo inanimado como una metáfora que habla de la trascendencia de la vida más allá de la muerte consecuencia de lo simbólico para el hablante. Es vil, pues, acusar a Freud de biologicista, a lo que sólo se puede llegar desconociendo su doctrina. La objeción de Lacan a esa posición se prueba en diferentes textos a lo largo de su enseñanza, recuerdo al menos algunos de los argumentos con los que prueba lo contrario: su concepción de pulsión (entendida como un saber que no comporta conocimiento) opuesta a la de instinto (como un modo de conocimiento natural de lo vivo que no puede ser un saber) -el cap. XIII de *El Seminario II* (1964) en este punto es indispensable- ; la ausencia de toda nota fisiológica en la consideración del inconsciente; y la constatación de la nula contribución del psicoanálisis a la fisiología (incluso en lo atinente a los órganos sexuales). Aún así, algunos se centran en las referencias explícitas de Freud, el hecho de que los ejemplos con los que ilustra pulsión de vida y de muerte son metáforas orgánicas tomadas de la medicina. A pesar de ellas, dice Lacan, Freud no es un biólogo. Esto es importante tenerlo en cuenta, sobre todo para aquellos que desde el psicoanálisis se han vuelto detractores de Freud al empujarlo a un biologismo inaceptable, incluso contra la opinión de Lacan. Si Freud se asienta en el modelo de la biología, tendría que haber hecho alguna contribución, al menos en el terreno sexual, y no la hay.

¿Por qué, entonces, nos aferramos con tanta firmeza a designar como *sexual* la satisfacción con que tenemos que vérnoslas en la repetición, habida cuenta de toda la torpeza y toda la imprudencia que este término puede implicar en el punto de la investigación biológica al que hemos llegado? Pues bien, designarla como sexual es el anclaje -que osaré llamar fideísta- de Freud para evitar *el río de lodo* del pensamiento que él designa como el recurso del ocultismo. No se puede, según él, evitar caer en éste sin aferrarse al carácter sexual de la satisfacción. Tal es la razón que esgrimió ante un Jung pasmado. (Lacan, 2023 [1966-67], p. 169)

Que la satisfacción que entraña la repetición sea del orden sexual es la estrategia freudiana para no recaer en el ocultismo -que estudia diversos conocimientos y prácticas misteriosas como la magia, la alquimia, la adivinación, etc., que desde la Antigüedad pretenden estudiar los secretos del universo-, que por eso Lacan califica de fideísta (el fideísmo es la doctrina religiosa que dice que a Dios no se puede llegar por la razón, sino solamente a través de la fe) que, en sentido amplio, se puede entender como un subrayado de la creencia por sobre el razonamiento.

Repetición y acto sexual

Lacan establece una articulación muy estrecha entre acto y repetición, donde esta parece constituir el soporte mismo de aquel, más que una operación en sí misma; en efecto, afirma: "¿Cómo definir lo que es un acto? Es imposible hacerlo de otro modo que sobre la base del doble bucle, es decir, de la repetición [...] El acto es por sí mismo el equivalente de la repetición" (Lacan, 2023 [1966-1967], 159). Al respecto, agrega luego:

El acto: la vez pasada comencé a definirlo en los siguientes términos.

El acto es *significante*.

El acto es un *significante* que se repite, pase lo que pase, en un solo gesto por razones topológicas que hacen posible la existencia del doble bucle creado por un único corte. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 172)

Así, sintetiza las precisiones que sobre la noción de acto dio en la clase anterior. Y prosigue: "Es instauración del sujeto como tal, es decir que, de un acto verdadero, el sujeto sale diferente. Debido al corte, su estructura se modifica" (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 172). El acto es instauración del sujeto pues introduce una relación entre dos significantes mediante la función de repetición (no cualquier asociación o relación entre significantes instaura sujeto) y hace un agregado relevante, la calificación de *acto verdadero*. Hay una ajenidad para el sujeto respecto del acto que marca su apropiación impropia y que Lacan la articula con el concepto de *Verleugnung*. ¿Por qué es necesario que esto sea así? Porque si el sujeto se apropiase del *significante* del acto, de ese equivalente, se eliminaría la división subjetiva y se unificaría en él. Un acto verdadero -precisa ahora-

es inseparable de la modificación de la posición subjetiva, modificación que impide al sujeto reconocerse en él. Por eso el sujeto *sale diferente*, dado ese corte que *modifica su estructura*.

Esto acarrea una consecuencia enorme respecto del concepto de repetición que, en tanto no es repetición de lo mismo sino que por la existencia del doble bucle creado por un único corte permite que lo repetido difiera, se instituye como el sostén de cada uno de los movimientos que instauran una transformación sin retorno. Esto es lo que implica afirmar que de un acto verdadero el sujeto sale diferente debido al corte.

El correlato de desconocimiento del acto, o, con más exactitud, el límite impuesto a su reconocimiento en el sujeto, o también, si ustedes quieren, su *Repräsentanz* en la *Vorstellung*, es la *Verleugnung*, es decir que el sujeto, aun cuando sea capaz, si puedo decirlo así, de haber cometido cierto acto, nunca lo reconoce en su verdadero alcance inaugural. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 172)

A propósito de la función de la participación de la *Verleugnung* en el acto, Lacan agrega ahora una precisión. El sujeto *comete* -cuya remisión a lo penal no conviene dejar escapar pues el problema de la *responsabilidad subjetiva* suele empantanarse acá² cierto acto pero queda afectado por el desconocimiento del mismo; el acto tiene el límite al reconocimiento como su correlato. El *verdadero alcance inaugural* del acto -en tanto instauración del sujeto en la medida en que del acto sale otro sujeto- es no reconocido por el sujeto mismo que lo ejecuta y al que modifica.

Aquí conviene que recordemos esto que el lenguaje nos brinda, a saber, el hecho de que hablamos de *acto sexual*. Este término es esencial para toda comprensión del papel que Freud da a la sexualidad en el inconsciente. Al menos podría sugerirnos -lo cual es evidente, por otra parte- que el acto sexual no es la pura y simple copulación. El acto sexual tiene todas las características del acto que acabo de recordar. Tal como lo manejamos, tal como se nos presenta con sus sedimentos sintomáticos y todo lo que lo hace trabarse [*coller*] y tropezar, el acto sexual se presenta como un significante, y un significante que repite algo, porque es lo primero que en psicoanálisis introdujimos allí. ¿Qué repite? ¡La escena edípica, por supuesto! Es curioso que sea necesario recordar estas cosas que constituyen el alma misma de lo que propuse percibir en la experiencia analítica. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 172)

Esta concepción de acto derrama sus consecuencias sobre una de sus especies: el *acto sexual*, respecto del cual valen todas las caracterizaciones hechas, expresión que Lacan reconoce es de uso en el lenguaje común pero que está interesado en interrogar en función del concepto de acto en psicoanálisis. Esta articulación tiene como punto de partida el cuestionamiento que viene haciendo a las teorizaciones psicoanalíticas sobre la genitalidad -por lo menos desde *El Seminario 4* (1956-1957) en adelante-, que desconocen o van a contrapelo del papel que Freud asigna a la sexualidad en el inconsciente. Para liberarnos de este mito plantea el problema

2Cf. Muñoz, P. (2020). Libertad y responsabilidad en la práctica del psicoanálisis. Buenos Aires: Letra Viva.

en otros términos, en función del acto: abordar la relación sexual como acto. El acto sexual no es, pues, la motricidad involucrada en la copulación, es un significante que se repite, y lo que repite es la escena edípica. Que el acto sexual se sintomatice, se trabe, tropiece, es precisamente lo que justifica que no sea sino un acto significativo.

Para pensar esta idea del acto sexual como repetición de un acto sexual necesariamente anterior, que reenvía al Edipo de ambos *partenaires*, podemos recurrir a los términos freudianos más clásicos. Si tanto niña como niño son en el comienzo varoncitos, y si la relación sexual es incestuosa, todo acto sexual sólo puede ser pensado como repetición del acto inaugural que los creó como sujetos. Ambos *partenaires*, como consecuencia, irán luego a la cama como productos que son de una cópula anterior, en tren de repetir esa cópula como intento de encontrarse con la madre como unidad. De este modo, lógico y estructural, Lacan retoma el Edipo infantil. Nadie busca, pues, al otro sexo como tal, sino que la búsqueda es la de la relación con la madre. En ese camino, uno y otro sexo pueden encontrarse, fallidamente, en una misma cama.

Que pueda ser la instauración de algo que no tiene retorno para el sujeto, es lo que literalmente nos hacen palpar ciertos actos sexuales privilegiados, a saber, los que llaman incestos. Tengo suficiente experiencia analítica para decirles que un chico que se ha acostado con su madre no es para nada, en el análisis, un sujeto como los otros. E incluso si él mismo no sabe nada al respecto, no cambia nada el hecho de que eso es analíticamente tan palpable como la mesa que está aquí. Su *Verleugnung* personal, la desmentida que él puede aportar a lo que es un valor de franqueamiento decisivo, no cambia nada.

Por supuesto, todo esto merecería ser fundamentado. [...] Sea como fuere, esto nos lleva a intentar introducir en esto un poco de rigor lógico. (Lacan, 2023 [1966-1967], pp. 172-173)

Si del acto el sujeto sale diferente y *no tiene retorno* -esto no lo había dicho antes: el acto es irreversible-, del acto sexual también el sujeto sale diferente, como lo testimonian los actos incestuosos (conscientes o no). El acto es un franqueamiento decisivo y no tiene vuelta atrás. La cuestión del acto sexual tiene cantidad de referencias y connotaciones que atraviesan la enseñanza de Lacan, aquí adopta esta perspectiva muy acotada cuyo telón de fondo -como ya se dijo- es la fórmula: *no hay acto sexual*.

El acto se basa en la repetición. A primera vista, ¿qué podría ser más acogedor para lo tocante al acto sexual? Recordemos las enseñanzas de nuestra santa madre Iglesia. En principio, nadie se junta con otro y se echa un polvo [*on ne tire pas son coup*] sino para traer al mundo una pequeña alma nueva. Debe de haber personas que al hacerlo piensan en ello. Es una suposición. No es algo establecido. Podría ocurrir que donde este pensamiento se produzca, por más coherencia que tenga con el dogma

católico, no sea más que un síntoma. Esto está destinado a sugerirnos que tal vez sea pertinente tratar de circunscribir mejor la función de reproducción que está ahí, detrás del acto sexual, y ver por dónde éste la admite. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 173)

Subrayo: *el acto se basa en la repetición*. Es decir, la repetición es el soporte del acto. A primera vista, ello se aplica muy convenientemente al acto sexual. Si este es repetición de la escena edípica en la que se produce como resto un ser vivo -como la iglesia esperaría que siempre suceda- que se lo piense podría ser un síntoma. El acto sexual es más que la función de reproducción, que está detrás del acto y que este puede (o no) admitir. No se recubren, este es el punto. A propósito de este tema tan complejo y tan banalizado es donde se requiere rigor lógico.

Cuando tratamos el tema de la repetición, tenemos que vérnoslas con significantes que son precondiciones de otro pensamiento. Al paso que va esta biología que tan bien abandonamos a su propia fuerza, es curioso ver que el significante asoma allí la punta de su nariz, de raíz: en el nivel de los cromosomas, está plagado de significantes, portadores de caracteres. Nos dicen que los genes, trátense del ADN o del ARN, están formados como pequeños mensajes bien seriados que, después de ser mezclados de cierta manera en la gran urna, llegan a hacer surgir quién sabe qué, el nuevo tipo de chiflado que todos en la familia esperan para hacer una ronda de aclamaciones. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 173)

La analogía que encuentra aquí Lacan -de dudoso valor científico- entre el significante y el cromosoma (el ADN o ARN como cadena significante) no intenta bajo ningún punto de vista hallar una apoyatura biológica para lo que está planteando respecto del acto sexual, no es más que una humorada. Quizás sería más sencillo hallar ese fundamento pero... nos toca el rigor de la lógica.

Media y extrema razón

¿Es éste el nivel en donde surge el problema?

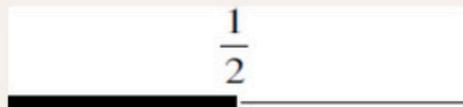
Querría introducir aquí algo que no inventé hoy.

En un volumen denominado *Escritos*, hay un artículo llamado "La significación del falo", y en la página 660, en la decimoquinta línea, escribo: "el falo como significante da la razón del deseo (en la acepción en que el término es empleado como 'media y extrema razón' de la división armónica)".

Sólo arrojé allí el guijarro blanco destinado a decirles que el significante del falo es eso, está situado, para que yo pueda introducirlo hoy con el fin de poner un orden, una medida, dentro de la cuestión del acto sexual en su relación con la función de la repetición. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 173)

El rigor lógico vendrá de la mano de la remisión a su trabajo de 1958 sobre el falo que recurre al concepto de “media y extrema razón” de la división armónica, es decir, como proporción: lo que tiene común medida y permite una proporción justa en la operación de división. Aplicada allí al falo, y por extensión aquí al acto sexual, lo califica como el denominador común entre los sexos, que lógicamente permite la relación, su división armónica, creando la ilusión de armonía y orden allí donde entre los sexos reina el malentendido y desorden producto del significante.

Veamos primero algunos conceptos matemáticos implicados aquí. Una *razón* vincula dos elementos, por ejemplo las letras a y b , que pueden indicar medidas de segmentos o números. Dados dos elementos a y b , se denomina razón entre a y b a la escritura de la división entre esos dos elementos: a/b . Se lee “ a sobre b ” y representa la razón de ambos elementos. Veámoslo con una representación geométrica para pensarlo en términos numéricos; el siguiente segmento dividido en dos partes iguales:



La zona gruesa, es la mitad del total y queda representada por la fracción $\frac{1}{2}$ porque es una parte en un total de dos partes. Obtuvimos así la razón entre 1 y 2, que en este caso da por resultado un número racional, $\frac{1}{2}$.

Teniendo claro qué es una razón, veamos qué es una *proporción*. Aquí se necesitan cuatro elementos y una igualdad. Dados los elementos a , b , c y d , se dice que forman una *proporción*, si la razón (la división) de los dos primeros es igual a la razón de los dos últimos:

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$$

Esta proporción se puede leer así: a es a b , como c es a d . Las proporciones tienen la siguiente propiedad: no solamente hay una igualdad entre estas dos razones sino que además hay una igualdad con otra razón que se obtiene ubicando en el antecedente (arriba de la barra) la suma de los antecedentes y en el consecuente (abajo) la suma de los consecuentes. O sea:

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d} = \frac{a+c}{b+d}$$

La media y extrema razón -también llamada número de oro, número áureo, divina proporción- es un número algebraico irracional (su representación decimal no tiene período) escrito con la letra griega ϕ en honor al

escultor griego Fidias. La media y extrema razón da una razón común, un denominador común que permite una proporción justa en la operación de división. Una de sus propiedades aritméticas más curiosas es que su cuadrado ($\varphi^2=2,61803398874988\dots$) y su inverso ($1/\varphi=0,61803398874988\dots$) tienen las mismas infinitas cifras decimales. La ecuación se expresa de la siguiente manera:

$$\varphi = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} \approx 1,6180339887498948\dots$$

Otra propiedad llamativa es que, al ser una progresión geométrica, su razón supone que uno cualquiera de sus términos es igual a la suma de los dos precedentes. Cuando una serie geométrica es elevada a la potencia φ , cada término es exactamente igual a la suma de los dos anteriores (algo similar ocurre en la serie de Fibonacci; ambos números trabajados por Lacan en este seminario). Fue descubierto en la antigüedad por los pitagóricos, no como una expresión aritmética sino como relación o proporción entre dos segmentos de una recta, es decir, una construcción geométrica. Esta proporción comenzó a aplicarse a la obtención de ciertos sonidos y diseños (arquitectura y música sobre todo) y luego en la naturaleza: en las nervaduras de las hojas de algunos árboles, en el grosor de las ramas, en el caparazón de un caracol, en los flósculos de los girasoles, etc. Asimismo, se adjudica un carácter estético a los objetos cuyas medidas guardan la proporción áurea. A lo largo de la historia se ha atribuido su inclusión en el diseño de diversas obras arquitectónicas y otras artes, aunque algunos de estos casos han sido cuestionados por los estudiosos de las matemáticas. En las estatuas antiguas de hombres perfectamente proporcionados, el ombligo divide su altura total según la sección áurea. La medida entre el pulgar del pie y el ombligo, guarda una relación con la que va del ombligo a la cabeza tal que es igual a la totalidad de la altura del cuerpo de los pies a la cabeza. Vitruvio la definió así: para que un espacio dividido en partes desiguales resulte estético y agradable debe haber entre la parte más pequeña y la mayor la misma relación que entre esta parte mayor y el todo. El dibujo que Leonardo da Vinci hizo para ilustrar el libro *La Divina Proporción* (1509), del matemático Luca Pacioli, propone un hombre perfecto (*homo quadratus*) en el que las relaciones entre las distintas partes del cuerpo se fundamentan en el número de oro.

Cabe señalar que en el escrito de 1958 Lacan asigna al falo la función de crear la ilusión de armonía entre los sexos y, además, la ilusión de que la unión sexual es sin resto. Pocos años después, en las primeras sesiones de *El Seminario 10* (1962-1963), enfatizará la existencia, ineludible, del resto, que desempeñará un papel fundamental. En efecto, en el nivel del falo -lo que clínicamente verificamos- las cosas son razonables: tienen una común medida que hace factible la posibilidad de una razón. Pero en el nivel del objeto *a* las cosas son

menos razonables, en efecto, en ese mismo seminario Lacan lo vincula con el número *irracional*, el inconmensurable que, como tal, carece de común medida, de proporción.

Pues bien, salta a la vista, no que desconocemos el Edipo, ya que lo conocemos desde el principio, sino que no sabemos reconocer lo que el Edipo significa.

Concretamente, que el producto de la repetición en el acto sexual como acto -o sea, en la medida en que participamos de él como sometidos a lo que tiene de significante- incide en el hecho de que el sujeto que somos sea opaco, tenga un inconsciente. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 174)

Lo que el Edipo significa -más allá del relato por cualquiera conocido- es que el producto de la repetición en el acto sexual, en tanto que es acto significativo, es un sujeto opaco, caracterizado por el inconsciente. Opacidad que remite a una de las características del acto. Cuando decíamos que Lacan formula la lógica del acto sexual sobre el modelo del acto, fuimos situando todos los elementos y funciones comunes, pero hasta ahora nos viene faltando determinar cómo opera aquí la renegación. Es decir, ¿en qué sentido el acto sexual es afectado por la *Verleugnung*? Aquí Lacan empieza a sugerirlo, sin explicitarlo. El sujeto es producto de un acto sexual del cual está totalmente excluido. Traigo una referencia del ámbito artístico para pensar esta idea del acto sexual como repetición de la escena edípica de la que se está excluido. Hace unos cuantos años se presentó en Buenos Aires (en Fundación Proa) la exposición de Louise Bourgeois: "*Retorno de lo reprimido*". Había una instalación llamada "Habitación de los padres" que, como pueden imaginar consiste en una cama matrimonial, muebles de dormitorio, espejos, etc. Lo diferente es el marco: todo el mobiliario está rodeado de biombos, algunos unidos por bisagras y otros separados por diversos tipos de aberturas. El efecto es de incomodidad, de extrañeza y familiaridad; cabría tal vez aplicarle el concepto de *ominoso*. Lo que perturba es que todo ese marco impide tener una visión completa de la habitación desde ninguna perspectiva. No queda otra cosa que verlo por partes a través de esas aberturas y, de pronto, gracias a los espejos, uno se sorprende espiando. ¡Horror! Es una excelente representación de la concepción del acto sexual como repetición de una escena de la que no se participó pero de la cual se es resto. Si el acto instaura sujeto, el acto sexual es el acto por el que nace el sujeto como resto caído del campo del Otro.

Conviene observar que el fruto de la repetición biológica, de la reproducción, ya está ahí, en ese espacio, bien definido para la consumación del acto, que llamamos cama, dado que el agente del acto sexual sabe bien que es un hijo. Por esta razón nosotros, los psicoanalistas, hemos remitido el acto sexual al Edipo. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 174)

Una paciente se sorprendía por haber quedado embarazada, a sus 35 años, de su nuevo novio de hace apenas un mes de relación, luego de coger sin protección alguna. Había congelado óvulos hacía 5 años, regresada de

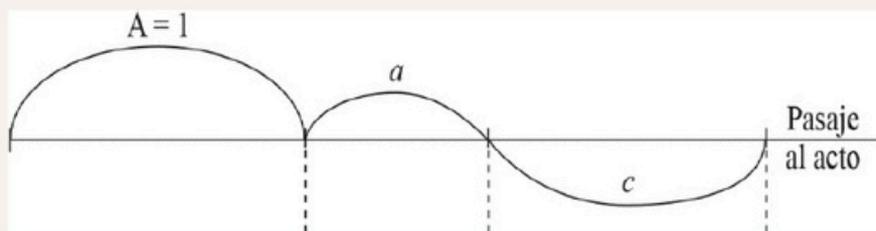
un viaje pensaba guardar una nueva reserva y, antes de hacerlo, aparece el test positivo. Luego de que me sorprendí calculadamente por su sorpresa se anotició del deseo de ser madre que la habitaba. ¿El fruto de su acto sexual actual no estaba ya allí? *El agente del acto sexual sabe bien que es un hijo el fruto de la repetición que está allí en la cama*, por experiencia propia: de allí venimos. Así podríamos escuchar la famosa frase, aunque en otro sentido: *del polvo venimos y al polvo volveremos*. El acto sexual es un significante que repite la escena edípica. Un tercer elemento siempre está presente en el acto sexual, no son sólo dos sino que está de entrada ese tercer elemento: el niño; tres que remite al Edipo e introduce el problema de la relación armónica o disarmónica.

Relación anarmónica

"Vamos a dar el soporte más simple a la relación significativa definida por la media y extrema razón, el mismo que ya hemos dado al doble bucle de la repetición: una simple línea [*trait: trazo*]" (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 174). Dicha relación significativa tiene como soporte una línea, tal como la planteó respecto del doble bucle de la repetición, que es un único trazo, línea que aquí representa la relación definida como media y extrema razón.³

Para mayor facilidad, simplemente extendámosla. Es una línea [*trait: trazo*] a la cual podemos dar dos extremos, porque podemos cortar ese doble bucle en cualquier lugar. Una vez que la hemos cortado, intentaremos hacer uso de ella. Coloquemos allí los cuatro puntos que definen la media y extrema razón. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 174)

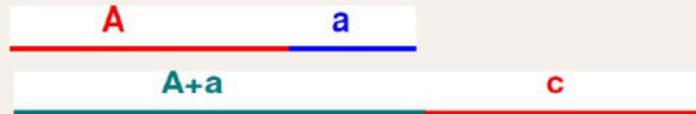
Al cortar el bucle obtenemos un único trazo al cual podemos dar dos extremos (*bouts*) o puntas. No importa dónde se corte el doble bucle, eso dará por resultado una línea de dos extremos y sobre la cual podemos colocar cuatro puntos (que producen tres segmentos) que definen la media y extrema razón. Lacan se apoya en Euclides, que dice que una recta (que remite a la idea de unidad) está dividida en media y extrema razón cuando la recta entera es al segmento mayor así como el mayor es al más pequeño.



Sobre esta unidad se pueden introducir cortes y ver cuál es la relación que resulta de ellos entre los segmentos que se establecen. Sobre esta concepción de la división armónica Lacan ubica sus propios términos en los

³Los esquemas y fórmulas de esta sesión y la siguiente son confusas, no se sabe bien qué dibujó y qué escribió Lacan, por lo cual intentaré reconstruirlas comparando la versión Paidós con las francesas Staferla y de Melman

diferentes segmentos, obteniendo una relación de relaciones. Para seguirlo en el desarrollo de las fórmulas, desdoblemos el esquema en dos considerando los segmentos A, a y c de a dos para poder hacer las correspondientes proporciones:



Ubiquemos ahí los cuatro puntos (puntos de origen) y los otros dos cortes que definen la media y extrema razón. Un punto es el origen del segmento escrito como $A=1$, otro es el extremo de A que es el origen de a , el tercer punto es el extremo de a , que coincide con el origen de c y el cuarto es el extremo de c . Hasta acá, entiendo que lo que se propone es realizar la *división anarmónica* (no lo hace explícito pero es lo que designa en la sesión siguiente si lo leemos retroactivamente, p. 182). Estos cuatro puntos definen la media y extrema razón. Es decir, divide el segmento $(1+a)$ por un punto interior que separa 1 y a (línea superior) y luego toma un punto exterior (el extremo de c) y en ambos casos, la razón será la razón áurea. Es decir, realiza una razón doble pero con dos razones áureas. Veamos cómo define las letras del esquema:

La a minúscula es el amable producto de una copulación anterior que, como ella, resultaba ser un acto sexual, a raíz de lo cual se creó, pues, un sujeto, el cual está aquí, reproduciendo [*le représenter: representarlo*] el acto sexual. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 174)

Lo antedicho ahora se formaliza así -parece difícil pero es bastante accesible-: la a es el producto de una copulación anterior que fue acto sexual, un sujeto. Proviene, entonces, de A. Entonces, a producto de A, repite el acto sexual del que provino.

La A mayúscula ¿qué es? Si el acto sexual es lo que nos enseñan, A es *la Madre* como significante. Encontramos en el pensamiento analítico, e incluso por doquier, la huella de todo lo que este término significativo, *la Madre*, arrastra consigo en calidad de pensamientos de fusión y de falsificación de la unidad -la única que nos interesa, tan sólo la unidad contable. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 174)

Entonces, a es el producto de un acto sexual que ha creado a un sujeto que, justamente, reproduce su acto; A es el significante materno, con todo lo que él entraña de idea de fusión, de unidad unificante presente detrás de toda pareja real. Como Freud puso en evidencia, la unidad de la pareja es un pensamiento determinado sólo a nivel de uno de los términos de la pareja. La función *Madre* es, pues, función unificante; la madre implica un lugar vía su presencia, pero este lugar es el lugar del Uno, hace Uno, no se reporta al uno de la serie de los

números naturales -1, 2, ...- sino al Uno unificante de la totalidad. Ambos *partenaires* son *a* por igual en el pasaje al acto; productos de una cópula que, edipicamente, repetirán. Y A presentifica a la madre. Es a partir de la confrontación de cada uno en tanto *a* con A, la madre, que llegarán a esa repetición, y no a partir de una confrontación de entrada entre dos sexos diferentes. Pero en la madre se realiza un pasaje no sin consecuencias: el del Uno contable hacia la idea de la unidad de la pareja, la unidad unificante, el Uno de la fusión, de la ilusión de unidad. Distinción a tener en cuenta:

Pasando de la unidad contable a la unidad unificadora, le daremos el valor 1. ¿Qué quiere decir el valor 1 como unidad significativa, dado que nos situamos en el significativo y sus consecuencias sobre el pensamiento? La madre como sujeto es el pensamiento del 1 de la pareja. *Y los dos serán una sola carne*, es un pensamiento del orden del A materno. (Lacan, 2023 [1966-67], p. 175)

Ese uno unificante no es más que una idea, o sea, es efecto de la acción significativa sobre el pensamiento. Mientras que el uno contable lo es de la acción del significativo sobre lo real como corte que allí introduce, como marca. Lacan le asigna al término A el valor 1, en tanto la madre, primera presentificación del Otro es, como sujeto, el *pensamiento* del 1 de la pareja, en tanto concibe al niño como lo que hace uno con ella. Su mejor figura: *los dos serán una sola carne*, sin dudas, cita literal de las sagradas escrituras que se escucha en la ceremonia de casamiento en la iglesia: “y dijo: Por tanto, el hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su esposa, y los dos serán una sola carne. Así que, no son ya más dos, sino una sola carne; por tanto, lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre” (Mateo 19:4–6).

Es, entonces, una *idea* que se basa en la dialéctica de la marca, un pensamiento de unidad que participa de todo pensamiento. Pero es del orden de la estructura que marque así el pensamiento aunque esa idea unificante no participe de la estructura misma, pues es su efecto. Podemos entonces decir que, en este caso, $A=1$, siempre que no nos confundamos aquí acerca del modo de pensar el tema del narcisismo. Que los dos son una misma carne es una idea materna, y se dividirán, por lo mismo, no simétricamente, sino, como ya venimos diciendo, por la media y extrema razón, que establecerá una proporción posible entre ambos términos.

Tal es la media y extrema razón de lo que vincula al agente con lo que es paciente y receptáculo en el acto sexual, en la medida en que es un acto, o sea, que tiene una relación con la existencia del sujeto. (Lacan, 2023 [1966-67], p. 175)

¿"Tal" a qué se refiere? Al 1. Lacan trabaja aquí todo el tiempo la divina proporción a través del número 1. Para referirse al acto sexual ubica en la recta una cópula lógica (que remite a la copulación) donde un agente *a* -a su vez, resultado de una cópula anterior- entra en relación con la idea que se hace sobre la pareja en base

al modelo de la unidad primera que formaba con la Madre, de la cual surgió, es decir el 1. Parece, así, concebir el acto sexual como repetición de una suerte de nacimiento.

El 1 de la unidad de la pareja es un pensamiento determinado en el nivel de uno de los términos de la pareja real. ¿Qué significa eso? Que de la repetición debe surgir subjetivamente algo que restablezca la media razón tal como acabo de definirla en el nivel de esta pareja real; dicho en otras palabras, que aparezca algo que, como en esa fundamental manipulación significante que es la relación armónica, se manifieste así: la magnitud c es a la suma de las otras dos, A y a , como la menor, a , es a la mayor, A . (Lacan, 2023 [1966-67], p. 175)

El falo dirá que la libido es masculina y que algunos lo tienen y otros no. Esta proporción ligará el agente al paciente o receptáculo en el pasaje al acto. Pero si el acto por definición es instauración del sujeto, algo tendrá que surgir *subjetivamente* de la repetición que restablezca la razón media: su función es que la *proporción se repita*, pero no puede *reproducir* la misma razón inicial.

$$\frac{c}{a + A} = \frac{a}{A}$$

Esta escritura es una proporción. La razón es una relación entre dos términos y la proporción es una combinación de dos razones. Como se ve, se necesitan al menos tres términos para establecer una proporción, una relación entre dos razones. En la Grecia clásica, armonizar (lograr la armonía) quería decir llenar el intervalo entre dos términos encontrando un tercero, la medida que dé nacimiento a una proporción. Así, una bella armonía era el trabajo intelectual de hallar para dos términos que se determinaban, un tercero tal que viniera a establecer una proporción entre él mismo y los dos primeros. La relación así escrita expresa que la relación de uno de los términos con el otro, es equivalente a la relación del otro con la suma de ambos. Aquí se nota el pasaje del Uno contable al Uno de la fusión. De la repetición del acto sexual el sujeto obtiene algo que restablece la media razón: el Uno de la fusión. "Pero eso no es todo [dice Lacan] Tiene ese alcance porque el valor c de la relación entre la menor y la mayor es el mismo valor que la relación entre la mayor y la suma de las dos primeras" (Lacan, 2023 [1966-67], p. 175):

$$\frac{a}{A} = \frac{A}{a + A} = \frac{-\varphi}{a + A - \varphi}$$

A la derecha hice surgir otro valor, que no es otro que el $(-\varphi)$ donde se designa la castración. Menos *phi* sobre *a minúscula* más *A mayúscula* menos *phi* es, en efecto, la relación significante de la función fálica, como falta esencial de la unión entre la relación sexual y su realización subjetiva. (Lacan, 2023 [1966-67], p. 175)

Para Freud sólo el sujeto castrado puede operar para producir un sentido sexual para que el acto se constituya en signo. Y la castración entraña un orden de medida que Lacan lee con el número de oro. Ante todo, para ordenar la proporción, admitamos la regla del número de oro: una cantidad $(A+a)$ puede dividirse de dos modos según el punto que corte el segmento le sea interno o externo: $(A+a)/A = A/a$ o $a/A = A/(A+a)$. Estos dos modos de figurar la misma proporción dan la posibilidad de armar series crecientes o decrecientes rebatiendo segmentos a partir del extremo o haciéndolo dentro del segmento mayor, repitiendo siempre la misma proporción aunque con cantidades absolutas diferentes. Así lo hace Lacan con el objetivo de figurar la repetición tanto lógica como topológicamente.

Siguiendo con la regla, en ambos casos podemos producir, con la sola confrontación de a con 1, un tercer término indispensable para el restablecimiento de la proporción. Esto es lo que escribe la fórmula que estamos comentando y que suponemos Lacan escribió en el pizarrón.

¿Qué es $-\varphi$? El signo menos evoca el menos del falo imaginario, la significación imaginaria de la castración. Así, la diferencia sexual se sostiene únicamente en la significación de algo que falta bajo la forma de falo. Si de la repetición del acto sexual debe surgir algo que restablezca la media y extrema razón, el falo -pensado a partir del modelo geométrico del número de oro- es el denominador común de ambos sexos que lógicamente permite la relación entre los sexos, su división armónica, creando ilusión de armonía, de divina proporción. Esto no quiere decir que hombre y mujer hacen Uno, son, pues, ilusiones de fusión, de hacerse uno con el *partenaire*. Cuando Lacan llegue a formular que no hay proporción sexual, estará cuestionando que exista en ese registro una relación triádica que establezca una divina proporción. Esta es la falta esencial que representa el falo. Dicho de otro modo: en este tipo de proporción, el tercer término está determinado, por lo cual ofrece la particularidad de designar allí la castración freudiana. ¿Qué quiere decir? Que no hay constitución del objeto sin repetición y no hay destino sexual sin castración, por lo que allí, $-\varphi$ la designa como una falta que se engendra al confrontar al sujeto-producto a con la idea de unidad del polo materno.

En este seminario Lacan postula una *radical inadecuación del pensamiento inconsciente a la realidad del sexo* (Lacan, 2023). Es decir que el falo, en tanto significación imaginaria de la castración, la indica. Pero en lo tocante a lo que plantea aquí, *su realización subjetiva*, más adelante articulará el $-\varphi$ con la detumescencia.

Para concluir

Esta relación, escrita con los significantes incluso fundamentales del acto sexual, designa lo que sigue. Debido a la introducción misma de la pareja en la función subjetiva, y aunque se cierna sobre ella la sombra de la unidad -que se requiere por doquier pero se sustrae-, necesariamente aparece allí la marca de una falta fundamental. Esto se llama la función de la castración, en calidad de significante. (Lacan, 2023 [1966-1967], p. 175)

Se observa el paso que da Lacan en su búsqueda de rigor lógico: designa a a , A y $-\phi$ como los *significantes fundamentales del acto sexual*, esto es: los matemas con los que escribe lógicamente las relaciones entre los sexos. La pareja en la función subjetiva adopta la figura de la ilusión de unidad, a pesar de lo cual aparece la marca de la falta, es decir la castración. En palabras vulgares: la gente quiere coger porque el acto sexual vela la castración. A esto aludimos con nuestro título y su resonancia vulgar: la repetición del acto sexual. El acto sexual es satisfactorio para ambos *partenaires* en el punto donde hace parecer que no falta nada. El sujeto en tanto producto de una escena sexual precedente (la escena edípica) busca la satisfacción en la idea de la pareja como unidad (que alude a la unidad con la madre), se encuentra con la falta: castración en calidad de significante (es decir, no el cuentito por el que se la pueden cortar a alguien), falta que es efecto de la repetición. La satisfacción sexual, pues, está inauguralmente marcada por la falta fundamental.

Sólo hay castración en la medida en que el hombre no se introduce en la función de la pareja sino a través de una relación que no se inscribe de inmediato en la conjunción sexual. Esta relación sólo se encuentra representada en ese mismo exterior donde ustedes ven delinearse lo que, por eso mismo, se llama extrema razón. La relación del símbolo fálico, como predominante, con la conjunción, como acto sexual, da a la vez la medida de la relación entre el agente y el paciente y la de la relación entre el pensamiento de la pareja, tal como está en el paciente, y la pareja real. (Lacan, 2023 [1966-67], p. 176)

Castración quiere decir que para los seres afectados por el lenguaje introducirse en la función de la pareja únicamente se hace por medio de una relación que no se inscribe en la conjunción sexual. El símbolo fálico, digamos el significante del falo (la diferencia símbolo/significante la dejamos ahora) es un 1 que da la extrema y media razón del deseo en lo referente a la conjunción sexual.

Todo lo que es del orden de la sublimación puede reproducir exactamente el mismo tipo de repetición. Por eso yo preferiría no verme obligado a evocarla específicamente bajo la forma de la creación de arte. Pero como es necesario, señalo que, si la sublimación puede subsistir y dar exactamente una *Befriedigung* del mismo orden que la que se proporciona en el acto sexual, ello ocurre en la medida en que algún objeto puede llegar a ocupar

el lugar que el $(-\varphi)$ ocupa en el acto sexual. Esto se debe, como ven, al hecho de que lo que, pura y simplemente, está incluido en la pareja no es satisfactorio (ibíd).

Estos desarrollos lógicos en torno del acto sexual permiten entender la satisfacción que se obtiene mediante sublimación: cuando un objeto cualquiera viene al lugar de $-\varphi$, prueba que el tercer elemento que se incluye en la pareja, sea cual fuere, no es satisfactorio, no asegura la proporción sexual. ¿Qué puede incluirse allí entre el dos de la pareja? El hijo, otro *partenaire* sexual ocasional y variable, un tercero de la pareja (*trieja* decimos ahora), una sustancia, etc. Si cualquier elemento puede ser tercero en la pareja sexual, cualquier objeto puede producir una satisfacción del mismo orden que la sexual en la sublimación, por eso se suele ejemplificar con una creación artística.

Referencias bibliográficas

Lacan, J. [1966-1967] (2023): *Seminario 14. La lógica del fantasma*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. [1964] (2015): *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. [1962-1963] (2015): *Seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. [1956-1957] (2013): *Seminario 4. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. [1958] (2014): *La significación del falo*. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Tyché y Automaton en la Clínica de la Urgencia

María Inés Sotelo* - Vanesa Patricia Fazio**

Resumen

Desde la perspectiva psicoanalítica, la experiencia de la urgencia representa un quiebre, una ruptura que deja usualmente al sujeto sin recursos para sostener el relativo equilibrio con que su vida transcurre.

Un encuentro fallido con lo real, el accidente de la tyché, produce un colapso en el automatismo de repetición, confiriendo a la urgencia la apariencia de un sin tiempo. En este contexto, la intervención del analista propondrá la introducción de un tiempo de elaboración simbólica de aquello que, en principio, se presenta sin sentido. Elaboración que no tendrá como horizonte el restablecimiento de la situación a un punto anterior, sino la subjetivación de la urgencia, haciendo del encuentro con un analista una oportunidad que anime y propicie un despertar.

Palabras Clave: urgencia, repetición, tyché, automaton, despertar

Abstract

From the psychoanalytic perspective, the experience of urgency represents a break, a rupture that usually leaves the subject without resources to sustain the life's relative balance. A failed encounter with the real, the accident of the tyché, produces a collapse in the automatism of repetition, giving the urgency the appearance of timelessness.

In this context, the analyst's intervention will propose the introduction of a time of symbolic elaboration of what, in principle, is presented without meaning. An elaboration that will not have as its horizon the reestablishment of the situation to a previous point, but the subjectification of the urgency, making the meeting with an analyst an opportunity that encourages and promotes an awakening.

Keywords: urgency, repetition, tyché, automaton, awakening

Introducción

Nos interesa en esta oportunidad situar algunas consideraciones vinculadas a la urgencia y el tiempo y pensar posibles orientaciones clínicas a partir de su relación con dos conceptos trabajados por Lacan a la altura del *Seminario 11* (1964): tyché y automaton.

Para ello, ubicaremos la particularidad de las presentaciones clínicas en la urgencia, signadas por el exceso que conduce a un límite temporal. Asociaremos la experiencia de este límite con la tyché, como un encuentro azaroso y fallido con lo real.

*Doctora en Psicología | Universidad de Buenos Aires | inessotelo@gmail.com

**Doctora en Psicología | Universidad de Buenos Aires | vanesafazio@hotmail.com

Esta lectura nos permitirá pensar en la intervención clínica en la urgencia desde una orientación que se dirija a hacer de ese encuentro un acontecimiento propicio para producir un despertar.

De la homeostasis al quiebre

Pensar la clínica desde la perspectiva psicoanalítica implica considerar, como primera medida, que cada caso es siempre único y singular. Si bien contamos con categorías orientadoras, es la experiencia misma la que nos guía cuando realizamos consideraciones teóricas sobre nuestro campo de acción. No obstante, aunque no podamos extraer de ellas generalizaciones, es posible situar algunas características que son propias de ciertas presentaciones.

En la particularidad de la consulta de urgencia en Salud Mental lo que encontramos habitualmente son los efectos de una irrupción, un quiebre; los fenómenos se presentan como signados por un exceso que se torna insoportable. Este exceso conduce al sujeto por diversos caminos, como la inhibición, el mutismo, el aislamiento, la impulsividad, los actos desesperados (Sotelo, 2007).

Los psicoanalistas coinciden en pensar que esta situación es el resultado de un proceso psíquico, que encuentra en la urgencia su punto de basta. El relativo equilibrio homeostático que hasta entonces sostenía la vida, de pronto se quiebra e irrumpe un goce sin medida, que deja al sujeto en el limbo de una eternidad sin tiempo ni espacio (Seldes, 2019).

En *El cuerpo hablante y sus estados de urgencia* (2016), Miquel Bassols realiza una aproximación para pensar la urgencia, al diferenciar dos dimensiones del tiempo: el tiempo infinito del lenguaje y el tiempo cíclico de la pulsión de muerte, límite temporal del cuerpo hablante.

El tiempo del lenguaje no tiene límites, es eterno, porque el lenguaje introduce cierto ideal de eternidad. Este tiempo podría escribirse con la fórmula S1-S2: automatón de la cadena significante, en la que incesantemente se convoca y se remite a otro significante. Lo que encontramos en esta dimensión temporal es un desplazamiento hacia la infinitud, ya que después de un significante siempre puede venir otro. Bassols relaciona este desplazamiento con el funcionamiento del inconsciente simbólico, regido por las leyes de condensación y desplazamiento. Un inconsciente que supone a un ser que habla, sueña, tiene síntomas, lapsus. Formaciones del inconsciente que envían a otra significación y pueden descifrarse como jeroglíficos.

El tiempo cíclico de la pulsión de muerte, en cambio, se liga a aquello que Freud situó en el ombligo de este inconsciente simbólico: un agujero de significación, algo no reconocido, que escapa a toda movilización significante. Detención de las asociaciones, que en *Recordar, repetir, reelaborar* Freud (1914) nombró con el término *agieren*. Límite al desciframiento asociado al nudo entre el cuerpo y el lenguaje, “que viene a escribir

algo de ese real de la castración” (Bassols, 2016, s. p.). Límite corporal del ser hablante tocado por la letra, que, como marca en el cuerpo, se constituye en soporte real del significante.

Es este cuerpo, en tanto habitado por la pulsión, lo que conduce al límite y puede en algunos casos precipitar el acto. De esta manera, tal y como lo sitúa Bassols, los estados de urgencia pueden asociarse a la experiencia de este límite temporal:

La experiencia de tener un cuerpo hablante es siempre y cada vez la experiencia de un límite temporal. Introduce lo que podemos llamar la urgencia subjetiva; es decir, la urgencia de la pulsión en el cuerpo hablante, que es siempre y en su límite, la experiencia de la pulsión de muerte, como Freud mismo indicó a partir del año 20. (Bassols, 2016, s. p.)

En este límite temporal el sujeto no es agente del acto; es el sujeto del goce, atravesado por el phatos de la pulsión. Vinculado al inconsciente real, sin ley, cuyo encuentro es contingente, el tiempo cíclico se sitúa al nivel de la tyché, del encuentro azaroso con efectos de sin sentido.

Tyché y automaton quedan de esta manera vinculados a la clínica de la urgencia, a partir de esta distinción que propone Bassols en relación con el tiempo. El tiempo es una categoría íntimamente relacionada con la urgencia: inmediatez, premura, prisa, apremio, rapidez son sustantivos que definen a aquello que urge y se encuentran fuertemente asociados a la noción de tiempo.

Si pensamos en el tiempo eterno del lenguaje, podemos situar allí, entonces, al automaton de la insistencia de los signos. Repetición enlazada al funcionamiento de la cadena significante, que se rige por el principio de placer, al retorno de lo reprimido, de lo que no cesa de inscribirse, del inconsciente freudiano que cifra. Podemos pensar que este estatuto de la repetición comanda cierto funcionamiento, un modo de arreglárselas en la vida y que en la urgencia lo que se produce es un encuentro azaroso que detiene el automatismo de esta repetición que vela lo real, dejando al sujeto sin recursos frente a lo real imposible de capturar a través de los significantes.

En el *Seminario 11* Lacan traduce el encuentro con lo real como la tyché: “Lo real está más allá del automaton, del retorno, del regreso, de la insistencia de los signos, a que nos somete el principio de placer. Lo real es eso que yace siempre tras el automaton” (Lacan, 2007 [1964]), p. 62).

La tyché como encuentro con lo real, encuentro “en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido” (Lacan, 2007 [1964], p. 63), se sitúa al nivel del trauma como lo inasimilable, como aquello que no cesa de no escribirse, ubicado más allá del principio de placer. Lo interesante es que Lacan nombra a lo real como el hueso del análisis, puesto que la tyché es ese más allá del automatón que, a diferencia de éste (que implica una repetición que adormece), es lo que anima, es un encuentro con lo real que despierta. Lo que anima es

justamente aquello que no está, en tanto que representado, como en el caso del juego del *fort-da*, en el que el automatismo de repetición es animado por una *spaltung* en el sujeto.

La urgencia, de esta manera, en tanto irrupción de lo real, se constituye en una experiencia fecunda para que se produzca una torsión que conduzca a un despertar, haciendo de esa irrupción un encuentro que anime.

La experiencia del despertar

Cuando un sujeto llega a la experiencia del límite temporal del cuerpo hablante, la intervención de un analista, orientada por la lectura del acontecimiento que precipitó la urgencia como el resultado de un proceso psíquico, propondrá poner a trabajar la irrupción de la pulsión de muerte en el cuerpo hablante.

Ubicar cuáles fueron las coordenadas de la urgencia, qué acontecimientos produjeron el quiebre, qué es lo que dejó de funcionar y, sobre todo, para quién ese acontecimiento representó una ruptura, permitirá enmarcar los fenómenos asociados a la irrupción y alojar al sujeto en un espacio en el que pueda tomar la palabra, cediendo algo del goce mortificante en juego.

En el texto anteriormente mencionado, Bassols señala que entre las dos dimensiones del tiempo infinito del lenguaje y del tiempo de la pulsión de muerte se juega el destino del cuerpo hablante en sus estados de urgencia. Desde esta perspectiva, podemos pensar que, cuando un sujeto se encuentra en un estado de urgencia, promover la apertura de la dimensión de la palabra es introducir el tiempo del lenguaje, restituyendo, de esta manera, el funcionamiento del inconsciente simbólico. Como dijimos, el inconsciente simbólico supone a un ser que habla, que tiene síntomas y en la urgencia usualmente esta dimensión está colapsada, ya que se trata de un quiebre que puede llevar al sujeto a la experiencia del límite, manifestada muchas veces en el mutismo o en la angustia inundante.

En su curso *Donc. La lógica de la cura*, Miller sitúa que el dispositivo psicoanalítico requiere de un sujeto que sea capaz de aportar un texto a leer, es decir que sea capaz de asociación libre: “Admitimos a un sujeto cuando pensamos que su síntoma podrá curarse por medio de un enunciado formulado de forma explícita” (Miller, 2011, p. 287).

Sin embargo, restituir el tiempo infinito del lenguaje no significa hacer que las cosas vuelvan al mismo lugar, aunque sea esto muchas veces lo que se demande al analista que interviene en la urgencia. Se trata, en cambio, de sostener una escucha que promueva el comienzo de un trabajo de elaboración que implique al sujeto en la urgencia.

Hacer de la urgencia una experiencia que conduzca a un despertar es tomar la oportunidad de la *tyché*, para que el sujeto encuentre nuevos modos de arreglárselas con lo inasimilable.

Si seguimos a Lacan en la Clase del 12 de febrero de 1964 del *Seminario 11*, la insistencia de lo inasimilable se conserva en el seno de los procesos primarios y el trauma, aunque sea concebido como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivante, reaparece en ellos y “muchas veces a cara descubierta” (Lacan, 2007 [1964], p. 63). Para dar cuenta de ello, Lacan toma el ejemplo del sueño que hace surgir repetidamente el trauma y produce de este modo el despertar. Despertar posibilitado justamente por lo real que irrumpe en el sueño.

Lacan se centra entonces en el sueño analizado por Freud en *La interpretación de los sueños*, conocido con el nombre “Padre ¿No ves que ardo?”:

Recuerden a ese padre desdichado que ha ido a descansar un poco en el cuarto contiguo al lugar donde reposa su hijo muerto –dejando a un viejo, canoso, nos dice el texto, velar al niño– y que es alcanzado, despertado por algo. (Lacan, 2007 [1964], p. 65)

Lacan se pregunta qué es lo que produce el despertar en este sueño. ¿Acaso fue la realidad de un golpe, un ruido? O tal vez no sólo esto, sino más precisamente, algo que traduce en el sueño la casi identidad de lo que está pasando en la realidad: que una vela se ha caído y que está prendiendo fuego el lecho en el que el hijo reposa.

Pero esta traducción no contradice la función que Freud atribuyó al sueño, la función de preservar el dormir. En el Apartado C *Estímulos y fuentes del sueño*, del Punto 1 de *La interpretación de los sueños*, se refiere en primer lugar a los estímulos sensoriales exteriores para dar cuenta de una teoría que concibe a los sueños como la consecuencia de una perturbación del dormir:

Un mosquito puede picarnos o un pequeño accidente nocturno asediar al mismo tiempo varios de nuestros sentidos. Los observadores han reunido toda una serie de sueños en los cuales el estímulo que se comprobó al despertar y un tramo del contenido del sueño concuerdan tan bien que puede reconocerse en el estímulo la fuente del sueño. (Freud, 2010 [1900], p. 49)

Es en este sentido que Lacan sitúa que, en el caso del sueño “Padre ¿No ves que ardo?”, es improbable que el despertar haya sido provocado por la presencia del estímulo sensorial externo: “Si la función del sueño es permitir que se siga durmiendo, si el sueño, después de todo, puede acercarse tanto a la realidad que lo provoca, ¿no podemos acaso decir que se podría responder a esta realidad sin dejar de dormir?” (Lacan, 2007 [1964], p. 66).

Entonces, si no es por causa del estímulo sensorial, ¿qué despierta? ¿Qué produce el despertar? Aquí se presenta la idea con la que Lacan introduce una aproximación a la noción de tyché. Lo que despierta es otra

realidad que se figura en el sueño: que el niño, de pie junto a la cama del padre, lo toma por el brazo y le murmura en tono de reproche “Padre ¿Acaso no ves que ardo?”

Este mensaje en tono de reproche tiene más realidad que el estímulo externo del ruido, que en el sueño se tradujo como una figuración casi idéntica de la realidad de lo que estaba pasando en la habitación contigua. Las palabras del hijo en el sueño, tal y como lo sitúa Lacan, dan cuenta de otra realidad, la realidad fallida que causó la muerte del niño.

Para Lacan, el peso de estas palabras está probablemente asociado a la perpetuación del remordimiento del padre, que se extiende también al hecho de haber dejado a cargo de velar junto al lecho del hijo alguien que tal vez no estaba a la altura de la tarea y que, en efecto, se quedó dormido.

De este modo, con ayuda de la realidad de un estímulo exterior, en el sueño se repite “un más allá que se hace oír en el sueño”: el deseo se presentifica en la pérdida de objeto, en la muerte del niño “ilustrada en su punto más cruel” (Lacan, 2007 [1964], p. 67).

De manera que el sueño no es sólo una fantasía que colma un anhelo, lo real rige los rodeos del proceso primario. La realidad del reproche en las palabras del niño es para Lacan una antorcha que toca lo real. Este sueño resulta entonces ejemplar, puesto que en él, entre el estado del sueño y el de despertar, se sitúa el encuentro siempre fallido con lo real.

Detrás del sueño se encuentra otra realidad, algo que no tiene representación y que en el sueño se encuentra recubierto, velado por aquello que hace las veces (lugarteniente, *vorstellungrepräsentanz*) de la representación que falta. En esa otra realidad hay que buscar lo real. Algo primero, otra realidad disimulada en el sueño, que gobierna nuestras actividades y es determinante de la función de repetición.

Del quiebre a la subjetivación

Lacan acentúa en la clase del *Seminario 11* anteriormente mencionada un aspecto de la repetición: que la repetición exige algo nuevo. Tomando el caso del juego del niño, sitúa que el deslizamiento que le brinda una apariencia de repetitivo esconde el verdadero secreto de lo lúdico, “la diversidad más radical que constituye la repetición en sí misma” (Lacan, 2007 [1964], p. 69).

Como ya anticipamos, en el juego del *fort-da*, la hiancia introducida por la ausencia de la madre es el “foso” alrededor del cual el niño se pone a jugar. “El conjunto de la actividad simboliza la repetición (...) de la partida de la madre como causa de una *spaltung* en el sujeto” (Lacan, 2007 [1964], p. 70). En el *Seminario 1*, Lacan realiza una lectura de este juego como un ejercicio que da cuenta de la entrada del niño al mundo del símbolo, al lenguaje y al deseo como deseo del Otro. Según Lacan, “mediante esta oposición fonemática el niño trasciende, lleva a un plano simbólico, el fenómeno de la presencia y de la ausencia. Se convierte en amo de

la cosa, en la medida en que, justamente, la destruye” (Lacan, 2019 [1953-1954], p. 257). El acceso al símbolo implica una negativización, el asesinato original de la cosa, la palabra mata a la cosa que, al momento de transformarse en un símbolo, aparece como presencia, pero sobre el fondo de una ausencia.

En el carretel Lacan designa entonces al sujeto, que pierde una parte de sí mismo como objeto cuando la madre se va. Aquello de lo que el *vorstellungrepräsentanz* hace las veces en el sueño es lo mismo que el niño busca en el juego: lo que no está, en tanto que representado.

Es este encuentro con lo real, el accidente, el tropiezo de la *tyché*, lo que anima el juego, el sueño y, llevando más lejos las cosas, el desarrollo entero. Lo traumatizante de la introducción de la sexualidad es un mal encuentro, un tropiezo tal que la angustia de castración perfora todas las etapas del desarrollo sexual.

En esta concepción de la *tyché* como encuentro fallido que anima, radica para Lacan toda la originalidad del análisis.

Si retomamos los desarrollos de Bassols acerca de las dos dimensiones del tiempo, podemos pensar, como ya lo situamos en relación con los estados de urgencia, que una característica particular de los mismos es el encuentro con lo real pulsional, con el sin sentido. La intervención analítica partirá en estos casos de crear un espacio para la emergencia del sujeto del significante, de modo tal que pueda darse a eso que irrumpe un sentido. Cabe señalar, como lo hace Bassols, que esta distinción es esquemática; si bien se distinguen las leyes del lenguaje de la pulsión, no se puede soslayar que el lenguaje no sólo no está separado de la pulsión, sino que está capturado en ella. Hablar es una forma de decir, pero es también una forma de gozar vinculada al cuerpo, “cuerpo en el que la pulsión resuena como el eco de un decir” (Bassols, 2016, s. p.). Es un cuerpo que no es un organismo, sino un cuerpo Uno, en el que se anudan inconsciente real e inconsciente simbólico.

A pesar de ello, esta distinción nos permite aproximarnos a algunas orientaciones posibles para la intervención analítica en la urgencia.

Considerada desde la función de la *tyché*, de lo real como encuentro, la situación de urgencia podría ser ciertamente una oportunidad de despertar. Sin embargo, también es cierto que es posible responder a este real que irrumpe sin dejar de dormir. No siempre un encuentro con lo real produce una urgencia y, si la produce, esto no conduce necesariamente al sujeto a una consulta. Tampoco si lo condujera está garantizado que la intervención del profesional se orientará en otro sentido que el de hacer que las cosas vuelvan al mismo lugar. Es más, aunque la intervención sí se oriente a hacer del accidente de la *tyché* un encuentro que despierte, no es seguro que la misma llegue a ese puerto.

No obstante, a sabiendas de que nuestra intervención no siempre tendrá los resultados esperados, como analistas no cejamos en sostener un deseo orientado por una ética de lo real, que, como el hueso del análisis, puede ser leído como un real que anima.

Tomemos como ejemplo los casos que implican situaciones de violencia, más precisamente de violencia contra la mujer en el contexto de pareja, tan frecuentes en la consulta de urgencia (Sotelo y Fazio, 2019). Con la salvedad ya realizada en relación con la necesidad de considerar cada caso en su singularidad, muchas veces, lo que encontramos en estas consultas es el cese de un automatismo de repetición. En general, la violencia no es algo nuevo, las mujeres que acuden a una guardia vienen viviendo este tipo de situaciones desde hace años, la violencia es sistemática y sostenida en el tiempo. Pero, de pronto, un día la situación ya no se puede sostener y la mujer pide ayuda. Desde la perspectiva que venimos trabajando, podemos pensar que lo que sucede es que algo de esa violencia se sale del límite subjetivo: puede ser como consecuencia de una lesión en el rostro producida por un golpe que deja una marca o porque la violencia ya no se dirige sólo a ella, sino también a sus hijos o por el hecho de que la violencia ahora se produce también frente a los hijos, incluso por la violencia de alguna palabra que la conmueve de forma particular... Algo toca lo real y produce una diferencia en la repetición. La situación de violencia es la misma, pero ya no es lo mismo.

En estos casos, la consulta se nos presenta como una oportunidad para poner un punto de basta. Sobre todo en los casos de violencia en el contexto de pareja, en los que, como se ha planteado desde diversos enfoques, la dinámica de la violencia suele ser circular. En el “círculo de la violencia” (Walker, 2009 [1979]) se pueden situar tres fases: una fase de tensión que puede durar días, semanas o meses, en la que el sujeto agresor acumula una tensión que va en aumento y que deriva en una fase aguda o de crisis, en la que estalla finalmente la violencia. Tras esta fase, en general, sobreviene una de reconciliación o “luna de miel”, en la que el agresor se muestra arrepentido, se angustia, promete que cambiará. No es poco frecuente que las consultas por violencia en la urgencia se presenten durante la fase aguda y, si tenemos en cuenta que con posterioridad es probable que siga la fase de calma, la dirección a un analista se presenta como una oportunidad para poner un límite al ciclo de la violencia.

En este sentido, la urgencia, ya no sólo en los casos que implican situaciones de violencia, puede ser entendida como un acontecimiento con la potencia de marcar un antes y un después en la vida de un sujeto.

De esta manera, si bien la intervención requiere volver a instalar algo del automatismo, no para volver a un estado anterior, sino para salir del estado de urgencia, el encuentro con un analista que encarne la función de la *tyché* puede propiciar un despertar que anime al sujeto a encontrar una salida diferente a la del automatismo de repetición.

Referencias bibliográficas

- Bassols, M. (2016, enero-abril). El cuerpo hablante y sus estados de urgencia. *Freudiana*, (76). Recuperado de: <https://freudiana.com/el-cuerpo-hablante-y-sus-estados-de-urgencia/>
- Freud, S. [1900] (2010). *La interpretación de los sueños*. En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 4-5). Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1914] (1991). *Recordar, repetir, reelaborar*. En J. Strachey (ed.) y J. L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas* (2da. ed., Vol. 12, pp. 145-157). Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Lacan, J. [1953-1954] (2019). *El Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. En J. Granica, (ed.) y R. Cevasco y V. Mira Pascual (trad.), *El seminario de Jacques Lacan* (1ra. ed.). Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. [1964] (2007). *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En J. Granica, (ed.) y J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre (trad.), *El seminario de Jacques Lacan* (1ra. ed.). Buenos Aires. Paidós.
- Miller, J-A. (2011). *Donc. La lógica de la cura. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller* (1ra. ed.). Buenos Aires. Paidós.
- Seldes, R. (2019). *La urgencia dicha* (1ra. ed.). Buenos Aires. Colección Diva.
- Sotelo, I. (2007). *Clínica de la urgencia* (1ra. ed.). Buenos Aires. JCE.
- Sotelo, I. y Fazio, V. (2019). Empleo del tiempo lógico en el abordaje psicoanalítico de situaciones de violencia familiar en la consulta de Urgencia en Salud Mental. Buenos Aires. *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología de la UBA, Volumen 26*, pp. 295-301.
- Walker, L. [1979] (2009). *The Battered Woman Syndrome* (3a. ed.). New York. Springer Publishing Company.
-

TRABAJOS LIBRES



Acerca del lugar de la topología en la enseñanza de Lacan

Guillermo Agüero*

Resumen

En este artículo fundamentamos, con citas de los escritos y seminarios de Lacan, la idea de que la topología forma parte del fundamento de su enseñanza. Repasamos brevemente el apoyo que toman algunos de sus conceptos en los esquemas, grafos y superficies topológicas que utilizó. Luego justificamos sucintamente las razones que le hicieron incursionar por la topología de nudos desde los años 70's en adelante. A partir de ese recorrido, que consolida a la topología como central en toda su obra, nos interrogamos por la escasa difusión que ha tenido entre sus seguidores.

Palabras clave: topología, sujeto, significante, estructura

Abstract

In this article, we substantiate, with citations from Lacan's writings and seminars, the idea that topology forms part of the foundation of his teaching. We briefly review the support that some of his concepts find in the diagrams, graphs, and topological surfaces he used. Then we briefly justify the reasons that led him to delve into knot topology from the 1970s onward. From this overview, which consolidates topology as central to his entire work, we question the scant dissemination it has had among his followers.

Keywords: topology, subject, signifier, structure

Introducción

Para entender el lugar de la topología en la enseñanza de Lacan es bueno partir de su concepto de sujeto, definido como el resultado de la combinatoria del significante, como lo que representa un significante para otro significante. Como dice Miller (1987), es una definición sin precedentes en el campo de la psicología y la filosofía.

La particularidad de esta idea del funcionamiento del significante le ha llevado a afirmar que es el significante el que agujerea lo real. Aquí queremos destacar la genialidad de Lacan al proponer como necesarias tres categorías de análisis para dar cuenta de nuestra singular condición de seres hablantes, así como de los efectos del análisis sobre los síntomas. Estas categorías son lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Es explícito Lacan en su primer seminario cuando, luego de referir que es el significante el que agujerea lo real, dice “la tripartición de lo simbólico, lo imaginario y lo real, categorías elementales sin las cuales nada podemos distinguir en nuestra experiencia se sitúan en la dimensión del ser” (Lacan, 1985 [1953], p. 393). La

constancia de esta idea del significante agujereando lo real se aprecia hasta el final de su enseñanza, valga como muestra lo que afirma en su seminario 23, *El sinthome*:

Para mí en efecto, si no se admite esta verdad de principio de que el lenguaje está ligado a algo que agujerea lo real, no es simplemente difícil sino imposible considerar su uso (...) a partir de esta función del agujero, el lenguaje opera su captura de lo real. (Lacan, 2006 [1975-1976], p. 32)

Creemos que Lacan siempre tuvo la misma preocupación, dar cuenta de nuestra particular condición de seres hablantes y al mismo tiempo explicar de manera clara cómo es que el análisis produce efectos sobre los sujetos. En este sentido pensamos que hay una línea de argumentación muy precisa desde sus primeros escritos, como sostiene Vappereau (1997), que considera todas las categorías que hacen a nuestra condición, en la medida en que dicha condición depende de factores culturales y familiares. Esas categorías son las que componen la estructura. Aclaramos que el término estructura en este caso debe ser entendido como se entiende en matemática, es decir, rasgos o invariantes de acuerdo con algunos principios que regulan los actos a efectuar (Vappereau, 1997).

En la investigación que realizamos para nuestra tesis de maestría pudimos advertir que el recurso topológico en Lacan está desde el principio de su enseñanza y hasta el final, de modo que bien podemos pensar que se trata de una constante. Constante que sin embargo ha sufrido algunas modificaciones con el paso del tiempo en la medida en que, según entendemos, se le hacía necesario un recurso más logrado. En este sentido Vappereau (1977) sostiene que hay tres momentos en la teorización de Lacan con relación al recurso topológico: el de los esquemas y los grafos, el de las superficies y el de los nudos.

A tal punto la topología como recurso ha acompañado los desarrollos de Lacan desde el comienzo que en el texto que él mismo menciona como el que marca el inicio de su enseñanza refiere el Toro o Toroide, para hablar del centro exterior del lenguaje y de la muerte que vehiculiza el significante y que difiere de la muerte efectiva de la biología.

Agrega allí que la circunferencia o la esfera no alcanzan para esquematizar los límites de lo vivo y su entorno, para el caso de los seres hablantes. Todas esas precisiones geométricas pertenecen a una parte de la geometría que se llama algebraica o topológica.

Más adelante dirá que lo que acaba de decir no es una metáfora, sino que manifiesta una estructura. Desde esa primera mención a la topología Lacan será muy claro para evitar que se entienda en sentido metafórico (Agüero, 2022).

Significante, sujeto y estructura

Dijimos que el origen de la topología en Lacan lo podemos relacionar con su concepción del sujeto. Hay en él un esfuerzo enorme por lograr una definición de sujeto sin ninguna connotación de tipo filosófico, sustancialista o materialista (Miller, 1987). Ese esfuerzo es el que le acerca a la topología en la medida en que hace depender al sujeto del significante y como el resultado del espacio que la combinatoria significativa introduce en lo real. De hecho, Lacan define al significante como un trayecto de corte en *ocho interior* u ocho plegado que produce un vacío en lo real. Como dice Miller, de ese vacío donde el místico ve el más allá, Lacan se esforzará en dar cuenta mediante su topología. Incluso llega a afirmar que cuando se renuncia a este esfuerzo, “la práctica vira hacia una práctica que se imagina autónoma y que puede limitarse a no ser más que la fascinación de lo indecible” (Miller, 1987, p. 83).

A tal punto Lacan hará depender al sujeto del significante que en su escrito *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis* (1957-1958) no dudará en afirmar categóricamente que el sujeto (neurosis o psicosis), depende de lo que tiene lugar en el Otro. Otro que aparece como lugar tercero entre los dos *yoes* de la relación especular que se establece en lo imaginario. Allí ensaya uno de los primeros esquemas que utilizará, conocido como esquema L que, a pesar de su apariencia, implica una estructura combinatoria como lo aclara Lacan, “la £ del cuestionamiento del sujeto en su existencia tiene una estructura combinatoria que no hay que confundir con su aspecto espacial” (Lacan, 2003 [1957-1958], p. 530).

Su definición de sujeto es solidaria además con la de inconsciente, en la medida que lo ubicará en la superficie, a diferencia de la idea de un inconsciente profundo y oculto. Esa superficialidad del inconsciente puede leerse en uno de sus primeros escritos donde lo define como “aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente”; y seguido aclara, “Así desaparece la paradoja que presenta la noción del inconsciente, si se la refiere a una realidad individual” (Lacan, 2003[1953], p. 251). Calificar al inconsciente como transindividual es situarlo más allá del individuo, entre los individuos podría decirse.

Aclaremos que cuando Lacan habla de sujeto se refiere al sujeto del inconsciente, que no debemos confundir con el individuo de la especie. Es claro al respecto cuando dice en su escrito *La significación del falo* (1958):

Si ‘ello’ habla en el Otro, ya sea que el sujeto lo escuche o no con su oreja, es que es allí donde el sujeto, por una anterioridad lógica a todo despertar del significado, encuentra su lugar significativo. El descubrimiento de lo que articula en ese lugar, es decir en el inconsciente, nos permite captar al precio de qué división (*Spaltung*) se ha constituido así. (Lacan, 2003[1958], p. 669)

Así como el inconsciente es referido como un lugar en la cita precedente, de igual modo se referirá al deseo cada vez que hable de él. En su escrito *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958) es categórico cuando critica el accionar de los psicoanalistas de la época que decían tomar las cosas por la superficie y de allí ir a lo profundo en la interpretación. Les advierte que “la idea de que la superficie es el nivel de lo superficial es a su vez peligrosa” y agrega que “otra topología es necesaria para no equivocarse en cuanto al lugar del deseo” (Lacan, 2003[1958], p. 581). Como puede apreciarse, no hace un uso metafórico del término topología. Otra topología es eso, otra distinta de la geometría euclidiana como dice Eidelsztein (2010).

Como sostiene Darmon (2008), la idea de Lacan de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje nos lleva a buscar en el significante la resolución a los problemas topológicos que conlleva el inconsciente freudiano. El significante tiene una estructura topológica ya que no hay manera de definir un significante de modo positivo, sino que siempre un significante es la diferencia con otro significante, lo que nos acerca a la idea de corte en topología. Además, el corte genera un espacio en lo extrínseco a su trayecto.

Como hemos podido ver en nuestra relectura en *clave topológica* de los escritos y los seminarios de Lacan, las referencias topológicas abundan en su enseñanza. Lo que nos ha llevado a afirmar el lugar central que tiene ese recurso algebraico en sus desarrollos teóricos.

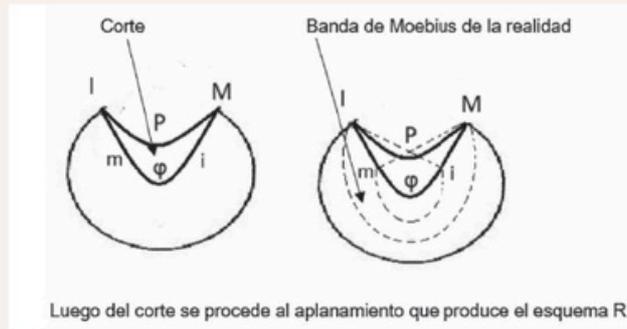
No solo su concepción del significante descansa sobre bases topológicas, sino que el concepto de inconsciente es inseparable de la topología. Lo mismo ocurre con el concepto de deseo, que como dijimos siempre aparece marcado como un *lugar*, algo similar sucede con el concepto de pulsión y de *objeto pequeño a*. Entendemos que estos conceptos son muy difíciles de comprender si omitimos su sustrato topológico.

Los objetos topológicos utilizados por Lacan

Lacan va a utilizar algunos objetos topológicos para fundar varios de los conceptos centrales de su teoría, los mencionaremos de manera abreviada. Aquellos que pertenecen al campo de la topología de superficies son: banda de Moebius, plano proyectivo, Toro y botella de Klein. Luego sobre el final de su enseñanza incursionará en la topología de nudos mediante el nudo llamado Borromeo. Incursión que no invalida los desarrollos anteriores, sino que implica un enfoque más riguroso de la relación posible de las tres categorías con las que se propuso dar cuenta de nuestra singular condición de animales que utilizan un lenguaje articulado para comunicarse.

Lacan (1957-1958) comienza con los esquemas y grafos, sigue con las superficies y luego introduce los nudos. Con relación a los esquemas, comenzamos por mencionar uno de los primeros que se conoce, el esquema L o lambda, donde establece que el sujeto depende de lo que tiene lugar en el Otro y aclara que es ciertamente el significante mismo que debe articularse en el Otro, y especialmente en su topología de cuaternario.

Hay otro esquema, el que se conoce como Esquema R, que en realidad es el resultado de una operación de corte sobre un Cross-cap y su posterior puesta en plano. Es el que aparece en el escrito *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis* (1958). Esquema con el que Lacan dará cuenta de cómo el sujeto depende para constituirse de lo que tiene lugar en el Otro y cómo se estructura la realidad cuando ha habido metáfora paterna.

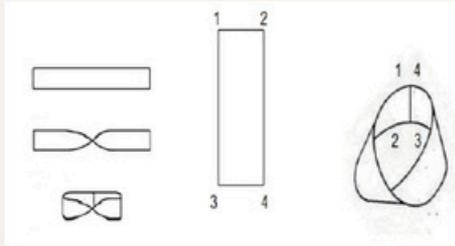


Uno de los grafos más conocidos es el grafo del deseo, con el que Lacan se propone dar cuenta del efecto que produce el encuentro de la intención del individuo recién venido al mundo con el Otro del lenguaje. Efecto de subjetivación que le hace entrar en el campo del lenguaje mediante la función de la palabra. Además, le servirá para mostrar el trayecto de circulación de la palabra en el recorrido de un análisis.

Respecto de las superficies topológicas utilizadas por Lacan podemos mencionar la banda de Moebius, el Toro, el plano proyectivo en su presentación como Cross-cap y la botella de Klein. De todos ellos hará Lacan el sustrato topológico de algunos conceptos centrales de la teoría.

Por ejemplo, la banda de Moebius será utilizada para dar cuenta de la superficialidad del discurso inconsciente. Podemos afirmar que las formaciones del inconsciente se encuentran sobre su superficie, no hace falta buscar en lo profundo para encontrar el inconsciente como alguna vez se creyó y se denominó al psicoanálisis psicología de las profundidades (Agüero, 2022).

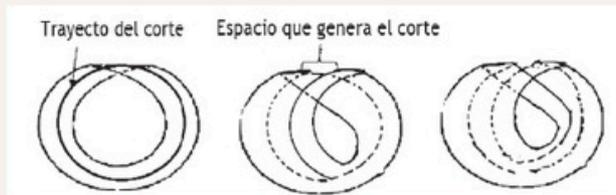
Es un objeto paradójico la banda de Moebius ya que, si bien es fácil de construir con una tira de papel, estrictamente hablando eso no es una banda de Moebius sino una modelización de ella en el espacio de tres dimensiones, pues la banda propiamente dicha es una superficie unilátera y ni siquiera una superficie ya que como dice Lacan en su seminario del 15 de diciembre de 1965, el corte sobre su línea mediana es una banda de Moebius.



Construcción de una banda de Moebius a partir de una cinta de papel

Le servirá también para representar al sujeto en su relación al significante, así como al significante en su relación al significado supuesto, ya que un significante no remite sino a otro significante por lo que siempre estamos del mismo lado de la banda, solo que ese lado está en continuidad con el reverso.

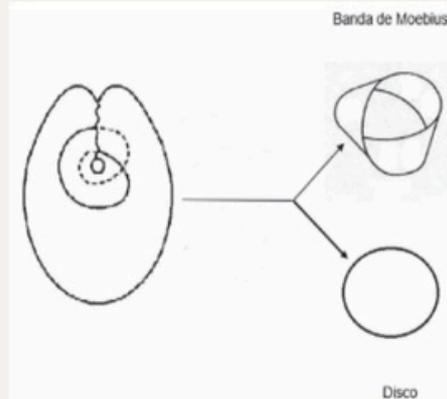
Es interesante destacar lo que produce el corte por la línea media de la banda, ya que a pesar de lo que parece, no divide a la banda en dos partes inconexas, sino que produce una banda el doble de largo y bilátera. Lacan en su *Seminario 13*, en la clase del 15 de diciembre de 1964 dice: “la banda de Moebius es una superficie tal que el corte trazado en su medio es la banda de Moebius” (s. p.), y en la clase del 10 de marzo de 1965 dirá: “el sujeto, como la banda de Moebius, es lo que desaparece con el corte. Es la función del corte en el lenguaje, esta sombra de privación, la que hace que aquel esté en la alienación que representa el corte” (Lacan, 1965, Inédito), es decir que, hace equivaler el corte sobre la Banda de Moebius al sujeto mismo.



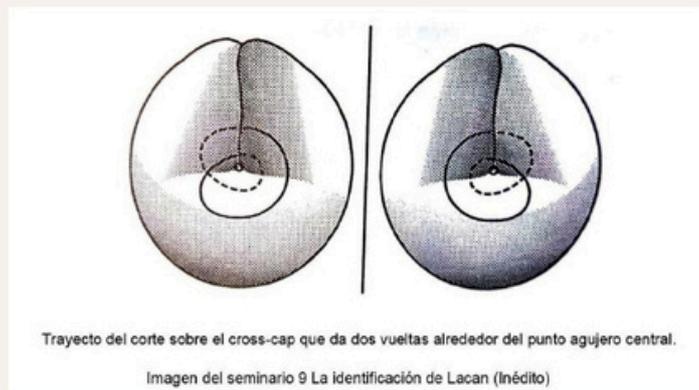
Ahora bien, como dice Granon-Lafont, es sobre esta paradoja del corte que Lacan hace recaer la noción de interpretación. El axioma “la interpretación es el corte permite determinar de qué modo este tipo de intervención del analista descubre el deseo del analizante, enmascarado en su propio decir” (Granon-Lafont, 1987, p. 39), en la medida en que produce una modificación de la estructura.

Lacan utilizará también una inmersión del plano proyectivo en nuestro espacio de representación para representar al sujeto. Dicha inmersión es lo que se conoce como Cross-cap por su aspecto de gorro cruzado. La particularidad del Cross-cap es que pone en relación dos elementos absolutamente heterogéneos como lo son una banda de Moebius y un disco bilátero con el que se cierra el borde de la banda, generando un objeto que pone en continuidad el interior con el exterior. Para nuestro caso, esos elementos heterogéneos serían, por

un lado, la secuencia significativa que vehiculiza tanto al sujeto como al deseo y por otro, ese resto que el significativo no alcanza a subsumir y que Lacan llamará *objeto pequeño a*.

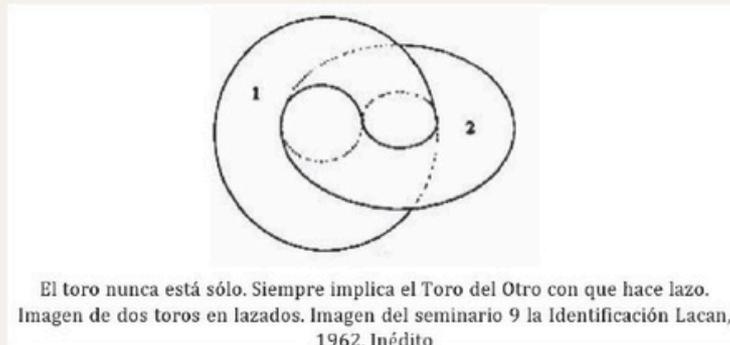


Va a hacer equivaler el Cross-cap al sujeto en análisis, en la medida en que el corte de la interpretación del analista sobre dicho objeto lo descompone en sus dos elementos constitutivos, una banda de Moebius y un disco bilátero que como enunciamos, representa el *objeto pequeño a*, objeto que tiene la particularidad de no tener imagen especular, como ocurre con el disco bilátero con el que se forma el Cross-cap. El resultado de la interpretación son esos dos elementos que componen la fórmula del fantasma $(\mathcal{S} \diamond a)$ que estructura la realidad para los seres hablantes.



Es en la clase del 6 de junio de 1962 del *Seminario La Identificación* donde Lacan presenta al plano proyectivo como la superficie más adecuada para ser el soporte de la relación del sujeto con el objeto de su deseo, lo que él llama, el fantasma fundamental. Ahora bien, si es la operación del corte en tanto que acto analítico, lo que pone de manifiesto lo que es el fantasma, a saber, la relación del sujeto barrado con el objeto *a*, esto nos hace pensar que es esa relación misma la que está velada en la constitución del sujeto, al que bien podemos representar entonces con el Cross-cap (Agüero, 2022).

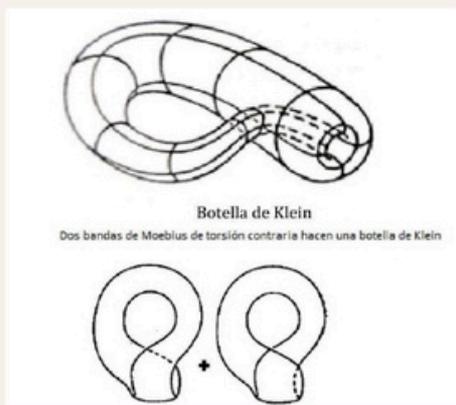
La topología del Toro le servirá de apoyo a Lacan para dar cuenta de un fenómeno central a nuestra condición como es la identificación. ¿Cómo explicitar que algo que es exterior al sujeto se vuelva en rasgo de su yo? Asimismo, le servirá para dar cuenta de la manera en que el neurótico sujeta su deseo a la demanda del Otro. Esto último apoyado en el hecho de que un Toro nunca está solo, sino que siempre hay otro Toro que pasa por su agujero central. Con los dos Toros enlazados vemos como lo que es objeto del deseo para uno, puede ser demanda para el otro y viceversa. Estos desarrollos están en el noveno seminario.



Dice Lacan en su seminario sobre la identificación:

...el significante determina al sujeto, el sujeto adquiere de éste una estructura: es aquella que he tratado de demostrarles, de mostrarles en el soporte del grafo. Este año, a propósito de la identificación, es decir de algo que focaliza sobre la estructura misma del sujeto nuestra experiencia, trato de hacerles seguir más íntimamente este lazo del significante con la estructura subjetiva. (Lacan 1962, Inédito)

Con la botella de Klein Lacan se propone dar cuenta de ese espacio que pone en continuidad el adentro y el afuera del sujeto, que lo incluye y al mismo tiempo le es exterior. Por eso no sorprende que la voz sea el objeto pulsional que Lacan relaciona con la botella de Klein. Es cierto que los humanos nacemos especialmente sensibles a la voz humana, pero también está el hecho de experiencia de que no podemos hablar sin escucharnos. Al igual que con el Cross-cap estamos ante un objeto que pone en continuidad el interior y el exterior, pero en este caso más que de una superficie se trata de un volumen continuo. Y también al igual que la banda de Moebius es una superficie unilátera, que en este caso envuelve un espacio.



En el *Seminario 12* Lacan utiliza la botella de Klein para diversos temas tales como el pensamiento, lo siniestro, las cosmogonías y la voz como objeto de la pulsión. Objeto común entre el sujeto y el Otro y como dice Lacan, en ninguna otra parte el sujeto está tan interesado en el Otro que por este objeto. Justamente el objeto que Lacan coloca en el centro de la relación entre el sádico y el masoquista.

Luego de este recorrido muy apretado por las referencias lacanianas en topología de superficies no queremos cerrar este comentario sin decir algo de lo que ocupó el interés de Lacan en los últimos tiempos de su enseñanza, a saber, la topología de nudos.

Sostenemos que la topología de nudos se le hizo necesaria en el momento en que algunos conceptos fundamentales de su teoría habían sufrido alguna variación importante, por ejemplo lo simbólico, que a partir del *Seminario 21* ya no será el simbólico de la cadena significante (S1-S2), en la medida en que ha probado ya la inconsistencia y la incompletud del Otro. Por eso afirma que, si alguna vez sostuvo eso, que ya no lo sostiene, el significante no hace cadena, es más se presenta sólo, como pieza separada de una estructura desconocida y por lo tanto no sirve a la comunicación sino solamente al goce.

Esto implica una nueva definición del concepto de goce, una definición topológica también, en la medida en que lo hace depender del espacio que genera el significante con su corte. Espacio compacto que, por definición como aclara en *El seminario 20*, linda con un número finito de espacios abiertos.

Lo imaginario tampoco tendrá el mismo estatuto que al principio, en dónde no podía ser considerado sin su relación con lo simbólico, como ocurría en el estadio del espejo en donde el campo de lo simbólico estaba extendido por lo que el falo cobraba valor identificadorio. Lacan refiere esto en el hecho de experiencia de la criatura que se vuelve a buscar la mirada de quién lo sostiene frente a su imagen en el espejo.

Por último, el concepto de real también se modificará, no siendo ya ese real que introduce lo simbólico con su gramática, que marca combinaciones que son imposibles, sino que se tratará de un real sin relación alguna con lo simbólico, así como tampoco con lo imaginario.

Esas modificaciones en sus conceptos de simbólico, imaginario y real, fuerzan a Lacan a buscar algo con qué dar cuenta de las relaciones posibles entre dichas categorías. Más cuando afirma que, en cuanto al sujeto, para que se sostenga orientado en tiempo y espacio, debe haber un anudamiento de estos tres registros. Es por eso que el nudo Borromeo le vendrá como anillo al dedo como dice, ya que si algo escribe dicho nudo es que de a dos, entre los anillos que lo forman, no hay relación alguna. El nudo escribe la absoluta heterogeneidad de esas tres *dit-menciones* como dirá Lacan, y al mismo tiempo su equivalencia ya que el nudo se sostiene a pesar de que ninguno de sus componentes esté relacionado con otro, tomado de a dos.

Además, el nudo le servirá como modo de escritura y lectura de la clínica en su esfuerzo por encontrar una vía de transmisión que vaya más allá del matema, transmisión sin pérdida y sin el olvido del decir que todos los dichos implican como lo dice Lacan en su escrito *L'Etourdit* (1972).

Llegados a este punto y luego de este breve recorrido por algunas de las tantas referencias topológicas que encontramos en Lacan, todos podemos estar de acuerdo en la importancia otorgada a la topología en su enseñanza, al punto de afirmar que forma parte de su fundamento. Sin embargo, no son muchos los desarrollos de topología lacaniana entre los "post-lacanianos".

Aquí se nos impone la pregunta por las razones de semejante omisión. Más aún cuando, como acabamos de decir, forma parte del cimiento de sus conceptos y hace a la singularidad de su enseñanza, según sus palabras. De hecho, en el escrito en dónde Lacan refiere la singularidad de lo que llamó su retorno a Freud, escrito titulado *De un designio*, dice de manera clara que si algo hace diferente su retorno a Freud es la topología del sujeto a la que se refiere: "Nuestro retorno a Freud tiene un sentido muy diferente por referirse a la topología del sujeto" (Lacan, 2003 [1966], p. 352).

En este sentido nos preguntamos si acaso a nosotros nos queda el desafío de volver al fundamento mismo de la enseñanza de Lacan que, como él lo indica, está en su topología, de un modo semejante a cómo él se propuso hacer con su retorno a Freud. Retorno que lo llevó a iniciar su enseñanza esclareciendo la función de la palabra en el campo del lenguaje (Agüero, 2022).

Referencias bibliográficas:

- Agüero, G (2022): *Psicoanálisis & Topología. El nudo Borromeo como escritura*. Buenos Aires. Letra Viva.
- Darmon, M. (2008): *Ensayos acerca de la topología lacaniana*. Buenos Aires. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2010): *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires. Letra Viva.
- Granon-Lafont, J. (1987): *La topología básica de Jacques Lacan*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.
- Lacan, J. [1975-1976] (2006): *El seminario. Libro 23. El sinthome*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (1974-1975): *El seminario 22. R.S.I. Inédito*.
- Lacan, J. (1973-1974): *El seminario 21. Los no incautos yerran o los nombres del padre*. Inédito.
- Lacan, J. [1973] (1997): *El seminario. Libro 7. La Ética del psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. [1966] (2003): *De un designio*. En *Escritos I. 23ª Reimpresión*. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. [1966] (2003): *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. En *Escritos II. 23ª Reimpresión*. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1965-1966): *El seminario 13. El objeto del psicoanálisis*. Inédito.
- Lacan, J. [1964] (2012): *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. [1962-1963] (2020): *El seminario. Libro 10. La angustia*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. [1958] (2003): *La dirección de la cura y los principios de su poder*. En *Escritos II. 23ª Reimpresión*. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. [1958] (2003): *La significación del falo*. En *Escritos II. 23ª Reimpresión*. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. [1957-1958] (2003): *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. En *Escritos II. 23ª Reimpresión*. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. [1953-1954] (1985): *El seminario libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona. España. Paidós.
- Lacan, J. [1953] (2003). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos I. 23ª Reimpresión*. México. Siglo XXI.
- Miller, J. A. (1987). *Matemas I*. Buenos Aires. Manantial.
- Vappereau, J. (1997). *Estofa. Superficies topológicas intrínsecas*. Buenos Aires. Kliné.

La clínica actual frente a la crisis del patriarcado

Miquel Bassols*

Resumen

En el presente trabajo se aborda la perspectiva lacaniana a partir del “declive de la imago paterna” al respecto del sistema simbólico actual, marcado y criticado por el patriarcado, en un contexto de globalización cuyos efectos pueden avistarse en la multiplicidad de identidades y en los fenómenos de segregación.

El planteo sobre la “evaporación del padre” no refiere a su desaparición, sino a la metáfora de la evaporación en la Física entendida como el paso gradual de un estado líquido a un estado gaseoso, en una diseminación de partículas que se vuelven invisibles a simple vista. En este sentido, podemos hablar de una diseminación de la función simbólica así como otras formas de nominación que el sujeto de nuestro tiempo toma para representarse, en una clínica actual orientada por los anudamientos y desanudamientos vía el sinthome y por la brújula de la psicosis ordinaria.

Palabras clave: Nombre del padre, patriarcado, sinthome, psicosis ordinaria

Abstract

This paper addresses the Lacanian perspective from the "decline of the paternal imago" with respect to the current symbolic system, marked and criticized by patriarchy, in a context of globalization whose effects can be seen in the multiplicity of identities and in the phenomena of segregation. The proposal about the "evaporation of the father" does not refer to its disappearance, but to the metaphor of evaporation in Physics understood as the gradual passage from a liquid state to a gaseous state, in a dissemination of particles that become invisible to the naked eye. In this sense, we can speak of a dissemination of the symbolic function as well as other forms of naming that the subject of our time takes to represent himself, in a current clinic oriented by knotting and unknotting via the sinthome and by the compass of ordinary psychosis.

Keywords: father's name, patriarchy, sinthome, ordinary psychosis

Vivimos en una época marcada por la crisis y, a la vez, por la crítica del patriarcado como el sistema simbólico que ordenaba las formas de vida, las formas de gozar, tal como decimos en términos lacanianos. El sistema del patriarcado ordenaba la propia diferencia sexual en géneros distintos y normativos, pero también ordenaba otras diferencias binarias en las que se situaban otras identidades del ser humano, tanto culturales como religiosas. Digamos que, cuanto más avanza el fenómeno que llaman “globalización”, en una universalización de los mercados y de los patrones de consumo, más se multiplican las identidades y los fenómenos de

*Doctor en Psicoanálisis | Universidad de Barcelona, Université Paris VIII | m.bassols@mac.com

segregación interna entre ellas. Se ha señalado con frecuencia que esta crisis del patriarcado, que hoy se hace también patente de manera global, fue ya detectada y formulada por Jacques Lacan, justo antes de la Segunda Guerra Mundial, en 1938, como un “declive social de la imago paterna” —esa fue su expresión a la hora de analizar las distintas formas de organizaciones familiares. Y hoy podemos decir que la figura del padre promovida por el patriarcado como figura de autoridad se ha vuelto insoportable en buena parte de las sociedades. Lo constatamos también en las quejas y en los síntomas de aquellos que escuchamos en la sesión analítica, ya sea desde una posición de rebelión o de sumisión a aquella figura clásica del padre. Es un hecho que debemos tomar como un signo, como un síntoma también, del sujeto de nuestro tiempo. La autoridad del padre se ha vuelto intolerable.

Se señala con menos frecuencia que este declive de la función paterna, esta evaporación del padre —para retomar el término subrayado por Jacques-Alain Miller— va a la par de una demanda, de un llamado, de una exigencia incluso de algo que venga al lugar de esta función simbólica para organizar las formas de goce. Lo constatamos a nivel social con el aumento de formas autoritarias que se creían caducas y que retornan bajo otras figuras que no son ya las de la clásica imago paterna. Y esta exigencia toma también formas diversas, produce nuevas formas sintomáticas ante las que la función paterna desfallece. Hace solo unos días, por ejemplo, un hombre angustiado después de su separación matrimonial, me explicaba la imposibilidad en la que se encontraba para sostener su lugar en la nueva situación familiar en relación a sus hijos, especialmente ante una hija que se autolesionaba repetidamente desde el periodo de confinamiento de la reciente epidemia. Me decía: “no sé qué más hacer, he dimitido de mi función de padre”. Lo que sucede después de esta dimisión no es necesariamente mejor que lo anterior en un movimiento que va, tal como Lacan señalaba con su famosa expresión, “del padre a lo peor”.

No se trata para nosotros de reivindicar el sistema social fundado en el patriarcado, un sistema que se va mostrando cada vez más caduco para organizar las formas de goce del sujeto de nuestro tiempo. Se trata, por el contrario, de saber leer, de saber interpretar, lo que retorna como un llamado al Otro (con mayúsculas), como un llamado a otros organizadores sociales del goce que generan también nuevas formas sintomáticas. Se trata de saber escuchar allí el llamado a una diversidad de funciones simbólicas que vengan al lugar de la imago paterna.

Es sabido que Lacan formalizó la función paterna en los años cincuenta del siglo pasado, en la primera parte de su enseñanza, con su famosa “metáfora paterna”, donde el Nombre del Padre oficiaba como significante único de la estructura subjetiva para simbolizar, para metaforizar, el Deseo de la Madre y proporcionar al sujeto una forma de localizarse con relación a su cuerpo, al goce y al deseo del Otro. Era la manera de

formalizar la famosa estructura del Edipo descubierta por Freud. Y era la inscripción o la no inscripción de este Nombre del Padre en la estructura subjetiva lo que diferenciaba el campo de las neurosis y el campo de las psicosis con una frontera muy precisa: la llamada “forclusión” del Nombre del Padre. Era una clínica estructural binaria, con una diferencia clara marcada por la frontera del Nombre del Padre. Y es sabido también que, durante las dos décadas siguientes, Lacan pluralizó esta función —en una suerte de “deconstrucción” de la metáfora paterna, siguiendo la crítica de lo que había llamado “el estrellato del Edipo”, hasta el punto de reducirlo a un “operador lógico” —es el término que utilizó—, más allá de las figuras imaginarias con la que se reviste la persona real que sostiene o no esa función. La pluralización de los Nombres del Padre marcó una nueva época en la enseñanza de Lacan que mostró que las fronteras que organizaban de manera binaria los territorios subjetivos, la geografía de las formas de gozar del ser humano, eran fronteras móviles y que se extendían y multiplicaban sin una ley previa. En lugar de las fronteras simbólicas que definen espacios topológicos distintos siguiendo una lógica binaria, Lacan se vio así llevado a introducir la lógica de los nudos, formas distintas de anudamientos y desanudamientos entre los tres registros —lo real, lo imaginario y lo simbólico—, de manera que introdujo una clínica que hemos llamado “clínica continuista”, o también “clínica de los nudos”.

Un nudo es algo muy distinto de una frontera. Una frontera distingue dos espacios distintos, separados por una línea simbólica que introduce una discontinuidad, una presencia y una ausencia. Cuando se trata de un nudo, el problema es más complejo. Podemos distinguir una forma de anudar de otra, pero eso no nos dice cuándo un nudo empieza a ser un nudo y cuándo deja de serlo. ¿A partir de qué momento una cuerda se anuda o se desanuda, con otra o consigo misma? Sin duda hay un momento en que puedo considerar que el nudo de los cordones de mi zapato se ha desanudado: cuando ya no aprieta lo suficiente y siento que mi pie va suelto en el interior del zapato. El nudo se ha aflojado, porque un cabo ha dejado de pasar por encima de otro o de sí mismo, pero no podemos distinguir tan fácilmente el momento en que ese nudo deja de ser nudo. Y es por ello que la definición topológica de nudo no es tan fácil de formular. La única manera de zanjar la cuestión es introduciendo un corte en una lógica binaria: sí o no.

La clínica freudiana era una clínica de la discontinuidad, la clínica lacaniana se fue construyendo con la operación de los nudos, de anudamientos y desanudamientos.

Se resume de manera muy somera temas que han sido muy trabajados en el Campo Freudiano y que tienen consecuencias clínicas de primer orden. En esta nueva clínica, un significante cualquiera, —uno cualquiera, pero hace falta que sea alguno, incluso en su forma más individualizada— puede venir a operar esta función de anudamiento o de corte. Y la función simbólica del padre se revela entonces, ella misma, como una forma

posible de anudamientos, pero no la única. Lo que hemos llamado “evaporación del padre” no es entonces su desaparición, sino que es, para seguir la metáfora misma de la evaporación en la ciencia de la Física, un proceso que consiste en el paso gradual de un estado líquido a un estado gaseoso, en una diseminación de partículas que se vuelven invisibles a simple vista.

Entonces, podemos hablar incluso de una diseminación de la función simbólica en otras tantas formas de nominación que el sujeto de nuestro tiempo toma para representarse. Es así como se presenta muchas veces a la consulta, ya sea o no la del analista. Se presenta con un diagnóstico hecho a partir de significantes que cumplen una función de identificación o incluso de nominación —soy un TOC, soy un TDH— para nombrar aquello que se le hace insoportable de su síntoma, y también muchas veces para intentar nombrar su forma singular de gozar. Son los significantes que organizan la clínica actual del DSM, cada vez más en declive también por una constante desmultiplicación que convierte los cuadros clínicos inespecíficos. El famoso “trastorno del espectro autista”, cada vez más indefinido —ya no es un cuadro, es un espectro—, es un buen ejemplo de ello. Pero también el signifiante “trans”, por ejemplo, fuera de toda patología, cumple muchas veces esta función ya desde edades muy tempranas. Es una forma de nombrar lo más singular de un goce disruptivo del cuerpo sexuado que no encuentra otra forma para identificar al sujeto en un vínculo con el campo del Otro, del Otro social o familiar.

Cuanto más avanzamos en esta dirección de la evaporación del padre, más flexibles y móviles se muestran, pues, las fronteras que antes ordenaban el campo simbólico en una serie de diferencias binarias. Igualmente, cuanto más avanzamos en la enseñanza de Lacan con la pluralización de los Nombres del Padre, más vamos dejando atrás la clínica estructural ordenada por lo simbólico y sus diferencias binarias, más nos adentramos en la nueva clínica ordenada a partir de la topología de los nudos, de los anudamientos y desanudamientos, y más lo real, como diferencia absoluta, toma el primer plano. En esta nueva clínica hay un nuevo concepto que Lacan construye como forma de anudamiento de los tres registros para cada sujeto, es el concepto de *sinthome* -neologismo que retoma la etimología de síntoma pero que singulariza su función para cada sujeto-. Es el ultimísimo Lacan que Jacques-Alain Miller puso en primer plano de la actualidad en la orientación lacaniana y que nos lleva a un reordenamiento de la clínica actual, un ordenamiento contemporáneo de la nueva época de la evaporación del padre y de la crisis del patriarcado.

A la vez, siguiendo este mismo movimiento de fronteras simbólicas, el propio Jacques-Alain Miller promovió, a finales de los años noventa, un nuevo ordenamiento de la clínica con la introducción de un término, del que todavía debemos extraer todas las consecuencias, el término de “psicosis ordinarias”.

La expresión fue introducida por Jacques-Alain Miller para dar cuenta de una serie de fenómenos clínicos que quedaban escondidos en los mapas diagnósticos habituales, ya fuera el de la psiquiatría más descriptiva como el del propio psicoanálisis orientado por la primera enseñanza de Lacan, la clínica que distinguía las psicosis y las neurosis a partir de elementos discretos como la forclusión del Nombre del Padre. Podemos hacer la enumeración de los signos discretos —tanto en el sentido de diferenciales como de poco aparentes— de las psicosis ordinarias: una regulación del sujeto en el eje de las identificaciones imaginarias, una prevalencia de la relación con el cuerpo siguiendo este eje imaginario, acontecimientos de cuerpo a veces imperceptibles que responden a un agujero en lo simbólico, inflexiones sutiles en el discurso que quedan fuera de sentido, fenómenos velados de alusión, suplencias minimalistas con los que el sujeto sostiene la frágil estabilidad de su realidad... Podríamos alargar esta lista con otros fenómenos que nos revelarían en el límite la presencia de rasgos psicóticos que adscribimos a las psicosis llamadas clásicas, fenómenos que podrán decantarse del lado de la paranoia, de la esquizofrenia o también de la melancolía. Resultará sin embargo imposible construir con ellos un conjunto cerrado y completo como sí podemos hacer, por ejemplo, con el cuadro de las neurosis obsesivas. Y es por eso que el propio Jacques-Alain Miller (2010) subrayaba, en el momento de comentar la introducción de este término, que en realidad no había inventado ninguna nueva categoría clínica sino una palabra, un neologismo no de forma sino de uso —para retomar la distinción que hace la lingüística—, una suerte de brújula operativa y pragmática para orientar al clínico allí donde no distingue claramente una neurosis de una psicosis. Así, el término se fue definiendo *après coup* sin haberlo llenado de contenido de entrada. Era un neologismo vacío de contenido que ha ido tomando consistencia por su uso a fuerza de poder incluir en él una multiplicidad de sentidos. Y, en efecto, se ha ido llenando de múltiples sentidos pero sin llegar nunca a constituir una categoría cerrada, completa y consistente como sí podemos obtener con los términos de las estructuras clínicas clásicas. El término “psicosis ordinarias” nos obliga así a una finura clínica que sigue la lógica de tomar cada caso en su singularidad, esa singularidad que sólo obtenemos en la clínica bajo transferencia.

Clínica psicoanalítica

¿Qué consecuencias podemos sacar de este nuevo panorama con respecto a lo que hoy llamamos “clínica psicoanalítica”? Es un panorama que no invalida la clínica estructural, clásica, antes mencionada, la clínica construida con la diferencia binaria entre neurosis y psicosis, sino que la sitúa en un campo clínico más restringido, fuera del cual esta diferencia binaria deja de funcionar. La clínica binaria ordenada por el significante del Nombre del Padre queda subsumida entonces en un nuevo paradigma que podemos llamar una “clínica del *sinthome*”, entre comillas, porque no es seguro que el término “clínica”, en su sentido clásico,

sea ya el más adecuado para definir este nuevo campo. La clínica continuista de los nudos no anula la clínica estructural fundada en la diferencia binaria entre las neurosis y las psicosis, sino que la restringe a una serie de fenómenos que podemos describir de manera particular en muchos casos. Pero hay otra serie de fenómenos que no se dejan explicar de la misma manera. Podemos entenderlo tomando el ejemplo de la historia de la Física. La Física de Einstein no invalidó, no anuló la Física clásica de Newton, que sigue explicando muchos fenómenos pero que deja de funcionar en un universo regido por la teoría de la relatividad. Igualmente, la clínica binaria de las neurosis y las psicosis funciona muy bien para explicar una serie de fenómenos clínicos, pero deja de funcionar ante los fenómenos que antes evocaba.

De esta manera, la reordenación clínica a la que nos lleva el programa de investigación llamado “psicosis ordinarias” plantea nuevos problemas para entender la subjetividad de nuestro tiempo. Y plantea nuevos interrogantes a lo que llamamos “clínica psicoanalítica”.

Hay que señalar que el propio término de “clínica psicoanalítica” no es nada evidente, nada que pueda igualarse a las categorías clínicas clásicas que, de hecho, hemos heredado de la clínica psiquiátrica. Si ustedes se dirigen al índice razonado de los Escritos de Lacan, publicados en 1966, y revisan el capítulo titulado Clínica, es muy llamativo que no haya un subcapítulo que se titule “clínica psicoanalítica”. Encontramos dos apartados: “A. Clínica freudiana”, donde se enumeran los ocho casos escritos por Freud. Es la clínica del caso por caso. El segundo apartado “B. Clínica psiquiátrica”, tiene tres subcapítulos con los que habitualmente nos orientamos en la clínica estructural, la que Lacan estudió al principio de su enseñanza: la neurosis, la perversión y la psicosis. Se trata, en efecto, de una herencia de la clínica psiquiátrica que Lacan reordenará con la noción de estructura con una frontera clara entre neurosis y psicosis. Esta frontera está inscrita, delimitada, precisamente por el significante del Nombre del Padre. Es su inscripción o su forclusión en la estructura subjetiva lo que constituye la diferencia binaria, la clínica diferencial entre neurosis y psicosis. Es con esta referencia fundamental, el significante del Nombre del Padre, que Lacan reordena la clínica clásica a partir de la experiencia analítica. Pero no me parece un detalle sin importancia ni un descuido el hecho de que no haya, en el índice razonado de los Escritos, un capítulo titulado “clínica psicoanalítica”. Nos quedaría la referencia, como solemos decir, a la clínica freudiana del caso por caso.

“¿Qué es la clínica psicoanalítica? No es complicado. Tiene una base, es lo que se dice en un psicoanálisis” (Lacan, 2012 [1977], pág. 7), decía Jacques Lacan de manera tan simple como tautológica en 1977. Lo que se dice en un psicoanálisis sólo sucede bajo transferencia, es un hecho de discurso que responde a la singularidad de cada sujeto, es decir a lo más incomparable de su ser con relación a los otros, a aquello que escapa a toda clasificación posible. El psicoanálisis, como clínica de la singularidad, es una experiencia de saber sobre lo

más incomparable y singular de cada sujeto: su síntoma, su padecimiento, pero también su modo de invención para responder a lo real.

El litoral de las psicosis ordinarias

La introducción del término “psicosis ordinarias” supone entonces algo decisivo para la propia clínica psicoanalítica. Es la introducción del tercero excluido en la lógica que ordenaba la clínica clásica de las estructuras clínicas de las psicosis y las neurosis, distinguidas a partir de la nítida frontera de la forclusión del Nombre del Padre. Se trataba para Jacques-Alain Miller de “esquivar la rigidez de una clínica binaria, neurosis o psicosis” (Miller-2010) que no permitía concluir sobre el tratamiento de numerosos casos, cada vez más, en la historia de la clínica psicoanalítica. Por ejemplo, el sentimiento de vacío que encontramos de manera tan frecuente en la histeria puede llegar muchas veces a instalarse de un modo que se pone en continuidad con los fenómenos del agujero psicótico que toca el sentimiento más íntimo de la vida del sujeto. Muchos casos, tomados uno por uno, quedan así en una zona imposible de localizar en el mapa diagnóstico “a pesar de la diferenciación supuestamente absoluta entre la neurosis y la psicosis (...) Y esta frontera terminó, a lo largo del tiempo —en el control y en la práctica—, por ensancharse” (Miller-2010).

Digamos que la frontera se ensanchó tanto que terminó por dejar de ser una frontera y convertirse en un litoral, para retomar la distinción fundamental que Lacan introdujo precisamente en la última parte de su enseñanza (Lacan, 2012 [1971], pág. 22). Si una frontera separa y distingue claramente dos espacios de manera unívoca, de modo que podemos establecer una clínica diferencial entre ellos a partir de elementos discretos, un litoral supone que todo un dominio hace de frontera para el otro. Así, el litoral deja de cumplir su función de separar y distinguir espacios de modo discreto, como sucede en la clínica estructural de las psicosis y las neurosis, para introducir un espacio que no puede recorrerse con la métrica del significante del Nombre del Padre, la que funciona por oposiciones significantes. Con el litoral entramos en el espacio de lo real —incluso en su sentido matemático— en el que entre dos elementos podemos encontrar una infinitud de otros. Lo que nos obliga a ir de uno en uno sin poder llegar a limitar nunca ese espacio con una frontera definida.

Sabemos cómo intentaron resolver esta paradoja los psicoanalistas clásicos: introduciendo la nueva categoría de “borderline” para los casos en los que no podían dirimir el diagnóstico de neurosis o psicosis. Es precisamente la “línea de la frontera” que, sin embargo, se ensanchaba igualmente hasta extender el diagnóstico cada vez más lejos. Hasta el punto que era lícito preguntarse si no encontraban ya en todas partes casos “borderline”. La anti-categoría de “psicosis ordinarias” introducida por Jacques-Alain Miller no sólo no puede ponerse en serie con la de “borderline” sino que es precisamente la que subvierte el orden que la hizo posible. Rompe así definitivamente la clínica binaria ordenada por el principio del tercero excluido: “La

psicosis ordinaria era una forma de introducir el tercero excluido por la construcción binaria, uniéndose al mismo tiempo a la posición del lado derecho binario [el de la psicosis]” (Miller-2010).

Conviene medir las consecuencias clínicas, políticas y epistémicas de esta operación que subvierte de hecho el paradigma clásico de las nosologías clasificatorias para abrir un nuevo paradigma clínico, el que corresponde en realidad a la época de la clínica del parlêtre lacaniano. No sólo difumina la diferencia nítida entre neurosis y psicosis sino que extiende la supuesta frontera a todo el espacio del litoral nombrado como psicosis. La psicosis se generaliza entonces del mismo modo que el litoral se constituye por entero en el horizonte del espacio clínico. A partir de ahí, es cierto, tal como recordaba Antoni Vicens en el debate que surgió en Barcelona¹ después de la presentación de esta hipótesis de trabajo, la neurosis no es más que un caso particular de la psicosis, un caso particular en el que el Nombre del Padre se revela como la simple creencia en una metáfora delirante entre otras.

Así, la introducción de las “psicosis ordinarias” en la clínica contemporánea, como fenómeno propio de esta contemporaneidad, pone en cuestión la universalidad de una clínica ordenada por el estrellato del Complejo de Edipo formalizado por la primera enseñanza de Lacan con la lógica significante de la metáfora paterna. Sus consecuencias teóricas y prácticas están todavía por verificarse y responden a una elección clínica y política que ha sido ya, sin embargo, decisiva. Jacques-Alain Miller apuntaba estas consecuencias del siguiente modo:

Tengo la impresión de que las consecuencias teóricas de la psicosis ordinarias van en direcciones opuestas. Una dirección nos conduce hacia una afinación del concepto de neurosis [...] pero por otra parte, y es la consecuencia opuesta, nos vemos conducidos hacia una generalización del concepto de psicosis. Lacan sigue esta dirección. (Miller-2010)

Y en esta dirección no hay ya mapa trazado ni trazable, a no ser el que cada sujeto puede construir, siempre después de un largo análisis, con la categoría singular del sinthome, otro neologismo lacaniano hecho para designar aquello que del síntoma de cada sujeto es finalmente lo más singular, lo imposible de comparar a cualquier otro, lo que no podrá nunca ordenarse en una clasificación hecha de rasgos más o menos particulares, más o menos comparables a los de otro caso. Es ahí donde encontramos la posibilidad de aquella política del síntoma, del sinthome para ser más precisos, que Lacan quiso poner a la cabeza de la política misma, la que el sentido común entiende por tal:

Que el síntoma instituya el orden en el que se revela nuestra política implica, por otro lado, que todo lo que se articula de ese orden sea pasible de interpretación. Por ello tienen mucha razón al colocar al psicoanálisis a la cabeza de la política. (Lacan, 2012 [1971], p. 26)

¹En la exposición que hicimos de este tema el día 6 de Junio de 2017 en la Comunitat de Catalunya de la ELP.

Las “psicosis ordinarias” vienen así al lugar de la incompletud de todo sistema diagnóstico, vienen al lugar de la falta del significante del Otro, $S(A)$, a la falta del Otro que ordenaría las clasificaciones clínicas según el paradigma anterior. Y no para completarlo o para hacerlo más consistente, como podría suponerse desde la perspectiva de la clínica de las estructuras ordenadas por el Nombre del Padre.

Por esta misma razón, las “psicosis ordinarias” no son equivalentes en la serie a cualquier otro diagnóstico en un sistema de clasificación clásico sino que vienen a dejarlo definitivamente abierto, incompleto e inconsistente. Dejan abierto, de hecho, cada conjunto clasificatorio —ya sea la histeria, la obsesión, la paranoia, la esquizofrenia o la melancolía—, obligando a considerar cada caso uno por uno, ninguno semejante a cualquier otro. Y eso a partir de aislar un rasgo discreto, “ordinario”, que deberá ser considerado entonces como excepcional. Para tomar una fórmula que pudimos pescar casi al azar en una conversación con Jacques-Alain Miller: “Hacer de lo excepcional un para todos, un vale para cada uno”. Es buena divisa para una política del síntoma, tal como Lacan la propuso. Por eso podemos decir también que las “psicosis ordinarias” son la inclusión de la política del síntoma en la clínica contemporánea, reordenando cualquier sistema diagnóstico posible.

Referencias Bibliográficas

Lacan, J. [1966] (2009): *Escritos*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI

Lacan, J. [1971] (2012): *Lituratierra*. En Otros escritos. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lacan, J. [1977] (2012): Ouverture de la Section Clinique. *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudian*, 7.

Miller, J. A. (2003): *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Miller, J. A. (2010): Efecto retorno sobre las psicosis ordinarias. *El Caldero de la Escuela*. Recuperado de <http://www.revconsecuencias.com.ar>

El nudo del tiempo

Bernard Nominé*

Resumen

Lacan usó el nudo borromeo para escribir la lógica del decir de la carta de amor; esa lógica borromeana permite dar cuenta de un decir que hace evento; el amor es un decir que anuda; se trata entonces de comprender el nudo borromeo como aquel que escribe el efecto de un decir. Se sabe que hace falta ser tres para amar, el tercero en el amor es el Otro, o sea el muro del lenguaje, por lo mismo la escritura del nudo del tiempo que se propone en el presente artículo, es una escritura que anuda lo real del presente, lo simbólico del pasado y lo imaginario del futuro, es preciso poder hacer ese nudo para construirse una historia y arreglárselas con la realidad presente

Palabras clave: anudamiento, nudo borromeo, tiempo, lo real

Abstract

Lacan used the borromean knot to write the logic of the saying of the love letter; This Borromean logic allows us to account for a saying that becomes an event; love is a saying that knots; It is then a question of understanding the borromean knot as one that writes the effect of a saying. It is known that it takes three to love, the third in love is the Other, that is, the wall of language, for the same reason the writing of the knot of time that is proposed in this article is a writing that knots the real of the present, the symbolic of the past and the imaginary of the future, it is necessary to be able to tie that knot to build a story and cope with the present reality

Keywords: knotting, borromean knot, time, the real

El encuentro de Lacan con el nudo borromeo.

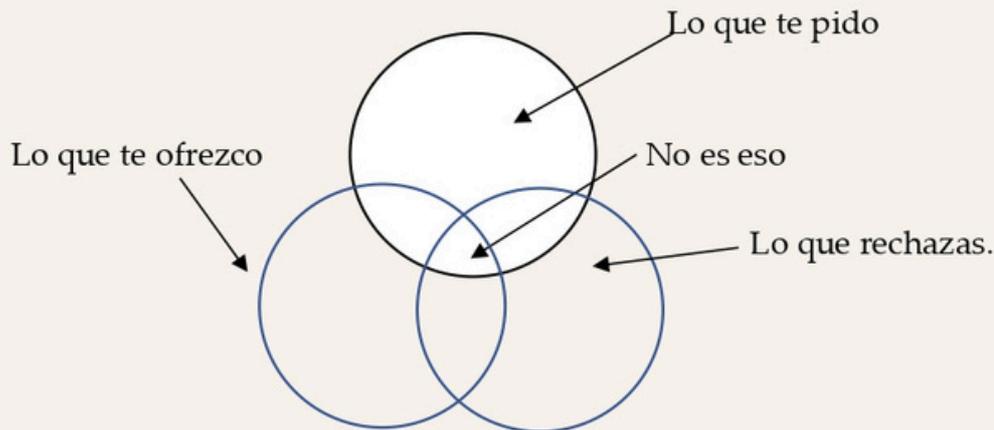
Fue en la época del *Seminario 19* (1971-1972), cuando Lacan entregó una fórmula de su propia cosecha que él consideraba como siendo el modelo del decir de la carta de amor, una fórmula que subraya que entre hombre y mujer hay una pared, un muro, el muro del amor. La fórmula dice: “Te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso” (Lacan, 2012 [1971-1972] p. 80).

En esa época Lacan se dedicaba a tratar de escribir en un grafo complejo la articulación improbable de esos tres verbos: pedir, rechazar, ofrecer; y vislumbró que los tres verbos que no se articulan naturalmente en su fórmula rara que describe bastante bien la clínica amorosa, sólo se articulan con tal que planteemos que lo que

*Doctor en Psiquiatría | Colegio del Sudoeste de Francia | ber.nomine@gmail.com

te pido no es lo que yo deseo, lo que te ofrezco tampoco es lo que deseas, luego no siendo eso, tendrás toda la razón de rechazármelo.

Si representamos cada uno de los tres verbos por un redondel de cuerda vemos que la frase sólo tiene sentido si se articula los tres verbos alrededor de algo central que “no es eso”. Luego, aquel “no es eso” figura el lugar del objeto *a* en el medio centro del nudo.



De ese uso del nudo borromeo para escribir la lógica del decir de la carta de amor, se deduce que Lacan se sirvió de esa lógica borromeana para dar cuenta de un decir que hace evento. El amor es un decir que hace evento. Un decir que anuda. No todos los decires anudan. Pero el decir del amor, sí que surte efectos. El que se atreve a decir: “yo te quiero” puede llevar al otro a quien se dirige, a dejarse llevar a amarlo a su vez. Así se hace el nudo del amor. Pero bien se sabe qué hace falta ser tres para amar. Para Lacan el tercero en el amor es, antes que nada, el Otro, o sea el muro del lenguaje. Toma el poema de Antoine Tudal que dice: “Entre el hombre y el amor hay la mujer, Entre el hombre y la mujer hay un mundo, Y entre el hombre y el mundo hay un muro” (Lacan, 2014 [1966] p. 279), y añadió: entre el hombre y el muro hay la carta de (a) muro.

Así introduce otro tipo de tercero entre hombre y mujer o sea aquel objeto que no siendo eso que te pido ni tampoco eso que deseas es sin embargo la apuesta de la carta de amor. El amor no se puede pedir, el amor es a menudo bastante difícil de acoger, sin embargo, el intercambio de ese objeto impensable que a todos nos falta puede ser el núcleo alrededor del que se trenza el amor entre dos. Se trata entonces de comprender el nudo borromeo como aquel que escribe el efecto de un decir.

El tiempo desempeña un papel esencial en el decir. Existen tres modalidades para marcar el tiempo en la palabra no en cualquier idioma, pero las hay en nuestras lenguas latinas. Son las tres conjugaciones: presente, pasado y futuro.

San Agustín fue el primer pensador en subrayar esa dificultad de agarrar el tiempo con la palabra. En el libro XI de sus confesiones (2010), nota que, si solemos conjugar los verbos según tres modalidades del tiempo, presente, pasado y futuro, en realidad nuestra gramática se confunde puesto que el pasado es un tiempo que ya no está, en cuanto al futuro, aún no está, sólo está el presente pero pronto dejará de ser. Luego corrige: ya hay tres tiempos, pero, son: el presente del pasado que es la memoria, el presente del futuro que es la espera y el presente del presente que es la percepción, la intuición directa. La advertencia de Agustín pone de relieve que cuando uno habla, está en el presente y la enunciación se desarrolla en el presente, aunque se refiera al pasado o al futuro en sus enunciados.

Lo simbólico permite la escritura del pasado. Lo imaginario remite a lo que se imagina que va a suceder, lo que se espera o lo que se teme. En cuanto a lo real, es la experiencia del puro presente, hay que arreglárselas con él. Adaptando la concepción agustiniana del tiempo a la categorización lacaniana agrego: En la intersección del presente y del pasado se ubica el presente del pasado o sea la memoria, los recuerdos. En la intersección del presente y del futuro se ubica el presente del futuro o sea la espera que puede ser el deseo cuando se espera buenas cosas o angustia cuando se espera lo peor.

Queda por ver lo que se podría escribir en la intersección entre pasado y futuro. Existe, en nuestra gramática, una articulación entre pasado y futuro, es el futuro perfecto, lo que nos permite decir: él habrá sido. Y ese futuro perfecto tiene algo que ver con el *nachträglich* freudiano que Lacan refiere a la significación y que él ubica entre Imaginario y Simbólico.

Esa esquematización del tiempo subjetivo concuerda con las tres *ek-stasis* del tiempo, según Heidegger (2007). Heidegger usaba ese neologismo para subrayar que el tiempo nunca se estanca en una de las tres ek-stasis, siempre permanece fuera. Luego el *dasein* se temporaliza al unir esas tres ek-stasis. Al leer a Heidegger con Lacan, resulta que sus tres ek-stasis se unen de modo borromeo en la medida en que cada una solo adquiere sentido de las otras dos.

Entonces en el esquema agustino-lacaniano, tenemos tres ramos: el presente del pasado, el presente del futuro y el futuro perfecto. Esos tres ramos se articulan alrededor del presente del presente.

Ese presente del presente totalmente fugaz e inalcanzable como tal, es verdaderamente el corazón del problema que el tiempo le plantea al ser hablante.

Lo que da consistencia a esos tres redondeles no es sino la palabra. Si el tiempo existe bajo esas tres formas del presente del pasado y del futuro es porque hablamos. Y lo que anuda esos tres registros de la gramática, es el decir, luego el presente de quien habla.

Es preciso que esos tres registros se articulen sino es el caos. Cuando, por ejemplo, uno toma un recuerdo por una percepción presente, es la sensación de *déjà-vu* que a menudo corresponde a una patología neurológica o psiquiátrica. Cuando uno toma una espera por una realidad presente puede ser una alucinación. Si bien piensan en ello verán que su modo de ser en el momento presente depende de lo que usted ha sido antes y de lo que espera ser más tarde.

Cuando hablamos del tiempo estamos en el registro de la palabra y de los efectos del lenguaje. Sin embargo, el tiempo es también un real y, como tal, escapa a las redes de nuestros discursos. Ese real del tiempo, ese presente del presente, tratamos de cercarlo con nuestras construcciones tal como las técnicas de meditación zen que animan a que uno se acerque a lo real del tiempo. Los analistas, tendríamos que darnos cuenta de que también manejamos ese real del tiempo. Freud lo daba a entender cuando hablaba de la transferencia y Lacan (1985) lo subrayó diciendo que “la transferencia es una relación esencialmente ligada al tiempo y a su manejo” (Lacan, 1985[1964], p. 823).

El tiempo de la transferencia

La transferencia es una experiencia que se desarrolla en el presente. Aunque se refiere al pasado, no es una mera repetición del pasado. Es, como lo decía Freud (1914), una edición revisada y corregida. Luego es un modo de anudar presente y pasado por medio de la suposición de que alguien se acuerda de lo que el sujeto ha olvidado. La realidad de la transferencia es la presencia del pasado decía Lacan (1960-1961). El pasado se anuda al presente en la transferencia. Aquí es donde la presencia del analista es decisiva para dirigir el trabajo analizante y hacer que la transferencia sea una puesta en acto, una creación y no una mera copia del pasado. Freud se dio cuenta rápidamente de la importancia de su presencia en la constitución de la transferencia. Esa presencia del analista implica que la transferencia se desarrolla en el presente. La transferencia moviliza elementos del pasado con fijaciones imaginarias, huellas simbólicas, pero lo real de la presencia del analista ofrece la oportunidad de anudarlos de otro modo en el decir presente de la experiencia analítica.

Ese nudo de la transferencia no anuda solamente los tres registros con los que un sujeto teje los acontecimientos de su vida. El nudo de la transferencia anuda también al analizante con su analista. Es un nudo muy parecido al nudo del amor. El analista cumple un papel en la realización de la transferencia. El nudo de la transferencia se realiza alrededor del objeto que el analista representa con su presencia. La transferencia es el efecto de la palabra que surge cuando uno se somete a la regla fundamental, la cual pide que diga todo lo que le viene a la mente, es decir que ponga atención a lo que se desarrolla en su mente *hic et nunc* es decir aquel presente del presente que el analista moviliza por su presencia.

Ese nudo de la transferencia, de ser borromeo, tiene cierta flexibilidad. De ahí resulta lo que Freud (1912) llamaba dinámica de la transferencia. El nudo a la entrada en el dispositivo puede ser distinto del nudo a la salida. Al final el analizante puede dejar de suponerle un saber al Otro, tomar en su propia cuenta ese saber no sabido. Ya no precisa la presencia del analista para seguir apostando por el inconsciente. El nudo de la transferencia luego se traslada de su propio trabajo hacia otros en la comunidad, otros con quienes compartir el trabajo. Eso es lo que llamamos transferencia de trabajo, elemento esencial en la constitución de una escuela de psicoanálisis.

Digamos para concluir este capítulo que, si la transferencia permite revisitar el pasado desde el presente de la experiencia analítica, también condiciona el porvenir del análisis, o sea su transmisión.

Ese nudo temporal realizado por el decir, implica un tiempo que no es el de la física, ni tampoco el de la historia, es un tiempo lógico. Lacan demuestra que el tiempo del sujeto depende del tiempo de los demás pero que al final el sujeto ha de apresurarse y así separarse del tiempo del grupo. Si el tiempo del sujeto es, al principio, alienado al tiempo del Otro, aquel Otro que ya estaba antes de su nacimiento, el Otro que lo ha esperado, para realizar su deseo el sujeto tiene a veces que apresurarse para salir de esa alienación y actuar en la hora de su propio deseo, lo que implica cierta separación.

Aquí es donde Lacan (1966) sitúa la función de la prisa. Con la prisa, se comprueba que no somos todos sometidos al mismo compás, en este sentido, el tiempo no es un objeto universal. Es un objeto que nos define a cada uno. Por eso Lacan consideraba el tiempo como participando de la función estructural del objeto *a*. Lo nombró: objeto *a-t*. Lo que suena en francés sea como *hâté*: apresurado, o *athée*: ateo. Hablar del tiempo como objeto *a*, nos lleva a considerarlo como un objeto de la separación. De ahí resulta su función en el acto.

El tiempo del acto

Los filósofos griegos, especialmente los estoicos, decían que hay que alcanzar el tiempo a partir del acto. Era para ellos un principio ético. Actuar es hacerse agente del tiempo, es otra cosa que sufrirlo. Un acto hace un corte en el flujo temporal. Marca una ruptura entre un antes y un después. Eso implica que el sujeto resulte cambiado. Pero nada puede garantizar a quien se atreve a actuar que el porvenir será a la altura de sus esperanzas. Esa falta de garantía otorga un valor ético al acto. Si el acto es una apuesta en el futuro, el acto marca una ruptura con el pasado. Luego el acto acontece en el puro presente.

Cruzar el Rubicón

En la famosa novela de Steven Saylor (1999), cruzar el rubicón, el autor relata que César en el momento en que decidió cruzar el Rubicón dice: “Alea jacta est”, es decir traspasar ese límite simbólico para conquistar Roma con su ejército. “Alea jacta est” significa: adelante, confiemos en nuestra buena fortuna.

A la hora de su acto César se libera del pasado inscrito en la ley simbólica y no teme el futuro porque es su hora. Curiosamente en su tratado sobre la guerra civil César no menciona el Rubicón. Son sus historiadores los que destacaron el alcance simbólico de este franqueamiento. Es como si ese puro presente, al que el sujeto se iguala en su acto, no pudiera ser inscrito por el autor mismo y necesitara ser registrado en el discurso de otros, a posteriori. Un acto como este no se efectúa en plena consciencia. Requiere una calidad de presencia que rebasa la voluntad y la consciencia. Se trata de estar presente a la lógica de su deseo, de estar a la hora de esta cita.

Esa puntualidad le falta al neurótico, especialmente al obsesivo. De ahí su dificultad para actuar. Queda impedido por su procrastinación que le hace postergar la hora de entrar en acción o por sus dudas que le impiden elegir entre dos acciones opuestas. Luego su hora es a menudo el último momento cuando, apresurado por plazos que no son los suyos, que pertenecen al tiempo del Otro, él ya no puede elegir. En cambio, de vez en cuando, ocurre que pase al acto de modo insensato e ineficaz.

Actuar le resulta difícil al sujeto obsesivo. El paradigma siendo el Hamlet de Shakespeare, del que Lacan (1958-1959) nos muestra que se mantiene siempre en la hora del Otro, posterga la hora de su deseo hasta que se confunde con la hora de su propia muerte. La hora de la muerte es una brújula para el obsesivo.

Si pensamos en el esclavo hegeliano, la hora de la muerte es un tema esencial en la dialéctica que lo opone al amo. Pero fíjense, no se trata de la muerte suya. Lo que define la posición del esclavo en la dialéctica, es precisamente que el esclavo es el que no se arriesgó a perder la vida, así que la hora de la muerte le atañe al Otro.

Con ese modelo es como Lacan (1958) describe la estrategia del analizante obsesivo que se empeña en demostrar su buena voluntad hasta una absoluta sumisión, mientras sueña con la muerte de su analista. En vez de aconsejar el análisis de las resistencias, Lacan (1953) promueve el acto analítico al estilo del Koan de los maestros zen que hace tambalear a sus alumnos más cuidadosos para llevarlos al despertar búdico.

El tiempo y el acto analítico

El primer nivel del acto analítico es la puntuación de la sesión. Al introducir su estilo de sesiones cortas, Lacan salvaba el Rubicón de la ortodoxia freudiana. La práctica lacaniana se funda en la idea de que lo que ocurre en la cura es del orden de un proceso dialéctico. Hacerse agente de la puntuación, al analista le permite dar

otra salida al discurso del analizante. La puntuación participa del sentido. Dice Lacan: "...la puntuación una vez colocada fija el sentido, su cambio lo renueva o lo trastorna y si es equivocada, equivale a alterarlo" (Lacan, 2014[1966], p. 301). La puntuación implica cierto manejo del tiempo. Al intervenir en el discurso del analizante el acto del analista puede otorgarle el valor de un decir. La meta del análisis, a través el acto analítico, apunta a que el analizante tome en serio su palabra especialmente en esos momentos en los que ella toma el valor de un decir que anuda elementos de su pasado en el presente de la transferencia, y así le permite despejar el rumbo que orienta su camino en la vida.

El acto analítico requiere que el analista esté presente, que se iguale al presente del presente del analizante es decir al centro neurálgico que ordena la lógica del decir del analizante.

El tiempo del deseo

El tiempo del deseo tiene poco que ver con el tiempo que pasa, con el tiempo que medimos con nuestros aparatos. De cierto modo el deseo desconoce las exigencias del tiempo que pasa. Freud solía hablar del deseo como indestructible. En eso seguía a Seneca (1643) quien dijo aquella frase: *Todos, es como mortales que tienen miedo, pero todos, es como inmortales que desean*. Eso nos muestra que el tiempo está a la articulación entre angustia y deseo, entre pulsión de muerte y pulsión de vida.

Hay angustia cuando se perfila nuestro ser para la muerte. El mejor recurso para la angustia es el deseo. El tiempo del deseo es un futuro perpetuo: mañana haré esto y pasado mañana haré aquello, siempre habrá una mañana.

A fin de cuentas ¿Cómo uno se las arregla con ese tiempo que le fue entregado por un momento, ese tiempo que empezó y se acabará con él? Se las arregla cuando puede anudarlo de modo borromeo, lo que procura que el tiempo no se estanque en una de sus tres ek-stasis. Pero luego nos debatimos entre esas tres modalidades del tiempo.

¿No sienten que se pasan el tiempo debatiéndose entre su simbólico, su imaginario y su real? Eso sugiere que el espacio implica el tiempo y que el tiempo quizás no es sino una sucesión de instantes de tirones. Quizás el tiempo no es sino la trinidad del espacio y lo que sale de ese bloqueo sin remedio. (Lacan, 1973-1974)

Esa frase complicada jugando con las palabras eternidad y trinidad nos da a entender que el tiempo organiza el espacio con esa trinidad de dimensiones real, simbólico e imaginario. En ese espacio estamos bloqueados y es irremediable. Ese espacio trinitariamente ordenado no logra coger en las mallas de su red aquel objeto fugaz que nombré presente del presente para seguir el pensamiento de San Agustín y así poner en perspectiva el tiempo como falta en ser y el lugar de lo imposible en la estructura. Lo irrepresentable para cada uno es el

plazo hacia el que su ser camina. Esa hora jamás es contada para quien vive. Sin embargo, ese plazo existe, es una hora de verdad y no es sin relación con la hora de su deseo. Esa hora jamás tomada en cuenta es sin embargo esencial como causa del deseo de vivir. Yo diría que es objeto de una prudente elisión. Más vale que se la olvide, lo que no significa que haya que negarla.

El tiempo de la memoria y del olvido

La escritura del nudo del tiempo que propongo es una escritura que anuda lo real del presente, lo simbólico del pasado y lo imaginario del futuro. Es preciso poder hacer ese nudo para construirse una historia y arreglárselas con la realidad presente.

Cuando uno está a gusto, cuando el pasado permanece en su sitio y nos empuja a machacar, pues bien, no se ve pasar el tiempo. Mientras que, para un melancólico, el tiempo se eterniza, no pasa y luego él no lo puede olvidar, sólo piensa en morirse. Al escribirse en el evento, el tiempo como objeto real se olvida, pasa sin que uno se dé cuenta, sin que uno se inquiete.

Hay una situación en la que el pasado no pasa, permanece presente, es lo que unos llaman: La memoria traumática. La memoria traumática testimonia de un pasado que no pasa, o sea que no se olvida, que permanece en ese real del presente, del presente agustiniano. Decir que el pasado pasa es decir que, en el momento presente ya no está, es naturalmente olvidado, aunque inscrito en alguna parte y por ser inscrito en alguna parte como huellas mnémicas que han tomado sentido y su sitio en una historia, el pasado pasa y permanece en su sitio.

La memoria traumática testimonia de algo que no pasa a la escritura del acontecimiento. Es la repetición de algo que queda real, horriblemente presente. Freud no decía otra cosa cuando trataba de entender la significación de los sueños traumáticos. Si ese tipo de sueños se producen y se repiten, es para reproducir el trauma y tratar de dominarlo al escribirlo con lo simbólico.

Se podría considerar la memoria traumática como un nudo peculiar de lo Real del presente con lo Simbólico del pasado, mejor dicho, es como si lo Real del presente estuviera en continuidad con lo Simbólico del pasado, como si pudiéramos pasar de uno a otro sin corte ni nudo. En esa disposición, lo imaginario está fuera de juego, no sirve para nada.

Esa hipótesis encajaría bien con lo que llamaban, en la época del Quattrocento: *arte dell'oblio*. Describían así un recurso contra la invasión de esa memoria repetitiva. Al paciente le prescribían traducir con una imagen el recuerdo inoportuno, esbozar la imagen en una hoja, arrugarla, desgarrarla, quemarla o tirarla al río. Así pues, se trataba de introducir lo Imaginario para permitir otro tipo de lazo entre Real y simbólico, un paso por la escritura para apagar el fenómeno repetitivo.

Sin saberlo yo mismo practico ese *arte dell' oblio* con niños. Cuando me relatan sus pesadillas repetitivas, les invito a tratar de dibujarlas, suelen surgir significantes de los que trato de hacerles escuchar las resonancias, lo que les da a reírse y luego desplaza el tono espantoso. A menudo es muy eficaz, las pesadillas cesan. Ahora puedo entender por qué. Es que propongo pasar por la imagen para anudar de otro modo lo real con lo simbólico. Luego algo se escribe y puede olvidarse. Algo cesa porque acaba por escribirse. Lacan así definía la categoría modal de lo posible. En eso se distingue de lo necesario: lo que no deja de escribirse, y se opone radicalmente a lo imposible: lo que no deja de no escribirse.

Memoria y olvido son las dos caras de un mismo proceso que necesita la escritura, es decir un nudo que agarra los significantes en una red según las tres coordenadas de la estructura: real, simbólico e imaginario.

El inconsciente freudiano une memoria y olvido. Lo reprimido está inscrito en alguna parte. Si un significante queda cautivo en una cadena de escritura inconsciente, luego no puede ser disponible para la consciencia que trata de recordar. Pero reprimir no equivale a borrar la huella.

Para olvidar, el inconsciente retiene ciertos significantes en su escritura. El inconsciente escribe para que el sujeto pueda olvidar. Esa necesidad del olvido fue demostrada por Freud de varios modos, pero es especialmente claro en el texto llamado *el block maravilloso* (1924) donde Freud nos propone una metáfora para el sistema percepción-conciencia.

Lo que aparece como escritura es el resultado de una conexión entre percepción, conciencia y huella inconsciente. Con ese dispositivo Freud distingue tres tiempos: el tiempo de la percepción que en sí mismo no deja huellas, uno percibe en el presente. Luego hay el tiempo de la inscripción que permite tomar conciencia de lo que sucede. Esa inscripción implica la coalescencia de tres capas, o sea el lazo con la huella mnémica. Y hay el tiempo de borrar que permite reutilizar la tableta para nuevas escrituras. Con ese modelo, Freud muestra que para que el psiquismo no deje de grabar nuevas impresiones, es preciso que sea capaz de olvidar.

El tiempo en la melancolía

Entre 1958 y 1972, Emil Cioran, un escritor y filósofo francés de origen rumano, tenía sobre su mesa un cuaderno en el cual consignaba, fechándolos, pensamientos que le venían a la mente, formulaciones que le parecían decir justamente lo que él sentía. Treinta y dos cuadernos fueron así publicados tras su muerte. En general no se consideran estos escritos como su diario, y sin embargo considero que se equivocan. Estos cuadernos son el diario de Cioran, pero no es un diario que registre, que relate acontecimientos, de todas formas, hay algunos, concretamente notas sobre sus paseos, sus encuentros, redactados en dos o tres palabras lacónicas; en cambio son sus pensamientos los que se ordenan así, cosa que pone un mínimo de orden en su fulgor.

Recorriendo estos famosos cuadernos encontré esta reflexión sobre el tiempo:

La enfermedad de todos mis días se reduce a la exasperación, al agotamiento de esta atención al tiempo. Esta conciencia perturbada del tiempo ha sido mi flagelo toda mi vida. Desde mi infancia percibí la disyunción del tiempo de todo lo que no es él, desde la infancia sentí la existencia autónoma del tiempo, su estatuto separado del ser, su propio reino. Me acuerdo perfectamente de aquella tarde de verano — debía tener cinco o seis años— en que todo se vacía a mi alrededor y solo me queda la sensación de un pasaje sin contenido, de un transcurso que me dio miedo. El tiempo se despegaba del ser, a costa mía. Ya no había gente, solo había tiempo. Desde entonces solo vivo accidentalmente en el acontecimiento. Solo vivo en la ausencia de acontecimiento, en el tiempo que no se reduce al acontecimiento. El infierno tal vez es solo la conciencia del tiempo. (Cioran, 1997, p. 631)

Esta fórmula del *tiempo que no se reduce al acontecimiento* podría ser una excelente definición del estado melancólico. En definitiva, lo que Cioran (1997) nos sugiere es que para que el tiempo se reduzca al acontecimiento ha de borrarse, cosa que permite al *parlêtre* olvidar lo que le constituye en su ser hacia la muerte. Solo a este precio la vida tiene un sentido, distinto a solo el real que la orienta desde el nacimiento hasta la muerte.

Una forma de remediar este sinsentido de la vida para algunos es alienarse al tiempo del Otro. Pero reducirse completamente al tiempo del Otro es imposible. Señalo que esto es algo que alguien como Cioran no soportaba. En estos cuadernos a menudo se lamenta del retraso de los otros en sus citas y, con la desmesura de las palabras que le caracteriza, escribe: "Habría que introducir la pena de muerte para las personas que se retrasan" (p. 166). Y un poco más adelante añade: "Para estar a la hora yo sería capaz de cometer un crimen" (p. 166).

Vemos que Cioran hace de la puntualidad un asunto de vida o muerte. Antes cometer un crimen que arriesgarse a confrontarse al hecho de que el Otro falta, no en el sentido de que el Otro podría echarle en falta, lo que le situaría en la problemática del obsesivo, sino que el Otro falta en el sentido de que ya no está allí, en el sentido de que no le habrá esperado. En la melancolía, el sujeto se reduce a ser un objeto en demasía, un objeto que nadie nunca esperará.

Cioran escribió una recopilación de textos publicados en 1964 bajo el título de: *La caída en el tiempo*. Es una interpretación personal del mito del Génesis. Según él, Adán quiso conocer la muerte, la eternidad le aburría, le sedujo lo prohibido y probó el fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y del mal. Entonces Adán cayó en el tiempo; acabó para él la eternidad.

Tras haber desperdiciado la eternidad verdadera, el hombre cayó en el tiempo, donde consiguió, si no prosperar, al menos vivir: lo cierto es que se acomodó a ello. El proceso de esta caída y de esta acomodación tiene por nombre Historia. Pero he aquí que le amenaza otra caída, cuya amplitud es aún difícil de apreciar. Esta vez ya no se tratará para él de caer de la eternidad, sino de caer del tiempo; y caer del tiempo es caer de la historia, es, suspendido el futuro, empantanarse en lo inerte y lo sombrío, en lo absoluto del estancamiento, donde incluso el verbo se empantana. La insensibilidad ante su propio destino es el hecho del que cayó del tiempo y que, a medida que esta privación se acusa, se vuelve incapaz de manifestarse o de querer simplemente dejar rastros. (Cioran, 1995, p. 1156-1157)

Con esta definición que nos da del estado melancólico como estado de aquel que cayó del tiempo, se comprende un poco mejor lo que Cioran escribía en sus cuadernos a propósito del insoportable retraso. Lo que le era insoportable del retraso, trátase del suyo o del Otro, era sin duda el riesgo de sentirse haber caído del tiempo.

El nudo equivocado del autismo

Por haber leído los escritos de varios autores que se reconocen como Asperger creo poder decir que los trastornos de la memoria que tienen, varios se podrían reconocer como *memoriosos* para retomar la palabra de Borges describiendo al pobre Funes; los trastornos de la memoria que tienen testimonian de que no pueden olvidar porque en ellos los significantes de su vida fracasan en escribirse como eventos en lo simbólico.

Mi hipótesis es que la situación autística remite a un error en el nudo que lleva a que Real e Imaginario se enlacen dejando lo Simbólico suelto. A nivel del decir, este nudo equivocado se nota fácilmente cuando uno escucha a un sujeto autista. Todos tienen una enunciación muy peculiar. Ciertos hablan como máquinas. Pero en mi opinión, lo sorprendente es el uso de la lengua que tienen. Muchos hablan varios idiomas, se interesan más por las sonoridades que por el sentido, se interesan por la gramática. Y esos sujetos que tardaron en hablar se pusieron a hablar directamente de modo rebuscado sin pasar por el hablar infantil.

Por haber estudiado la estructura de la lengua con el aparato borromeo, pienso que cada lengua consta de tres registros anudados al estilo borromeo, lo real de la lengua, lo simbólico del hablar compartido con los demás, y lo imaginario de la gramática que según dice Milner (1998) le da cuerpo a una lengua proporcionándole la apariencia de una consistencia.

Todo esto me lleva a considerar el nudo del autismo de este tipo como enlazando real e imaginario dejando suelto lo simbólico. Los autistas no quieren, o no pueden comunicarse con los demás, les falta lo simbólico, lugar del hablar compartido, para despegar lo imaginario del cuerpo de la lengua, su formalización digamos, de lo real de la lengua. Se escuchan a ellos mismos, decía Lacan.

Ahora bien, cuando reflexiono sobre cómo podemos trabajar con ellos, constato que es imposible hacerlos entrar en el discurso común. Eso es lo que los conductistas proponen y sabemos que puede llevar a maltratos. En cambio, nosotros analistas, tenemos otra estrategia. De la lectura de autores que hablan de su práctica con autistas y de mi propia práctica, creo poder deducir que el tratamiento puede surtir efectos cuando el analista ofrece su cuerpo como doble imaginario y así permite que el autista pueda engancharse a lo simbólico por su intermediario.

Referencias bibliográficas

- Agustín, A. (1983): *Confesiones de San Agustín*. Barcelona: Paidós
- Cioran, E. (1995): *La chute dans le temps*. Paris: Gallimard
- Cioran, E. (1997): *Cahiers*. París: Gallimard.
- Freud, S. [1912] (1976): *Sobre la dinámica de la transferencia*. Tomo XII. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu
- Freud, S. [1914] (1976): *Recordar, repetir y reelaborar*. Tomo XII. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu
- Freud, S. [1924] (1976): *Nota sobre la "pizarra mágica"*. Tomo XIX. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu
- Heidegger, M. (2007): *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lacan, J. [1953-1954] (2014): *Seminario 1, los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Lacan, J. [1957-1958] (2013): *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. [1958-1959] (2017): *Seminario 6, El deseo y su interpretación*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Lacan, J. [1960-1961] (2017): *Seminario 8, La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Lacan, J. (1973-1974): *Seminario 21, Los incautos no yerran*. Inédito.
- Lacan, J. [1966] (2014): *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En Escritos I. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno
- Lacan, J. [1966] (2014): *El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada*. En Escritos I. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno
- Lacan, J. [1964] (1985): *Posición del inconsciente*. En Escritos II. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno
- Lacan, J. [1971-1972] (2012): *Seminario 19. O peor*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lucio Anneo, S. (2000): *Diálogos; Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Gredos.
- Milner, J, C. (1998): *El amor de la lengua*. Madrid, España: Visor.
- Nominé, B. (2021): *El presente del presente. Ensayo psicoanalítico sobre el tiempo*. Pliegues Editorial.
- Saylor, S. [1999] (2006): *Cruzar el Rubicón*. España: Salamandra
- Séneca, L, A. [1643] (2000). *De la brevedad de la vida*. Puerto Rico: La editorial

A large Ferris wheel with a white metal structure and colorful, rounded passenger cars. The cars are decorated with various patterns and colors, including red, yellow, green, and blue. The wheel is set against a clear, light blue sky. In the background, there are some trees and a building with a sign that partially reads "AN PARK".

Revista académica anual, gratuita y digital
de psicopatología
de la Facultad de Psicología de la Universidad
Nacional de Córdoba