



# LAZO SOCIAL Y SUBJETIVIDADES CONTEMPORÁNEAS

# EQUIPO EDITORIAL

## DIRECTORA:

**Norma Alicia Sierra** - EOL/AMP - Universidad Nacional de San Luis.

## CO-DIRECTORA:

**Diana Andrea Delfino** - Universidad Nacional de San Luis, Argentina.

## ASESORAS

**Mariana Gómez** - EOL /AMP - Universidad Nacional de Córdoba  
**Gabriela Grinbaum** - EOL /AMP - Universidad Nacional de San Martín

## EDITORES

**Laura Schiavetta** – Universidad Nacional de San Luis  
**María Noelia Castillo** - Universidad Nacional de San Luis  
**Roberto Araya Briones** - Universidad Nacional de San Luis  
**Marisa Ruiz** - Universidad Nacional de San Luis  
**Myriam Caminos** - Universidad Nacional de San Luis  
**Marina Sánchez** - Universidad Nacional de San Luis  
**Lucio Pierini** – Universidad Nacional de San Luis

## COMITÉ EDITORIAL EXTERNO

**Osvaldo Delgado** - EOL/AMP – Universidad de Buenos Aires  
**Inés Sotelo** - EOL / AMP – Universidad de Buenos Aires  
**Gustavo Stiglitz** - EOL / AMP – Universidad Nacional de San Martín  
**Patricia Moraga** - EOL/AMP – Universidad Nacional de San Martín  
**Laura Kiel** - EOL/AMP – Universidad Nacional de Tres de Febrero

## COMITÉ DE ARBITRAJE

**David González** - Universidad Nacional de Córdoba  
**Giancarla Antezana Ustariz** – NEL Bolivia, Cochabamba /AMP – Universidad Mayor de San Simón. Bolivia  
**Guido Coll** - EOL / AMP- Universidad Nacional de Córdoba  
**Héctor Gallo** - NEL Medellín / AMP - Universidad de Antioquia. Colombia  
**Joaquín Carrasco** - NEL Santiago de Chile / AMP - Universidad Católica de Chile  
**María Ángeles Córdoba** -EOL /AMP - Universidad de Buenos Aires  
**Mario Chades** – Universidad Nacional de San Luis  
**Mónica Cuello** – Universidad Nacional de San Luis  
**Mónica Gurevicz** - EOL / AMP - Universidad de Buenos Aires  
**Patricia Inés Lucero** – CID San Luis IOM2  
**Roberto Bertholet** - EOL / AMP - Universidad Nacional de Rosario  
**Roxana Vogler** - EOL / AMP – Universidad de Buenos Aires  
**Silvia Macri** - NEL Santiago de Chile / AMP  
**Alejandra Koreck** - EOL /AMP  
**Andrea Romero** - Instituto Universitario de Ciencias de la Salud. Fundación Barceló / La Rioja

## PLATAFORMA DIGITAL

**Roberto Araya Briones**

## PRENSA Y WEB

**Sofía Depetris** – Lorena Bower –  
**Laura Schiavetta**

## DISEÑO Y ARTE

**Daniela Saavedra**

## IMAGEN DE TAPA

**Alejandra Koreck\***  
**she (s)**

**\*ALEJANDRA KORECK**

Artista visual, psicoanalista miembro de la EOLyAMP, docente del Departamento de Psicoanálisis ... Arte, del ICdeBA. Vive en Buenos Aires. Actualmente trabaja en collage, arte textil, caligrafía experimental, poesía visual, libro de artista.

[www.alejandrakoreck.com.ar](http://www.alejandrakoreck.com.ar)

IG @makoreck



# **ÍNDICE**

- 5. ....EDITORIAL: Norma Alicia Sierra
- 7. ....SECCIÓN: EMBROLLOS Y MALESTARES DEL CAPITALISMO
  - 8. ....Los lazos familiares y su malestar. **Blanca Sánchez**
  - 15. ....El malestar en la cultura actual: consecuencias en la subjetividad del discurso capitalista. **Sofía Depetris**
  - 22. ....Acerca de los "lazos" en el mundo de hoy. **Diana Delfino**
  - 28. ....Aislados unos de otros. **Laura Schiavetta**
  - 34. ....Lo que cambia y lo que no cambia en la experiencia de lo hipermoderno. **Sofía Depetris - Lucio Pierini**
  - 39. ....Angustia, lazo social y tecnología en red. **Alejo Maure Zobin (1), Revisado por Laura Schiavetta (2)**
- 43. ....SECCIÓN: CLÍNICA DE LAS SUBJETIVIDADES SIN CAUSA
  - 44. ....Ideales después del edipo. **Lucio Pierini**
  - 52. ....La clínica en tiempos desbrujulados: lazo social y acto analítico. **Federico Oyola**
  - 56. ....Clínica de los síntomas contemporáneos. **Zulema Buendía**
  - 60. ....El pasaje al acto como índice de época. **Marcio Ulises Barrionuevo**
- 64. ....SECCIÓN: PSICOANÁLISIS Y OTROS DISCURSOS
  - 65. ....Psicoanálisis y arte: praxis que anudan. **Marisa Viviana Ruiz**
  - 72. ....Psicoanálisis y Discapacidad. **Mario Chades**
  - 77. ....Pera de angustia y erotología. Dos referencias de la primera clase del Seminario 10: "La angustia". **Leonardo Galuzzi**

# Editorial

**Norma Alicia Sierra**

El cuarto número de la Revista de Psicoanálisis *(a)nudos* lleva por título ***Lazo social y subjetividades contemporáneas***.

Para el psicoanálisis de orientación lacaniana no hay una realidad prediscursiva, sino que cada realidad se funda y se define a partir de un discurso. En tal sentido, la subjetividad de una época es tallada por los significantes propios del discurso del amo que se entraman en el discurso social. En el mundo de hoy, marcado por la inexistencia del Otro, Lacan señala que transitamos una mutación capital “que da al discurso amo su estilo capitalista” (1969, p.181). Referencia que nos invitó a trabajar sobre los efectos de este desvío.

Lacan denomina pseudo discurso capitalista a aquél que se caracteriza por su rechazo a la castración, anticipándose a las consecuencias que éste fue suscitando en las subjetividades desde finales del siglo pasado hasta la actualidad, época de la inexistencia del Otro, de la evaporación del padre en la cultura, del avance de las tecnociencias, rasgos que cada vez inciden con mayor potencia en las mutaciones que se observan en todas las formas de los lazos sociales. Mutaciones que requieren ser abordadas desde una clínica actual, en la cual el sujeto se presenta desbrujulado, con una marcada labilidad en sus identificaciones; siendo la angustia y la inhibición, el malestar con el que se presentan los sujetos hoy, más que con el síntoma, o bien éstos toman la forma de las patologías del acto.

Con este tema nos propusimos dar una cierta continuidad a las investigaciones y producciones de los números anteriores, como también propiciar una apertura a las distintas perspectivas desde las cuales los autores abordaran la invitación a la escritura. Siguiendo esta iniciativa, la convocatoria fue abierta y amplia, con la expectativa, desde el equipo editorial, de alojar los distintos intereses y los artículos producidos por cada uno en su singularidad.

La primera sección, *Embrollos y malestares del capitalismo*, cuenta con un texto de Blanca Sánchez en el cual realiza un exhaustivo recorrido sobre cómo el psicoanálisis entiende la familia, ubicando las “formas en las que el malestar puede presentarse en los lazos familiares”. A partir de las elaboraciones de Lacan sobre el padre y su decadencia en la cultura contemporánea, indaga los nuevos lazos familiares para decir que “lo que hoy ha entrado en crisis es el modelo de lo que sería la familia ideal, la familia tipo. Ya no hay familia tipo (en singular) hay tipos de familia”, y avanza en su preciso escrito sobre las consecuencias a nivel de las subjetividades como también da una perspectiva clínica de los problemas planteados.

Componen a su vez esta sección textos que abordan con un sesgo particular el malestar en la cultura actual, en el mundo de hoy. Así, Sofía Depetris analiza con detenimiento los efectos en la subjetividad producidos por el tiempo vertiginoso característico del discurso capitalista; donde el sujeto pierde la cualidad humana y subjetiva, quedando ubicado como un eslabón más de los lugares en el discurso, un sujeto sin puntos de referencia, errante. Por su parte, Diana Delfino hace hincapié en las características de la vida amorosa en la civilización del *individualismo de masa*. Laura Schiavetta se centra en el modo de estar con los otros en el mundo virtual, en la época donde “el estatuto del Otro no es el mismo que en el tiempo freudiano, los efectos de su licuefacción, su inexistencia, han dejado marcas importantes”, y esto se constata en la clínica. En otro de los textos, Sofía Depetris en coautoría con Lucio Pierini, abordan las cuestiones de la época a partir de la clínica y las denominadas “*subjetividades sin causa*”, en donde se dificulta el establecimiento del objeto *a* como causa”. Alejo Maure Zobin nos propone una reflexión a partir del psicoanálisis de orientación lacaniana acerca de la angustia, el lazo social y la tecnología.

La segunda sección, *Clínica de las subjetividades sin causa*, contiene cuatro textos en los que plantean cuestiones clínicas relacionadas con las nuevas subjetividades, el problema de los ideales después del Edipo como titula Lucio Pierini su escrito; el problema de la desorientación de los sujetos en la época del Otro que no existe, abordado por Federico Oyola; Zulema Buendía propone una lectura de los síntomas contemporáneos desde la clínica lacaniana y Marcio Ulises Barrionuevo decide centrarse en la cuestión del pasaje al acto como índice de época.

La tercera sección, *Psicoanálisis y otros discursos*, se trama a partir de aportes que han realizado desde la interdiscursividad del psicoanálisis con otros discursos, Marisa Viviana Ruíz lo hace con el arte, dando cuenta de las articulaciones entre arte y psicoanálisis, señalando que “ambos convergen en el punto en el que algo del sin sentido bordea una respuesta para aquello que no ofrece certezas”. Mario Chades opta por un trabajo en el cual se aborda la cuestión de la discapacidad a partir de una pregunta sobre lo que nos habilita a intervenir y cuál sería la dirección de la cura si se considera que la discapacidad no es una patología. Finalmente, Leonardo Galuzzi nos ofrece un interesante comentario sobre una referencia a la erotología realizada por Lacan en el *Seminario 10 La angustia*.

Agradezco a cada autor que gentilmente tomó el guante para adentrarse en un trabajo de investigación y escritura, y muy especialmente a Alejandra Koreck, querida colega y artista que nos permitió utilizar imágenes de su obra, que tan bien retratan la temática del presente número sobre el lazo social y las subjetividades contemporáneas.

**¡Les deseo una buena lectura!**

Referencia bibliográfica:

Lacan, J. (2009[1969-70]) Seminario 17 El reverso del psicoanálisis. Paidós



ALEJANDRA KORECK - May you live in interesting times

SECCIÓN

# EMBROLLOS Y MALESTARES DEL CAPITALISMO

1502285 • Marian

# **Los lazos familiares y su malestar**

***Blanca Sánchez***

Psicoanalista Miembro de la AMP y de la EOL	Co-responsable del Departamento de Estudios
Psicoanalíticos sobre la familia “Enlaces”	Docente del Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA)
y del Instituto Oscar Masotta (IOM3)	Autora de Modos de hacer familia (Cuadernos del Icdeba)

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

Partamos del hecho de que la familia siempre alojó, aloja y alojará en su seno un cierto malestar. Vayamos, por ejemplo, al texto “El malestar en la cultura” de 1930, donde Freud ubica el origen de la familia en el hecho de que los machos de las hordas de homínidos no querían separarse de sus objetos sexuales, las hembras, y las hembras no querían separarse de sus crías; si permanecían junto al macho, era simplemente para beneficiarse su protección.<sup>1</sup> Miller remarca este punto de desigualdad, o podríamos más bien decir disimetría, sugiriendo que podríamos estar hablando de “Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y las mujeres respecto de la familia”, parafraseando a Rousseau en “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y las mujeres”.<sup>2</sup> Así entonces nace la familia: por los machos que no querían separarse de sus hembras y por las hembras que no querían separarse de sus crías.

Podemos deducir de eso dos cuestiones. La primera es que nadie quería separarse; así, la familia encarnaría – y podemos preguntarnos si lo encarna aún hoy– un rechazo a la separación. Freud llega a mencionar más adelante en el mismo texto, la resistencia de la familia a entregar a la sociedad a sus integrantes. La segunda deducción que podemos hacer es que hay en juego en la familia una disimetría en cuanto al objeto del hombre y de la mujer. No podemos dejar de evocar sobre este punto, la definición del padre que da Lacan en su seminario RSI: “Un padre no tiene derecho al respeto, si no al

amor, más que si el dicho respeto, el dicho amor, está *père-versamente* orientado, es decir, hace de una mujer, objeto *a* que causa su deseo. Pero lo que una mujer *a*-coge así de ello, no tiene nada que ver en la cuestión. De lo que ella se ocupa es de otros objetos *a* que son los hijos”.<sup>3</sup> Y agrega, que el padre dispense a esos objetos un cuidado parental.

Desde esta perspectiva, el padre pasa a estar definido no por su relación con la madre del niño, sino por la relación con una mujer. Tenemos una disimetría en lo que refiere a la *père-versión* y la causa de deseo: para un hombre, el objeto *a* en cuestión es una mujer; para la mujer, el objeto *a* en juego es el niño. Resta ubicar en esta cita de RSI qué lugar queda para la mujer, ya que sabemos que la presencia del niño la divide entre la mujer y la madre. Nada dice Lacan allí de la relación con su *partenaire* ni de su posición como mujer, lo que suele ser fundamental para que la madre no devenga un estrago, es decir, no sea toda madre ni todo madre.

Hay que decir que, a diferencia de Freud que nos da una definición del padre como padre muerto –siguiendo el mito de Tótem y tabú–, y a diferencia de la definición del padre de los comienzos de la enseñanza de Lacan –en donde se trata fundamentalmente del padre simbólico reducido al significante del Nombre de padre–, tenemos aquí una definición distinta del padre que estaría a nivel del deseo y del goce. Ubica, podríamos decir, de un costado más real del padre, lo real del padre.

Por supuesto que esto es consecuencia de la pluralización de los nombres del padre en la enseñanza de Lacan, haciendo de ese significante mayor, el del Nombre del padre, uno entre otros. Esto hace que la pérdida de goce no sea leída a partir de la prohibición relativa al complejo de Edipo sino como la pérdida de goce estructural por obra de la incidencia del lenguaje. Por eso en la enseñanza de La-

1 Freud, S., “El malestar en la cultura”, *Obras Completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 2085, p. 97-101.

2 Miller, J.-A., *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 130-131

3 Lacan, J., clase del 21 de enero de 1975, Seminario “R.S.I”, inédito.

can pasamos del Nombre del padre a los objetos *a* condensadores de goce. Es un punto que podemos retener para poder pensar cómo intervenir en relación a la parentalidades actuales.

Habiendo situado entonces algunas formas en las que el malestar puede presentarse en los lazos familiares –como rechazo a la separación y a la disimetría– podríamos agregar también otro malestar que relacionaría con lo siniestro, lo ominoso, según la traducción del término alemán, *Unheimlich* sobre el que ha escrito Freud. Este término se forma a partir de *Heimlich* que quiere decir “familiar” pero con la partícula *un* que refiere a la negación. Lo ominoso sería lo no familiar pero, como podemos observar, bajo la negación está lo familiar. Freud lo define diciendo que en lo siniestro se trata de lo familiar en lo extraño y de lo extraño en lo familiar. Así, podríamos decir que toda familia lleva en su seno eso *Unheimlich* que la habita; solemos encontrar muchas veces cómo los personajes más familiares se vuelven perfectos extraños, casi desconocidos para los demás miembros de una familia. Pero también cómo la familia debe lidiar con aquellos extraños que de repente se vuelven familiares; es la conmoción que los lazos parentales y filiales enfrentan en las familias ensambladas, ya sea respecto a cómo definir los lugares en relación a los hijos del *partenaire*, o al lugar que los hijos otorgan a la pareja del padre o de la madre. Se produce un desdoblamiento entre padre y hombre, y entre madre y mujer. El complejo de intrusión del que habla Lacan en “Los complejos familiares en la formación del individuo”,<sup>4</sup> si bien se refiere al nacimiento de un hermano y al desarrollo del estadio del espejo, bien podría dar cuenta de lo que ocurre en una pareja cuando nace un hijo, o cuando una familia se ensambla, y ni hablar de cuando en ella adviene un nuevo niño. Allí también se produce un fenómeno *Unheimlich*.

A veces, lo siniestro en la familia puede tener el signo de la muerte; siempre, el de un goce. En su texto “Cosas de familia en el inconsciente”, Jacques-Alain Miller indica que lo que une a la familia no es el matrimonio, ni el pacto de la ley y de la alianza, ni las estructuras elementales de parentesco; dirá que lo que une a la familia es un secreto. Toda familia está unida por un secreto, oculto a veces, “desconocido” otras, un secreto a voces generalmente, pero un secreto al fin. Lo que une a la familia es un secreto de goce, de qué y cómo gozan el padre y la madre en tanto hombre y mujer, o incluso me atrevería a decir, en tanto seres hablantes. Por eso es un secreto que en realidad es un velo a aquello indescifrable e imposible de nombrar. Aunque de velemos el secreto que une a una familia, algo permanecerá inaccesible: el goce opaco al sentido, de cada uno de los que la componen; el deseo y el goce que dio origen a un niño.

Un secreto de goce, entonces, que es ominoso por ser lo más familiar y al mismo tiempo lo más extraño. Esa es la mayor disimetría que anida en la familia. La familia es entonces la sede del malentendido entre los goces, y ese punto es uno de los que genera mayor malestar. Cómo soportar ese malentendido entre los goces que Lacan formalizó con su aforismo “no hay relación sexual”. Paradójicamente, la familia es uno de los tratamientos a ese imposible, tratamiento que según sus formas puede alojar mejor o peor ese real, velarlo, forcluirlo o incluso tratar de hacer existir la relación sexual, por ejemplo, en la relación entre el padre y la madre. En las familias de hoy, asistimos más bien al intento de hacer existir esa relación en el lazo entre la madre y el niño. Lacan nos decía que la relación sexual no existe, salvo incestuosa o asesina. Llevando las cosas hacia lugares muy extremos podríamos interrogar acerca de cómo algo de esto se juega en las familias actuales, en los abusos intrafamiliares, o en los parricidios y los filicidios. Allí también donde los goces son exhibidos e ilimitados, ¿qué lugar

<sup>4</sup> Lacan, J., “Los complejos familiares en la formación del individuo”, *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 47.

para el secreto que une a la familia?

Así, ese malentendido entre los goces sería la fuente de otro de los malestares que anida en los lazos familiares, generando un empuje a querer homogeneizar, uniformizar los modos de goce de cada uno de los que la forman, como un tratamiento posible de ese malentendido.

Es difícil saber cuán actual es este empuje, pero Freud nos advertía en su texto “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” que en aquellas familias donde primaba el ideal y la tradición como modo de regular los goces, también hay una fuente de malestar: “En ocasiones, algún enfermo de los nervios llama la atención de su médico sobre el proceso causal de su padecimiento, manifestando: ‘En nuestra familia hemos enfermado todos de los nervios porque queríamos ser algo mejor de lo que nos consentía nuestro origen’”.<sup>5</sup> Hay que señalar que era una época en la que el ideal y la tradición organizaban los lazos, el significante amo comandaba el lazo social que se desprende del discurso.

Hoy las familias no están orientadas por la tradición ni por los ideales, resultado de la consecuente depreciación de lo simbólico a la que asistimos. Lo que las orienta, las comanda, es el goce. Eso hace que el padre, por ejemplo, ya no sea el eje alrededor del cual gira la familia, no tenga ya el peso que tenía antaño. Lacan, en 1938 lo había anticipado, cuando hablaba del declive de la imago paterna de la que resultan un gran número de efectos psicológicos, llegando incluso a sostener que la crisis que de ello deriva dio origen al psicoanálisis. Hemos asistido a la caída del padre y hasta presenciamos la crisis del patriarcado. Para el momento actual Miller nos propone hablar –siguiendo una expresión de Lacan– de la evaporación del padre, del padre devenido vapor. Lacan lo ha hecho en su enseñanza, ha vaporizado al padre, como hemos señalado brevemente. Y en este proceso de vaporización del

padre, veremos también a la madre volverse vapor.

Y en esa vaporización la familia comenzó a mutar, frente a lo cual nos encontramos con una proliferación de sus formas: tradicional, homoafectiva, monoparental, adoptiva, transgénero, transespecie, padres donantes, madres de subrogación, incluso las familias compuestas por adultos que no quieren tener hijos familias DINK (*Double Income, No Kids*) o familias *childfree*. Lo que hoy ha entrado en crisis es el modelo de lo que sería la familia ideal, la familia tipo. Ya no hay familia tipo (en singular) hay tipos de familia. Aunque no tan aceptado, es obvio que la familia no es algo donde se nace, es algo que se hace, cada una a su modo. Todo hijo debe ser adoptado por sus padres, en eso todos somos hijos adoptivos, seamos hijos biológicos o no. Pero los hijos también deben adoptar a sus padres. Hay un consentimiento en juego para todas las partes. Podemos preguntarnos, incluso, si la familia se constituye solamente por la presencia de un niño. También, qué lleva a cada quien a ese consentimiento a formar una familia.

Resta ubicar, entonces, de dónde deriva el malestar en los lazos familiares de la actualidad. Podríamos suponer que deriva de la crisis de las funciones materna y paterna.

Para Lacan, en su “Nota sobre el niño”,<sup>6</sup> lo que mantiene y sostiene a la familia es una función de residuo. Como tal, no podemos dejar de asociarlo a lo real. En ese texto del 69, ese residuo estaba vinculado con lo irreducible de una transmisión, es decir, algo irreducible al significante. No se trata de la transmisión de la tradición, ni de la cultura, ni de la vida o de la satisfacción de las necesidades. En ese punto Lacan se refiere a las funciones de la madre y del padre, o mejor dicho, funciones materna y paterna para despegarlas de la diferencia sexual y poder con ellas pensar algunas de las nuevas configuraciones familiares. La función materna

5 Freud, S., “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, *Obras Completas*, Vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires, 1985, p. 164.

6 Lacan, J., “Nota sobre el niño”, *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

refiere al hecho de que los cuidados lleven la marca de un interés particular, marca que resulta de las carencias de aquel ser hablante que ejerce dicha función. Y en tanto carencia o falta, ese interés particularizado no podemos dejar de referirlo al deseo. Respecto a la función paterna, Lacan nos indica que ella es el vector – es decir que tiene e indica una dirección– de la encarnación de la ley en el deseo. No es encarnar la ley, lo que nos llevaría al padre de la psicosis; es que la ley oriente hacia el deseo, y para ello la función también debe estar soportada por alguien con un deseo. Por ello es que Lacan insiste que ese residuo, ese irreducible en juego en la transmisión tiene que ver con un deseo no anónimo que participa en la constitución subjetiva. Transmite un deseo a través de un deseo. Domestica el goce, produce un sujeto. Hace del goce algo vivible, soportable. Ambos anudan a la vida. Y por supuesto, en estas funciones hay también una disimetría. Pero hoy estamos muy lejos de la “Nota...”, han pasado más de 50 años y mucha agua bajo el puente.

Eric Laurent<sup>7</sup> señala que en las configuraciones de la familia en nuestro siglo XXI nos encontramos frente a voluntades políticas que quieren prescindir de ella; o frente a régimenes totalitarios que ponen a la familia bajo vigilancia ideológica o religiosa, o bien frente a régimenes liberales que sacuden los pilares familiares en nombre de la libertad individual. La familia ha devenido el espacio de la realización de sí,<sup>8</sup> el lugar donde cada uno puede devenir uno mismo. Es el germen del *un-individualismo*, como dice Miller, que horada el lazo, es decir, la función de la familia como discurso, lo que implica que fracase en la regulación de los goces. Puede transformarse en una sumatoria de Unos solos en su goce, sin que pueda funcionar como discurso, con las consecuencias que eso tiene sobre el lazo

y sobre todo con el goce que se vuelve ilimitado.<sup>9</sup> ¿Cómo pensar el lazo si está cada uno enfrascado en su goce Uno prescindiendo del Otro? Como conglomerado de Unos solos, es difícil pensar en la familia actual el empuje a la uniformización de los modos de gozar. Lo que sí es seguro es que el malestar se manifiesta en la imposibilidad de la tolerancia, la convivencia y el lazo.

Para las familias de hoy ya no hablamos de padre y madre, o de función paterna o función materna sino de parentalidad. La familia deviene una sociedad igualitaria en la que se reparten las tareas domésticas y de educación de los niños, con la única preocupación de una distribución equitativa y democrática de las cargas físicas y mentales. También con la intención de que los cuidados sean ejercidos de la misma manera por cada uno de ellos, es decir, eliminando cualquier marca de interés particularizado o de encarnación de la ley en el deseo, es decir, el residuo real que se pone en juego en la función y que sostiene y mantiene a la familia. O bien son ejercidas gracias a los tutoriales, los consejos de la crianza responsable o incluso las aplicaciones. Soluciones para todos, anónimas y generalizables. La disimetría se transforma en una simetría. Podríamos pensar si no se trata de una monofunción, o incluso de lo que Laurent llama familia holofraseada.

La parentalidad actual no solo ha eliminado la diferencia en el seno de las funciones paternas y maternas que ya no coinciden con la diferencia sexual, sino que, en pos de eliminar las desigualdades, se ha borrado también esa disimetría respecto del objeto *a* que podíamos encontrar entre el padre y la madre. El niño deviene objeto para ambos, pero no en tanto objeto de un deseo no anónimo, sino como puro objeto *a* liberado. Cuando no hay quien consienta a encarnar el lugar del Otro, el niño puede devenir objeto de un goce ilimitado, un trofeo

7 Laurent, E., “La familia residuo y el padre que *uniega*”, conferencia en Pipol 12 *Malestar en la familia*, Bruselas, 12 y 13 de julio de 2025, inédito.

8 Alberti, Ch., “¿Qué es un niño?”, conferencia en PIPOL 12 *Malestar en la familia*, Bruselas, 12 y 13 de julio de 2025, inédito.

9 Schinitzer, G., “El *Un-individualismo* y el fracaso de la familia como discurso”, *Malestar en la familia*, Pipol 12, Bruselas, [en línea] en <https://www.pipolcongres.eu/es/2025/06/05/el-un-individualismo-y-el-fracaso-de-la-familia-como-discurso-graciela-schnitzer/>, 5 de junio de 2025.

de guerra en los divorcios, o un objeto resto o caído del Otro. Queda así librado a su autorregulación, su autodenominación y su autodeterminación.<sup>10</sup> Así parecería que en la parentalidad el residuo ya no es el deseo de los integrantes de la pareja, el residuo es el niño mismo, encarnando lo irreducible, entre objeto precioso y objeto desecho. Por otra parte, sabemos que la parentalidad reemplaza al parentesco, y borra del mapa la genealogía, se altera el orden de las generaciones. No solamente se borra el orden generacional y de la tradición, sino que los padres devienen iguales a los hijos, se borra la alteridad no solamente entre los padres sino entre padres e hijos. Por eso la lógica que Lacan propone en su última enseñanza, más sincrónica que diacrónica, permite abordar mejor las parentalidades contemporáneas, y ubicar qué del padre podría restar en ellas.

Eric Laurent propone para ello ubicar al padre que *uniega* como el operador que permite reenviar a los cuerpos a un goce Uno, siempre singular y que no hace comunidad, ni siquiera en la familia. Se trata de una referencia que está en el *Seminario 19 ...o peor*.<sup>11</sup> A lo largo de dicho seminario, Lacan va construyendo una nueva lógica, como dice Laurent, “rechazando el lazo mítico mantenido por Freud entre el padre y el *todo*”.<sup>12</sup> No es un abordaje generacional, primero el padre y luego los hijos, sino que ubica la lógica del todos y la excepción de manera sincrónica.

La función del *unegar* resulta de la palabra francesa *unier* que es un neologismo que condensa uno, unir y negar. Tenemos entonces una función que une, niega y funda el uno. Lacan se ocupa de precisar que se trata de fundar y no de *fundir*. No es un uno

10 Negro, M., “Parentalidades”, *Malestar en la familia*, Pipol 12, Bruselas, [en línea] en <https://www.pipolcongres.eu/es/2025/05/06/parentalidad-marcela-negro/> 8 de mayo de 2025.

11 Lacan, J., capítulo XV “El deseo de dormir”, *El seminario, libro 19, ...o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

12 Laurent, E., “Los padres esperados por los niños después del patriarcado”, en Vanderveken, Y., Dupont-Somers, V., *Niños terribles y padres exasperados*, Paidós, Buenos Aires, 2025.

que unifica sino un uno que funda. “A partir de ese montaje del término *unegar* al modo de un verbo que se conjuga, podríamos proponer que, en cuanto a la función representada en el análisis por el mito del Padre, él *uniega* (...) En el mito [se refiere a “Tótem y tabú”] tiene ese correlato de *todas, todas las mujeres*”. Lacan introduce allí una modificación: “Él las une, pero *no todas*”,<sup>13</sup> e intenta ubicar el parentesco entre la lógica y el mito para señalar cómo la lógica puede corregir al mito freudiano, algo que ya había iniciado en su seminario sobre los discursos. Con el *unergar*, entonces, se trata de un nuevo verbo para definir la función del padre. En un párrafo siguiente a este, Lacan menciona al *e-pater* indicando que la función decisiva del padre es la de impactar-asombrar a la familia, en donde se trata de ir más allá del *pater familia*, pues *e-pater* no responde a una concepción del padre como universal ni como ideal. Con estas dos referencias, el *e-pater* y el *unegar*, se puede dar cuenta de ese lugar irreducible del padre, irreducible que se asocia a un vacío.

*Unegar* no se refiere solo a unir sino también a negar, pues si se refiere a unir y al *todos*, tenemos la fraternidad con la consecuente proliferación del racismo a nivel del goce de los cuerpos, tal como lo ubica Lacan cuando plantea que “en torno a aquel que *uniega*, a aquel que dice que no (...) no puede más que fundarse todo lo que hay de universal (...) Como de todos modos no debo pintarles únicamente el porvenir de color de rosa, separan que lo que crece (...) y que arraiga en la fraternidad del cuerpo, es el racismo”.<sup>14</sup>

Pero si se refiere a negar, según Laurent, “es decir no a la función del todo y producir el Uno de la singularidad”;<sup>15</sup> si el padre de “Tótem y tabú” goza de todas les mujeres, Laurent se pregunta si el goce

13 Lacan, J., *El seminario, libro 19, ...o peor*, op. cit., pp. 209-210.

14 Ibid. p. 231.

15 Laurent, E., “La familia residuo y el padre que *uniega*”, conferencia en Pipol 12 *Malestar en la familia*, Bruselas, 12 y 13 de julio de 2025, inédito.

es el del padre o el de todas las mujeres. El padre que *uniega* no permite gozar de todas, por eso es una ficción que permite separar los goces: del lado hombre, se puede producir el encuentro con *una* mujer en un goce que, no por ello, la hace accesible, porque mientras tanto ella permanece en su goce como Otra, incluso para ella misma, tal como se produce del lado mujer. Laurent propone entonces que la unicidad por el residuo de goce es la vía para orientarnos, reenvía al goce del Uno, pero no sin el lazo que confronta con el vacío que se hace presente cuando hay encuentro. También demuestra que no hay padre que sea Dios, sino que hay un padre, uno por uno, con su singularidad y su modo de goce.

Si el padre se ha vuelto vapor porque su función no es la de antes –y debemos buscar qué es lo que puede venir a cumplir su función–, también podríamos decir lo mismo de la madre. Si la madre se ha vuelto vapor es porque sus cuidados no llevan la marca de un interés particularizado ni de su deseo, sino que deviene una transmisión pedagógica y burocrática. O bien, con la pretendida búsqueda de lo natural que sabemos perdida para el ser hablante, se vuelve una hembra que cría, haciendo existir la relación sexual en la relación madre niño, que deviene el centro de la familia.

El deseo también queda aplastado tras la satisfacción sin límites de las demandas sin límites, con la desregulación del goce que resulta de eso. La palabra es tomada al pie de la letra, perdiendo su potencia metafórica y creadora, reduciéndose a la pura literalidad sin permitir que se esboce ese más allá en el que se juega el deseo.

Los malestares en la familia se presentan con la angustia cuando no con la desorientación de los padres, incluso hasta su exasperación frente a los niños terribles.<sup>16</sup> El niño y el adolescente no se pre-

sentan como síntoma de la pareja parental sino que encarnan en cortocircuito un goce desregulado bajo la forma de las crisis, la hiperactividad, los síntomas corporales, las impulsiones, la violencia contra otros o contra sí mismos, las fobias, las angustias, entre muchas otras manifestaciones.

La apuesta del analista será la de poder orientar a cada quien, para salir de los goces anónimos, ubicar qué puede hacer de residuo que no sea el niño, es decir, hacer del goce de cada quien la vía para guiarnos en la proliferación de las familias para todos. Es hacer del encuentro algo que no sea anónimo, y del niño el producto de un residuo de goce singular, más que ser quien funde a la familia. Es circunscribir o incluso producir ese residuo que sostiene y mantiene la familia, integrada por el niño como objeto *a* de la madre, o de quien haga las veces de, y por una causa de deseo y de goce, la de la perversión paterna, quien sea y como sea que la encarne. Es decir, alojando en ella la diferencia, la singularidad del goce de cada quien, pero también rechazando un goce en exceso y creando la posibilidad de un lazo.

<sup>16</sup> Tomando los términos del título de las Séptima Jornada de Estudio del Instituto Psicoanalítico del Niño del Campo Freudiano del 2021.

# **El malestar en la cultura actual: consecuencias en la subjetividad del discurso capitalista**

***Sofía Depetris***

---

Docente Investigadora Fapsi - UNSL

sdepetris@email.unsl.edu.ar

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

Toda época tiene sus características y sus efectos en la subjetividad, actualmente asistimos a un tiempo vertiginoso, fugaz, donde el sistema capitalista nos hace creer que todo es posible, que la satisfacción depende de uno y está al alcance de la mano o a un «clic» de zapping. Por ello resulta fundamental señalar cuáles son las consecuencias y los efectos en la subjetividad del discurso que impera en la actualidad: el Discurso Capitalista.

El capitalismo produjo la explosión de los llamados «significantes amos». Hoy por hoy, todo es significante, nominalizado, ahora bien, esos significantes no son los que dejan marcas, huellas y no ofrecen un punto de anclaje en cuanto identificación para el sujeto. Esos significantes amos funcionan en metonimia descarnada sin punto de basta.

El Discurso Capitalista es el resultado de una «mutación» que sufre el Discurso del Amo producto de la incidencia de la ciencia y del mercado. Es el único discurso, a diferencia de los otros cuatro que propuso Lacan en «*El reverso del Psicoanálisis*» ([1969-1970] 2015), que no hace lazo social. El amo, se va apropiando del saber que otrora le pertenecía al esclavo, donde el saber de la ciencia comanda y agencia el discurso. Además, se aprecia un desplazamiento del lugar del saber, ahora el saber lo tiene el sujeto.

El sujeto, en el Discurso Capitalista, no refiere al sujeto del inconsciente, no es el sujeto efecto de la articulación significante, sino más bien aquél que «carece de un goce que lo complete» (Soria, 2019, p. 821) y pasa a comandar, dirigir y manipular sus marcas, sus propios S1; recurriendo a la ciencia para encontrar allí respuestas, soluciones y el goce que lo complete.

Por tratarse del rechazo de la verdad del discurso,

ahora el agente del discurso (lugar del semblante) repudia la determinación que recibe de la verdad para pasar a dirigirla. Es decir, el semblante ya no es significante amo, que recibe su determinación de la verdad, ahora es el sujeto, entronizado como agente, quien opera sobre el significante amo colocado en el lugar de la verdad (Alemán, 2019) y comanda, desde allí, «sus propias determinaciones».

El Discurso Capitalista rechaza la castración, la imposibilidad estructural, de manera bien astuta; el mercado se apoya en este discurso para funcionar, haciendo uso y abuso de la falta (en ser), ofrece más y más: producción de objetos, producción científica y tecnológica.

En síntesis, la diferencia con el amo antiguo radica en el estatuto y en la función del objeto *a*. En la actualidad, bajo la primacía del Discurso Capitalista, el objeto *a*, ha sido elevado al Cenit social y, podríamos decir que, el plus-de-goce fue elevado a producir malestar y ya no cumple la función de ser un modo posible de goce, frente al que no hay; ahora el plus conduce a lo ilimitado, al malestar y a la creencia en la posibilidad de conseguir un complemento y un goce que finalmente «complete» al ego (yo, individuo).

El objeto *a*, entonces, ya no cumple la función causa del deseo, ahora se ubica como aquello que suturaría la falta (imposible por estructura); por ello aparece como signo: el malestar contemporáneo y la angustia, ya que no falta la falta.

Como consecuencia de la mutación del Discurso del Amo, en la época del Otro que no existe, el Ideal fue reemplazado por el objeto *a* ubicado en la cima de lo social, con lo cual «La sociedad pasa a estar regida por el imperativo superyoico de consumo de objetos para paliar una insatisfacción estructural sin que se logre la felicidad añorada» (Laurent, 2011, p. 1).

Miller (2020), para referirse al mundo contemporá-

neo dice: «la promoción del plus-de-goce que señala Lacan cobra sentido a partir del eclipse del ideal, desde donde se suele explicar la crisis contemporánea de la identificación. Escribámoslo [...]: *a > I* ([...], *a* predomina sobre el ideal)» (p. 82).

El objeto *a* es el objeto de la pulsión y también es el objeto causa del deseo, es también el plus-de-gozar y es el nombre que le da Lacan a la pérdida de goce producida por el atravesamiento del lenguaje y de lo Simbólico en el sujeto, es decir, da cuenta de una falta, de una pérdida, en suma, de la castración.

El Objeto *a* no es una sustancia, es un hueco, un vacío, lo que se «necesitaría» para cerrar el bucle (Miller, 2020). Que dicho objeto hoy esté elevado al Cenit social es una maniobra que no ha realizado el sujeto, sino que es producto del Discurso Capitalista. Bajo la hegemonía de dicho discurso, el mercado, se «autoproclamó» en el lugar del Otro social, para desde allí, obtener vía facilitada en ofertar, desmedidamente, objetos que «taponarían» la irremediable (por suerte) división subjetiva, bajo la premisa (léase engaño) de bienestar y felicidad.

El sujeto consumista de esos objetos se engaña y es engañado. No obtiene lo que le «prometen» y eso lleva a aumentar el consumo y el malestar, en tanto se encuentra condenado «a la caza del plus de gozar» (Miller, 2020, p. 19).

Miller (2020) indica que la inserción social se hace más por consumición, que por identificación y que ésta es la época de la «adicción generalizada», es decir, la palabra *generalizada* refiere al consumo desmedido de objetos, que el mercado ofrece.

## Consecuencias en la Subjetividad del Discurso Capitalista:

Si bien Lacan (1972) habló una sola vez del Discurso Capitalista y de su astucia, sus efectos se pueden apreciar incluso en la actualidad, en tanto el objetivo del capitalismo es la *sumisión y la coerción, para fabricar subjetividades dóciles*, en su afán de perdurar ilimitadamente y por supuesto, el mercado funciona bajo estas premisas.

También es una maquinaria perversa en tanto con mucha perspicacia crea una trama simbólica «invisible», naturalizando las ideas imperantes y dominantes, negando que él mismo, como sistema, las crea e impone.

El Discurso Capitalista además de conducir a lo ilimitado, entronó al sujeto en el lugar del S1, como consecuencia: sujetos desorientados, sin puntos de referencia y desamarrados de las identificaciones que provienen del Otro. El sujeto del Discurso Capitalista, es decir, el sujeto neoliberal, aspira a elegir todo, incluso su propia determinación, incluyendo la sexual. Intenta abolir cualquier determinación, fundamentalmente la de su propia verdad, es decir, la de su inconsciente. Este sujeto sueña que comanda sus propias determinaciones y que la verdad de su inconsciente no lo determina, más bien rechaza lo que de allí proviene.

Es una utopía el creer que se puede elegir y que cualquier cosa puede venir al lugar de la verdad, cosas como abolir el determinismo del Otro (el Otro familiar, el de la historia, el del Discurso del inconsciente). Es una utopía y un sueño también, porque cualquier semblante desde el cual el sujeto se presente o se nomine falla. El semblante fracasa en el intento de inscribir lo pulsional y al goce que anima

y habita el cuerpo.

El fracaso del semblante está y estará siempre, porque hay discordancia entre semblante y goce. No existe «El» semblante que nomine y coagule en su totalidad la inscripción del goce en el cuerpo.

En síntesis, sin puntos de referencia, el sujeto apela a una identidad variable y fluida.

La consecuencia de lo precedente, es la emergencia de síntomas tales como: *la errancia y la deslocalización*, que por lo general se manifiestan del lado de la angustia o de sus crisis (crisis de angustia), nombrada hoy: «ataques de pánico», dónde el sujeto suele apelar a distintos gadgets con los cuales obturar su vacío existencial (Soria, 2019). También puede que ocurra lo opuesto, es decir que, frente a la «utópica indeterminación», el sujeto en vez de recurrir a identificaciones lábiles, se amarre a nominaciones rígidas, las cuales constituyen un verdadero orden de hierro.

Los síntomas en la época muestran un goce «autístico», en el sentido de sujetos adheridos a objetos de goce en sus múltiples formas y presentaciones, prescindiendo de las relaciones e interacciones con otros sujetos de carne y hueso, ya que las mismas suponen riesgos, son complejas, a veces predecibles y la más de las veces impredecibles, «tras-tocan» la tranquilidad y el cuerpo; en cambio, los «objetos de goce» están al alcance de la mano, exhibidos en mostradores o plataformas virtuales, son predecibles, tranquilizadores y sin el riesgo que supone el encuentro con un otro/Otro.

El sujeto en el Discurso Capitalista, pierde la cualidad humana, subjetiva y es ubicado como un eslabón más de los lugares en el discurso; funcional al sujeto neoliberal que diseña el mercado: sujeto consumidor, que consumiendo se consume así mismo.

Lo que consume la sociedad de consumo, valga la redundancia, es *material humano*; ya lo había anunciado con todas las letras Lacan (1974) adelan-

tándose al acontecer actual y, después de más de 50 años de aquella pronunciación, sigue teniendo vigencia.

En la actualidad, las subjetividades se pueden construir, delimitar y manipular, un claro ejemplo es el funcionamiento del mercado en el sistema capitalista actual, creando consumidores, deudores, etc.

Acordamos con Alemán (2019), que la subjetividad contemporánea es la producida por los dispositivos de poder, que pretenden dominar el orden simbólico a través de una construcción socio-histórica; por ejemplo, hoy se habla del sujeto en términos de ser el «*empresario de sí mismo*», se cree libre cuando en realidad es una libertad mentirosa o como decimos nosotros: es una *esclavitud «aggiornada»* a la época, más eficiente en tanto está sostenida en nombre de la libertad. Imparte el: «tú puedes», dejando al sujeto en deuda y culpabilizado por «no poder». Es decir, en la actualidad, *el sujeto se siente culpable si no es efectivo y si no goza lo suficiente*. Podríamos ubicar aquí, a la depresión, como un signo de resistencia: un *no poder más*.

El sujeto «*empresario de sí mismo*» es el nuevo sujeto que ha fabricado el neoliberalismo. Es el sujeto que debe: *autorregularse, autogestionarse, evaluarse y cuantificarse* y por supuesto todo esto está más allá del Principio de Placer. Reina la competencia y la evaluación. Y en esa lógica neoliberal, el propio sujeto es el culpable de sus fracasos, él mismo se considera obsoleto, desecharable y caduco si no está a la altura de la eficacia y excelencia que se espera de él, y más aún, si no cumple con los objetivos de la empresa o no se adapta rápidamente a los cambios tecnológicos, se cumplirá su consideración sobre sí mismo.

Bajo el paradigma empresarial, un significante de la época es: «gestionar», se les solicita imperiosamente a los sujetos que «gestionen sus emociones», para lo cual hay una ciencia y expertos que pueden contribuir a ello. El efecto que produce so-

bre la subjetividad es alarmante, reforzando que la culpabilidad por el «no logro de dicha gestión» es responsabilidad absoluta del propio sujeto.

En conformidad con el pensamiento de Žižek (2024), la característica de la subjetividad actual, se articula con la combinación del «sujeto libre» en tanto se percibe a sí mismo como (último) responsable de su propio destino. Además, comenta Žižek (2024), el sujeto que basa su discurso en su condición de víctima, es decir, de todo aquello que le acontece y escapa a su control, tiñe, con esa lógica, la relación con el otro, vuelta ahora una amenaza, dando cuenta del aspecto más narcisista e Imaginario y que al mismo tiempo oficia de complemento al sujeto «liberal y libre», potenciando el aspecto individualista.

Merlín (2020) presenta el término de «*subjetividad colonizada*» para referirse a los efectos que produce el *sistema acéfalo* del capitalismo. Propone que el hombre de hoy habita en la masa y obedece inconscientemente a los imperativos que ésta pro-pulsa, es decir, a que el consumo y el rendimiento sean ilimitados. Por consiguiente, sostiene que hay una economía de goce que es «la posición de un sujeto activamente pasivo que cumple órdenes inconscientemente. El consumo ilimitado y la obediencia inconsciente constituyen modos de satisfacción propios de la subjetividad neoliberal» (Párr. 1).

Remarcamos que la autora dice: «*sujeto activamente pasivo*» para dar cuenta con ello de cómo opera el sometimiento del hombre a la masa en la actualidad: éste se ve sometido a la demanda pulsional sin mediación simbólica; el «sometimiento se traduce como un “oigo” activo del sujeto acéfalo a la voz superyoica de origen pulsional» (Merlín, 2020, párr. 5).

Otra consecuencia del Discurso Capitalista es la máxima reivindicación del «*derecho al goce*». Es el mercado, el neoliberalismo como modo de funcionamiento del capitalismo actual, el que confunde

el imperativo superyoico con el goce en sí mismo (el que sí puede haber), en tanto promulga el sin límites y el *impossible is nothing*. El corazón de la subjetividad actual late a razón del rechazo a toda cosa que diga: *no*; funciona bajo la égida de la igualación y homogeneización, cuyo efecto es la grave y tozuda dificultad para asimilar la imposibilidad, ya que la misma es traducida como una herida narcisista «imposible» de soportar.

Además, al estar imposibilitado el goce que sí puede haber, el cuerpo y los lazos cobran otro estatuto. Quedan reducidos a la primacía de lo Imaginario, sin amarre a lo Simbólico, por lo tanto, lo Real se expresa con ferocidad, en tanto no encuentra tratamiento posible; se exterioriza en bruto y sin velos, enfrentando a los sujetos a la-Cosa, a la pulsión de muerte, porque prima el desplazamiento infinito, sin cortes o topes.

Lacan ([1967] 2023) nos habla del cuerpo como receptor de la marca y como dijimos, en la actualidad hay un narcisismo que rechaza esa marca y el «estatuto “no marcado” –aplanado– del sujeto de la era post-paterna implica un cuerpo sin cicatrices simbólicas. De ahí que el impulso de algunos a provocárselas es un síntoma de la época» (Barros, 2021, p. 95). Enfatizamos que dicho rechazo de aquello que inscribe la división del sujeto, es lo característico en la subjetividad actual.

Otra consecuencia es la tendencia actual «a que nada tenga sustento y todo sea del orden del simulacro» (Barros, 2021, p. 43). La virtualidad y la inteligencia artificial fuerzan a tratar con «simulacros de cuerpos», resultando preocupante, ya que no sólo implica la primacía de lo Imaginario y de la pulsión de muerte, sino que ahora se agrega la *pérdida del volumen*. Los sujetos y las cosas pierden volumen tras la pantalla. Es decir, la bidimensionalidad de las pantallas sustituye la tridimensionalidad del cuerpo y de la realidad. Se puede «interactuar» y hasta «sentir» a partir de la creación de una imagen

virtual que no tiene sustento en lo real del cuerpo ni en lo real del encuentro con otro cuerpo deseante y sexuado; va de suyo que todo esto determina e influye de manera directa en la llamada por Freud «degradación de la vida erótica» y, cómo «las cosas fluyen y se evaporan, la cultura del mercado introduce también el culto de la novedad como algo esencial a la economía libidinal del sujeto moderno, mucho más dispuesto al *zapping* que a la *fijación* de la atención sobre un tema cualquiera» (Barros, 2021, p. 44).

Además, el cuerpo queda reducido a una maquinaria más al servicio del trabajo, no hay cesión del objeto de la pulsión al campo del Otro. Al Psicoanálisis le interesa ese cuerpo, el de las pulsiones, hoy degradado a la sustracción de su porción más humana.

El sujeto y su cuerpo están autoexplotados tras el significante amo del «rendimiento», en tanto se observa una «compulsión» al trabajo. Es un éxito del capitalismo la producción de sujetos adictos al trabajo y las consecuencias son obvias, ya que explotación, por más auto que sea, conlleva al agotamiento físico y psíquico, y el producto se lo «queda-lleva» el mundo empresarial y el sistema en sentido amplio, que promueve el «siempre más, nunca es suficiente», exaltando el sentimiento de culpa tras el imperativo del goce-rendimiento. Ese exceso no encuentra un límite que oficie de punto, queda boyando en círculo, deslindado de la castración, como deuda simbólica.

El imperativo de rentabilidad que promulga el actual capitalismo y, que es un rasgo de época, «supone angustiar metódicamente al asalariado» (Miller, 2020, p. 18). Con la caída del significante Nombre-del-Padre ya no hay quien encarne la figura del «dominante» sino que es el sujeto mismo quien se (auto) explota, creyendo que vive en libertad y es «autónomo» en sus propias decisiones y elecciones.

La sociedad exige un tipo de relación con la satis-

facción vinculada al consumo desmedido, bajo la leyenda de obtención de la gratificación anhelada; esto conlleva consecuencias graves en los vínculos humanos, es decir, se hace cada vez más insopportable el lazo con el otro, en tanto el otro pasa a ser un «obstáculo» para la propia satisfacción.

Desde el Psicoanálisis sabemos que el otro siempre es ubicado en lugar de objeto (de amor, de goce o de desecho), hoy ese lugar de objeto cobra el estatuto de «consumo», se lo conserva siempre y cuando garantice satisfacción, y cuando no, será «descartado» por otro, sin más.

En suma, si el otro está en posición de objeto de consumo, pasa a ser consumible; deja de ser producido. La consecuencia principal es la labilidad en los lazos, es decir, vínculos poco sólidos, perentorios, descartables, utilitarios; agudizando el individualismo moderno.

Si bien en la actualidad hay exigencias de goce, de bienestar y de alto rendimiento, donde el mercado bajo la primacía del Discurso Capitalista intenta uniformar los modos de goce; hay también un punto de inflexión, que podríamos ubicar en relación al sujeto, algo en él resiste. Es decir, así como la subjetividad se puede modelar y manipular a gusto y «piacere» del tirano de turno, en el sujeto esto no es posible porque hay una invariante estructural, en tanto el mismo es producto en el advenimiento del lenguaje, algo lo precede: el lenguaje y lo Simbólico preexisten.

El sujeto, desde el Psicoanálisis de orientación lacaniana, es efecto del significante, es un ser hablante mortal y sexuado (Alemán, 2019). Las marcas, los surcos en lo Real de ese advenimiento, son singulares. Por tanto, la ética del Psicoanálisis se encuentra en las antípodas de la producción de subjetividades del paradigma empresarial y de la lógica capitalista en general. Funciona a contrapelo de las demandas culturales actuales, apunta a la lengua, a la singular marca del sujeto, como goce articulado a un decir,

que (*nos*)habita. Su discurso y la experiencia de un análisis, apuestan a que el sujeto logre consentir a una satisfacción menos necia, insulsa y ciega, más singular; que lo autorice para el lazo social, alojando al sufrimiento.

## Referencias bibliográficas

- Alemán, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación.* (3<sup>a</sup> ed.). Ned Ediciones, S.L.
- Barros, M. (2021). *Anatomía de la modernidad.* Grama.
- Lacan, J. (2015). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis.* Paidós. (Trabajo original de 1969-1970).
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis Radiofonía & Televisión.* (3<sup>a</sup> ed.). En Masotta, O. y Gimeno-Grendi, O. (Trad.). Anagrama. (Trabajo original de 1974).
- Lacan, J. (1972, mayo 12). *Conferencia en Milán: Del discurso psicoanalítico* [Conferencia inédita]. Universidad de Milán. [https://letrahora.com/wpcontent/uploads/2022/11/Conferencia\\_en\\_Milan.pdf](https://letrahora.com/wpcontent/uploads/2022/11/Conferencia_en_Milan.pdf)
- Mater, O. M. (2006). *Traducción de la conferencia de Lacan del 12 de mayo de 1972.* El Sigma. <https://www.elsigma.com/historia-viva/traducion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>
- Merlín, N. (2020). Neoliberalismo: Colonización de la subjetividad y obediencia inconsciente. *Desde el Jardín de Freud*, 20(2), 39-55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=2659694>
- Miller, J. A. (2020). *El Otro que no existe y sus comités de ética* (5<sup>a</sup> reimpr.). Paidós.
- Soria, N. (2019). Síntomas del discurso capitalista. En *XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia* (pp. 821-824). Facultad de Psicología - UBA. <https://www.academia.org/000-111/517>

# **Acerca de los “lazos” en el mundo de hoy**

***Diana Delfino***

---

Docente Investigadora de Fapsi – UNSL

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

## Introducción

Parce obvio afirmar que los pacientes de Freud están lejos de ser los que diariamente transitan los consultorios en el Siglo XXI, movidos por una exigencia de contemporaneidad nos interrogarnos acerca de las nuevas formas del síntoma. La declinación en la cultura del Nombre del Padre que vaticina Lacan, ha dejado como consecuencia un desorden simbólico en lo social, cuyo efecto es una desregulación de lo real. De este modo, las presentaciones del sufrimiento asumen nuevas modalidades, en muchos casos, refractarias a la palabra y al lazo transferencial.

El síntoma para Lacan y, en esto se apoya en Freud, presenta dos vertientes, una envoltura formal y una sustancia real de goce; es decir, el mensaje que se ofrece al desciframiento y el núcleo no elaborable, resto irreductible. Lo que cambia según la época, el ropaje simbólico y aquello que no cambia, que permanece invariable, “lo que se renueva es el envoltorio formal del núcleo, *Kern*, de goce: (a)” (Miller, 2005, p.380), esto nos habilita a sostener que hay nuevos síntomas, pero no nuevas pulsiones.

Entonces, por un lado, la cara del síntoma que habla, que consiente al sujeto supuesto saber y entra en el campo del Otro. Por otro lado, lo envuelto, materia gozante que se encuentra más allá de la representación simbólica y presentifica la satisfacción pulsional, eje del síntoma que se mantiene constante frente a los discursos sociales de época.

Para orientarnos respecto del síntoma es ineludi-

ble pensar la disyunción entre el campo pulsional y el Otro. En este aspecto, al sostener la idea de la pulsión como genital, Freud niega tal disyunción, y concibe una continuidad entre ambos campos. En cambio, para Lacan no hay tal pulsión genital, ésta es solo una “ficción freudiana”.

Sin embargo, cabe la pregunta de qué manera el síntoma puede consentir a hacer lazo social, en tanto su naturaleza es de un goce autista que *se basta a sí mismo* (2007, p.139), como refiere su autor en el Seminario 10 *La Angustia*.

Si bien no quedan dudas de que las pulsiones son autoeróticas, en tanto se satisfacen en el propio cuerpo, también es factible sostener que aquello que acontece en el campo del Otro tiene su incidencia en el sujeto.

En este sentido, el síntoma es lo más real, y a su vez, el lazo social es el síntoma. En su formación toma elementos de su contexto y constituye un modo singular de lazo social, es una elaboración que dispone el ser hablante para hacerse un lugar en el Otro a partir de lo real, la pulsión encuentra en el Otro un camino para su satisfacción:

... la pulsión misma empuja al campo del Otro, donde encuentra los semblantes necesarios para mantener su autoerotismo. El campo del Otro se extiende hasta el campo de la cultura, como espacio donde se inventan los semblantes, los modos de gozar, que son formas de satisfacer la pulsión. (Miller, 2005, p. 386)

De este modo el campo del Otro, ofrece sus invenciones culturales como escenarios posibles de la relación sexual que no existe, entre ellos, el amor cortés, la monogamia, y su reverso el adulterio, el poliamor sobre la base de la libertad y el derecho personal, el hedonismo. Semblantes que, si bien

no logran reemplazar lo real que falta, es decir el agujero de la no relación sexual, se ofrecen como respuestas. Es por eso que podemos estar seguros de que el lazo social será siempre del orden de lo sintomático.

## El mundo de hoy

Los psicoanalistas entendemos que tanto los síntomas neuróticos como los psicóticos dependen del estatuto del amo de cada época, “no hay clínica del sujeto sin clínica de la civilización” (Miller, 2004, p.44), por eso resulta ineludible leer las coordenadas del *mundo de hoy*.

Lo que existen son solo formas de hablar, es decir discursos. Son los discursos, como aparatos del orden del semblante, que producen un modo de lazo social, a la vez que permiten gravitan en torno de lo real. “El lazo social como discurso significa que es aquello que queda como lazo social una vez que uno ha admitido que el lazo social no existe” (Laurent, 2009, p.31).

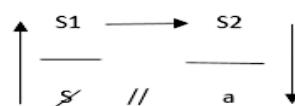
La civilización de hoy denominada como *individualismo de masa* por Laurent (2014), se corresponde con las características de un amo moderno que rechaza la castración y pretende borrar la falla estructural del sujeto promoviendo la idea de un sujeto que se basta a sí mismo.

Cuando Lacan en el Seminario *El reverso del psicoanálisis*, formaliza sus cuatro discursos, cuatro modalidades de lazo social y de respuesta a lo real, hace mención a una “mutación capital (...) que da al discurso del amo su estilo capitalista” (1992, p.181).

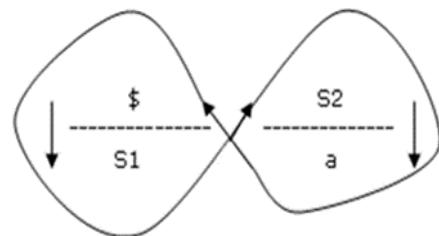
Años más tarde, en la Conferencia en Milán *Del discurso psicoanalítico*, retoma la noción del discurso capitalista, y aclara es un *seudodiscurso*, precisamente porque no hace lazo, producto de la incidencia de la ciencia sobre el discurso del amo antiguo.

Una inversión entre el S1 y \$, el cambio de la orientación de las flechas y la ausencia de la doble barra inferior, como referente de la imposibilidad, lo convierten en un discurso muy *astuto*, un discurso que marcha sobre ruedas “No puede marchar mejor. Pero justamente eso marcha demasiado rápido, eso se consuma, se consuma tan bien que se consume” (1972, s.f.), es decir desarrolla una energía interna que lo lleva a su destrucción.

### Discurso del amo



### Discurso capitalista



Como se podrá observar el agente, ubicado arriba a la izquierda, pasa a ser el sujeto consumidor/consumido por un discurso sin frenos, un discurso que rechaza la castración. Es el amo, el S1, quien se dirige al saber de la tecno-ciencia S2, quien ofrecerá siempre un nuevo objeto “a”, objetos ofrecidos al goce masturbatorio.

En este sentido, Lacan se pronuncia en la conferencia en Saint-Anne:

Lo que distingue al discurso capitalista es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso, que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, jeh! No es

poca cosa". (2012a, pág. 106)

El discurso capitalista promueve el lazo directo del sujeto al objeto, sin pasar por lo simbólico, empuja a un goce sin límites, engañando al sujeto con el ideal de la satisfacción plena y la promesa de saturar la falla estructural del sexo. Aparato de goce, que apoyado en los avances tecnológicos puede producir todo tipo de *gadgets*, ofreciendo "renovados modos de gozar, cada vez más próximos a la realización de una sexualidad virtual a la medida de cada uno, pero -además, y paradójicamente- cada vez más cerca del autismo" (Sinatra, 2008, s.f.).

Políticos, sociólogos y también psicoanalistas coinciden en describir nuestra época como consumista, hay un más de consumo, un derecho al goce, la declinación de la función paterna y la ausencia de la función orientadora en las identificaciones llevan a la cultura del narcisismo, un pasaje de la época del Otro, a la del *Otro que no existe*. El final del patriarcado, de la familia tradicional y en su lugar nuevas formas del lazo social.

En unas breves líneas de la contratapa del Seminario 19, Miller enfatiza: "Hay Uno. En el corazón del presente seminario, este aforismo que pasó desapercibido completa el no hay de la relación sexual al enunciar lo que hay, entiendan: el Uno solo. Solo en su goce, radicalmente autoerótico" (2012b, contratapa). Esta referencia es retomada a lo largo de su curso sobre el *Uno solo*, a partir del neologismo *un-individualismo* para describir la característica de nuestra época, signada por la promoción del autoerotismo.

En este mismo sentido Alemán (2016), sostiene que el discurso capitalista ampliamente desplegado en las últimas décadas ha introducido "una nueva relación entre la falta y el exceso, una nueva relación entre el carácter insaciable del deseo humano y el exceso del goce" (p.33), nunca del lado del principio del placer, sino más bien del más allá del principio del placer, es decir de la pulsión de muerte; dando lugar al surgimiento de un nuevo tipo de subjetivi-

dad neoliberal, denominada por el autor como el *empresario de sí mismo*, cada uno puede ser el productor de su propia subjetividad, un sujeto atrapado en su autismo consumidor y bombardeado por frases de autoayuda.

Para Bauman (2007) asistimos a una revolución consumista, la sociedad de productores ha cedido su lugar a la sociedad de consumidores, es el consumo el que define las identidades. Época líquida donde el consumidor termina siendo consumido por un sistema que le hace creer que es el sujeto el amo de sus elecciones y dispone de su voluntad de ejercer libremente sus acciones, cuando de hecho "en tanto compradores, hemos sido arrastrados por gerentes de marketing y guionistas publicitarios a realizar el papel de sujetos, una ficción vivida como si fuera verdad" (p. 32).

La revolución digital y otras características propias del triunfo del capitalismo y de las tecno-ciencias, configuran un mundo cada vez más intangible, denominado por el filósofo Han (2021) el mundo de las "No-cosas", donde la digitalización opera desmaterializando el mundo, y dejando a los sujetos cada vez más conectados, pero con su soledad.

## "LAZOS" en el siglo XXI

¿Qué características de la vida amorosa en la civilización del *individualismo de masa*?

La sologamia es una práctica del siglo XXI, que consiste en casarse con uno mismo, practicada en su mayoría por mujeres. En 2019, Sasha Cagen realizó el primer casamiento consigo misma en la Argentina, y lo celebró rodeada de sus seres queridos en el Jardín Japonés, materializando la imagen de la boca besándose a sí misma. Una relación contractual, pero, con uno mismo, un modo de gozar

donde aparentemente se prescinde del Otro, surge la pregunta ¿es una forma de estar solo o de estar acompañado?, o acaso, ¿es una nueva modalidad de estar acompañado con la soledad? Parece que “nuestro modo contemporáneo de gozar se ve de alguna manera funcionalmente atraído por el estatuto autista del goce” (Miller, 2005, pp. 372-373).

La socióloga Illouz (2020), sostiene que, en nuestra modernidad contemporánea, hay una manifiesta renuncia a formar lazos, y propone una nueva categoría de la elección “la deselección” o elegir la no-elección, donde se trata de minimizar los riesgos en las relaciones con los otros. Dentro de esta categoría ubica la sologamia, y la define como “el desconcertante fenómeno de las personas (en su mayoría mujeres) –que optan por casarse consigo mismas, como declaración de amor propio y valoración explícita de la soltería” (pp. 41-42).

De la experiencia de quienes se casaron consigo misma, hay casos en donde “el matrimonio no funcionó”, y esto derivó en un divorcio de “común acuerdo”.

Un matrimonio poco usual fue el de la norteamericana Kitten Kay Sera, en el 2022 contrajo matrimonio con el color rosa, con quien mantenía un vínculo amoroso de cuatro décadas. La influencer fue la primera mujer en casarse con un color, por supuesto, está de más decir que se casó vestida de rosa.

En el plano de las cuestiones de los lazos en el Siglo XXI, es ineludible mencionar la noticia que publicó en sus páginas el periódico *El País*, el casamiento entre la artista española Alicia Framis y un holograma, convirtiéndose en la primera mujer del mundo en contraer matrimonio con un producto de la Inteligencia Artificial (IA). Allex, el holograma, fue creado a partir de los patrones de personalidad de sus ex-parejas. Entusiasmada con su casamiento, la artista sostiene, que este tipo de relaciones será considerado como una opción para combatir la soledad en un futuro próximo.

## Y el psicoanálisis...

En este contexto de los síntomas propios del discurso capitalista, Recalcati (2004) propone rectificar al Otro, hacer semblante de un Otro que pueda decir “sí” al sujeto, encarnar un Otro deseante, distinto al analista en el lugar de la pereza, “la rectificación del Otro tiene como finalidad implicar al sujeto, o bien en un lazo, o bien en una transferencia con el Otro” (párr. 24).

Aunque el *mundo de hoy* favorezca el goce autista y se avizore un futuro en donde se pretenda reemplazar al analista por los servicios de la IA, no debemos retroceder. Nuestra apuesta sigue siendo por el sujeto, un sujeto degradado por los discursos actuales.

Así, entendemos que introducir un Otro más vivible, es la condición preliminar para que emerja algo del inconsciente, en tanto el inconsciente es ético y depende del dispositivo analítico.

# Referencias bibliográficas

- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de Consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Han, B.-C. (2021). *No-cosas*. TAURUS.
- Illouz, E. (2020). *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Katz Editores.
- Lacan, J. (1992). *El Seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (trabajo original publicado en 1969-1970).
- Lacan, J. (2007). *El Seminario, libro 10: La Angustia*. Paidós. (trabajo original publicado en 1962-1963).
- Lacan, J. (2012a). *Hablo a las paredes*. Paidós. (trabajo original publicado en 1972).
- Lacan, J. (2012b). *El Seminario, libro 19: ...o peor*. (contratapa). Paidós. (trabajo original publicado en 1971-1972)
- Laurent, E. (2009). El delirio de normalidad. En *La clínica analítica hoy. El síntoma y el lazo social*. Grama.
- Laurent, E. (2014) *La época en que la política daba respuestas a la pregunta por el sentido, está terminada*. Télam En <https://www.telam.com.ar/notas/201403/56862-la-epoca-en-que-la-politica-daba-respuestas-a-la-pregunta-por-el-sentido-esta-terminada>
- Miller, J. A. (2004). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Paidós.
- Miller, J.-A., Laurent, E., (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós.
- Pérez, A (01 de diciembre de 2023). *Alicia Framis, la artista que se casa con un holograma: "Esto es solo una avanzadilla de la sociedad del futuro"*. En <https://elpais.com/cultura/2023-12-01/alicia-framis-la-artista-que-se-casa-con-un-holograma-esto-es-solo-una-avanzadilla-de-la-sociedad-del-futuro.html>
- Recalcati, M. (2004). *La cuestión preliminar en la época del Otro que no existe*. <https://www.revistavirtualia.com/articulos/627/aportes/la-cuestion-preliminar-en-la-epoca-del-otro-que-no-existe>
- Sinatra, E. (2008). El toxicómano es un sin-vergüenza En *Virtualia Revista digital de la EOL* (Año VII N° 17) <https://www.revistavirtualia.com/articulos/476/dossier-el-empuje-al-hedonismo-en-la-civilizacion-contemporanea>
- Varsavsky, J. (1 de marzo de 2021) El Ministerio de la Soledad japonés. En *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/326675-el-ministerio-de-la-soledad-japones>



# **Aislados unos de otros**

***Laura Schiavetta***

---

Docente Investigadora Fapsi – UNSL

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

La época, más bien, lo que en ella se produce, ha modificado radicalmente el modo de estar con otros. Ya no resulta imprescindible compartir espacios concretos debido al uso de dispositivos tecnológicos que hacen posible reunirse y comunicarse con otros de modo virtual, incluso estando a kilómetros de distancia. Diferentes actividades físicas pueden realizarse frente a paisajes proyectados, también estar en una habitación en soledad y conectado al mismo tiempo con otros. Los juegos de los más jovencitos son ejemplos precisos de ello, incluso las tareas laborales adoptan la misma modalidad. Se trata de nuevas vivencias que el siglo ha propiciado. Una nueva soledad que se hace presente entre redes virtuales otorgando volátiles ilusiones de encuentros.

## Soledad ¿un tema de época?

Pareciera que la época, vía las pantallas e internet como su principal protagonista, hace de la soledad una cuestión particular. Un par de preguntas permiten introducir el tema ¿A qué remite la soledad? ¿Qué efectos pueden ubicarse a sabiendas que no es posible hacer generalizaciones? Siempre es uno por uno.

En principio es posible tomar su definición general. La palabra proviene del latín y remite a un sujeto que se encuentra solo, sin compañía de otro. Los motivos abrazan un abanico de razones que pueden ir desde una decisión particular hasta circunstancias que se imponen como pérdidas dolorosas,

enfermedades, o bien cuestiones personales que ponen en consideración distancias imposibles de zanjar.

El tema en la actualidad toma relevancia, no obstante, no es una cuestión reciente ya que tanto Freud como Lacan se ocuparon en su momento precisando su carácter estructural.

Si bien Freud no lo aborda como concepto, es posible partir de alguna referencia temprana. Ya en su trabajo *Proyecto de psicología* (Freud, 1994[1950[1895]]) ubica el inicial desvalimiento del ser humano (p.363) para referirse al desamparo original en el que el sujeto, incapaz de satisfacer sus necesidades por sí solo, es llevado a convocar con su llanto el auxilio de otro. Unos años más tarde, en *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 1993[1926]) transmite que “como fenómeno automático y como señal de socorro, la angustia demuestra ser producto del desvalimiento biológico” (p.130). Entiende el desamparo como condición de vulnerabilidad del ser humano, y por lo tanto como instancia primera que deja marcas imborrables. En la línea de lo que precisa el creador del psicoanálisis, la vivencia de nuevas situaciones traumáticas provocará que estas últimas resurjan como angustia automática. El concepto de desamparo es tomado aquí ubicando una falta de significación en tanto no cuenta con “interpretación psicológica alguna” (p.131). Por lo tanto, remite a la ausencia de contenido psíquico, sin recursos.

A partir de la lectura de Lacan, es posible situar el tema con relación a la presencia de Otro. Esa soledad inicial lo conduce a hacer lazo dirigiéndose a un Otro que puede responder al llamado, no obstante, es conveniente que quien encarne ese lugar no lo haga de modo omnipresente ni con una respuesta omnipoente. En estos términos, un sujeto se constituye a partir de un Otro, precisando de este modo lo problemático del lazo. La fragilidad propia de ese desamparo implica una experiencia que lo

deja inerme ante lo que no sabe del deseo del Otro, que responde pero lo hace desde su propio deseo. Durante su primera enseñanza señala

"Ante la presencia primitiva del deseo del Otro como oscuro y opaco, el sujeto está sin recursos, *hilflos*. La *Hilflosigkeit* (...) en francés se llama *détresse* [desamparo] del sujeto. Tal es el fundamento de lo que en el análisis fue explorado, experimentado, situado, como la experiencia traumática." (Lacan 2014[1958-1959] p. 26).

El psicoanalista francés define la angustia como el afecto que no engaña, y expresa que puede manifestarse en cierta relación de solidaridad con el desamparo en tanto remite al trauma, a cierta situación de desvalimiento, a aquello que no es posible nombrar.

El recorrido de Lacan permite establecer una relación a la vivencia de desprotección ante la irrupción de goce, y si bien éste implica a la pulsión interesa también considerar lo simbólico en tanto no es posible ponerle palabras. Se ubica así, lo real que no ingresa a lo simbólico, por lo tanto "No hay la menor esperanza de alcanzar lo real por la representación" (Lacan 2010[1974]p.82). En esos términos, es posible decir que la angustia remite a un momento efímero que da cuenta de lo real que irrumpie; y si bien conlleva cierta cercanía a la experiencia de la *Hilflosigkeit* en tanto tampoco hay simbólico que pueda nombrarla, a nivel de ésta última no hay peligro (Lacan 2013[1959-60]p.373). En la obra freudiana la angustia presenta algunos deslizamientos, pero es posible destacar que la angustia neurótica remite al peligro pulsional, a la emergencia de lo real. En palabras de Lacan, es "aquel que no engaña, precisamente en la medida en que todo objeto se le escapa. La certeza de la angustia está funda-

da, no es ambigua" (Lacan 2013[1962-63]p.236), y se trata de "saber dónde está verdaderamente la angustia" (p.20). A diferencia de Freud, afirma que no es señal de una falta sino más bien "la carencia de apoyo que aporta la falta" (p.64). Lo que angustia, expresa, es cuando "la falta que produce el deseo es perturbada, y ésta es perturbada al máximo cuando no hay posibilidad de falta" (p.64). Lo real, transmite Lacan, puede desbocarse fundamentalmente si tiene el apoyo del discurso científico, discurso que en este momento debido al avance de lo tecnológico tiene grandes variaciones con relación a lo ubicado por el autor francés a fines del siglo XX. Advierte, en esa época, que el analista dependerá de lo real en los años que vendrán (Lacan, 2010[1978]p.87)

## ¿Se puede prescindir del Otro?

En la época el estatuto del Otro no es el mismo que en el tiempo freudiano, los efectos de su licuefacción, su inexistencia, han dejado marcas importantes. Es Lacan quien advierte sobre los efectos de la mutación capital que "da al discurso amo su estilo capitalista" (Lacan, 2009[1969-70]p.181). En el pseudo discurso capitalista, vía los desarrollos de la ciencia y la tecnología, todo es posible, se trata, por lo tanto, de un rechazo a la castración, a que falte la falta, por ende, la dificultad para que el deseo pueda circular. La promoción masiva de objetos plus de goce es lo que lo caracteriza, de ese modo los sujetos quedan a disposición de los objetos, a una imagen o avatar que la pantalla e internet ofrece como referencia de identificación, no necesita del Otro. En los diferentes dispositivos pantalla, ese Otro que

hoy mira y habla a niños y jóvenes, remite a una voz o una mirada que no tiene cuerpo. Un Otro que no se encuentra encarnado, aunque no por ello deja de presentarse sin exigencias para quienes están frente a la pantalla realizando scroll infinito, o crossposting, por mencionar un par de funciones. Si Lacan transmite que la angustia emerge ante la ausencia de la falta, la pantalla implica un campo en el que no se produce pérdida alguna. Lo virtual acentúa la promoción de objetos que prometen satisfacción e ilusión de felicidad; acompañado por un estilo de vida particularizado por la urgencia, lo efímero, un borramiento de fronteras y bordes. Es una invitación constante a la vivencia de sensaciones placenteras. Lacan en 1969 afirma que “se empieza con las costillas y se acaba en la parrilla. Esto también es goce.” (Lacan, 2009 [1969-70]p.77), cita interesantísima que permite ubicar que se comienza por situaciones agradables pero eso mismo puede ser devastador para un sujeto si no opera alguna regulación. Ver y probar todo cuanto se ofrece sin escansiones, sin lugar para preguntas por el deseo, en ese punto las cosas pueden terminar muy mal. Varios autores han realizado desarrollos sobre el tema, entre ellos es posible recordar a Bauman (2008) quien en su libro *Modernidad líquida* ubica, entre otras cuestiones, el deslizamiento de límites o referencias. Destaca la oferta apabullante de objetos en una dinámica inacabable. Por lo tanto, la sociedad de consumo deja a cada quien ante la insaciable posibilidad de adquirir un nuevo gadget cada vez. Los sujetos quedan desamarrados del deseo, por ende, solos, sin Otro que pueda ofrecer algo diferente a la complacencia ante lo que demandan.

## Fragilidad del lazo social

Si la angustia es la brújula, si se la entiende como lo que no engaña en tanto señal de lo real, es posible leer los diversos modos de presentarse que puede tener en cada caso. Algunos de ellos son manifestaciones de movimientos intensos e interminables, cuerpos inquietos, consumo de imágenes en su versión de no poder dejar de mirar o bien de subir fotos propias, también las redes como la única manera de vincularse con otros casi a modo de refugio en ocasiones, etc.

Miller transmite que las dificultades en los vínculos, la labilidad del lazo social, son factibles de ubicar en casos de patologías graves de la subjetividad, no obstante, la época permite constatar que no es privativo de ellas (Ortega, 2001). En estos términos, el pseudo discurso capitalista sumado a lo vertiginoso de los avances de la tecnología, permiten circunscribir efectos en el deterioro de los lazos tanto como la caída de grandes ideales que previamente habilitaban cohesión y presencia de modelos identificatorios. Hoy más bien prevalece un *para todos*.

El uso de internet es una importante herramienta para muchas acciones de la vida cotidiana. No obstante, paralelamente su presencia se ha convertido en algo que no solo no puede obviarse, sino que por momentos queda en el exclusivo ámbito donde todo es factible de ser consumido, con lo paradójico del tema. Internet, y el uso de los dispositivos pantalla a partir de los cuales se interactúa, constituye hoy un espacio virtual central. En la época los sujetos tienen activa participación en redes sociales, pero se encuentran aislados unos de otros, internet pone a distancia el contacto cuerpo a cuerpo. Ernesto Sinatra señala el tema en términos de “soledad entre muchos” (2020, p.184).

Otra referencia es que hoy, ante una duda o inquietud que suscita alguna situación particular, la pantalla es el escenario donde se busca cualquier información. Si bien es posible encontrar respuesta, no hay quien la encarne, es la Inteligencia Artificial (IA) la que ofrece, vía una voz anónima o un escrito logrado a partir de combinaciones de algoritmos, fundamentos siempre complacientes a quien pregunta.

Por ende, la ausencia de subjetividad en la interacción da cuenta de una complejidad que no podrá ser resuelta de modo simple, pero interpela a no mantenerse al margen. ¿Puede esta instancia considerarse en términos de soledad? ¿o más bien se trata de modos aislados de estar con otros? Las dificultades en el lazo social y el efecto de rechazo a la castración que particulariza el discurso de época dejan al sujeto a expensas de intentar alcanzar significantes y soluciones vía el uso de las redes sociales.

De este modo, es posible escuchar las variaciones que el tema puede tener cuando la pantalla es la vía por la que alguien se permite establecer un acercamiento a otro, o bien cuando ésta constituye un límite y pone distancia.

Una joven se muestra commovida porque su cuerpo nunca está a la altura de la Otra, el cansancio, vértigo y dolores de huesos como si se cortaran, constituyen su preocupación central dificultándole salir del lugar de protección, su casa, permaneciendo en soledad. Es la pantalla la vía por la que ubica que puede relacionarse con un joven, llega a preguntarse por lo extraño de poder hacerlo de modo virtual, y no ante la cercanía del contacto físico manifestando la incomodidad que le genera. Esa extrañeza es la que permite, poco a poco, implicarse en lo que trae.

Por otra parte, un jovencito a quien se le dificulta hablar con otros, no disponer de pantallas y no querer saber nada con el uso del celular se convierte en la mejor defensa con la que puede mantenerse a distancia. Dirá que es un modo seguro de no recibir

mensajes pues no sabe con qué puede encontrarse. Un Otro presente, pero a distancia. Defensa fortalecida como una manera de no estar allí donde pudiera existir algún riesgo de malentendido, más bien que algo de sí se ponga en juego. Un cuerpo que no se hace presente, huyendo de situaciones donde podría tener lugar un deseo.

A otra joven la pubertad la encuentra conociendo el mundo de las redes sociales y lo que en ella destella en relación a los cuerpos y la moda. Su preocupación por la sexualidad y la relación problemática con el cuerpo la mantuvo mirando la sucesión interminable de imágenes de otras jóvenes, y también las propias. La adherencia imaginaria que en algún momento propició cierta euforia, de pronto retorna como presencia de algo horroroso. El único recurso del que pudo disponer fue cortar abruptamente cerrando los dispositivos pantalla.

Tres referencias que permiten pensar acerca de los modos de arreglárselas un sujeto ante la fragilidad del lazo contemporáneo, pantallas que en algunos casos posibilitan un lazo pero, podría decirse, poniendo a distancia el objeto mirada o el objeto voz, mientras que en otro se trata de un límite a lo que retorna como horror.

## Para concluir

Las redes sociales, el uso de distintos dispositivos que la tecnología ofrece donde la Inteligencia Artificial comienza a destellar algunas puntas de complejidad creciente, son un instrumento de actualidad que permite la comunicación. No obstante, el tema cobra especial atención puesto que esa misma instancia no propicia el lazo social, más bien deja al sujeto ante un sentimiento de soledad. Las fotos, los mensajes, las inquietudes que se formalizan como interrogantes ¿a quién se dirigen?

El recorrido realizado permite situar que para el

psicoanálisis la soledad tiene carácter estructural, es propia del ser hablante; pero es posible distinguir que existen cuestiones de época que hacen a que un sujeto quede más solo, en su manifestación extrema de aislamiento dando cuenta de dificultades en la subjetividad y, por ende, para establecer lazos. El imperio de *todo es posible* redobla en un *sin límites*, nada opera como ordenador dejando a los sujetos con menos recursos. De modo que el mundo virtual hoy se ofrece como escenario desde donde pueden tomar significantes con los cuales hacer arreglos.

Será el analista, desde su posición como partenaire de ese sujeto, quien pueda introducir una detención y dar lugar a algo novedoso.

## Referencias bibliográficas

- Freud, S. (1994[1950[1895]]) Proyecto de psicología. *Tomo I Obras completas*. Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1993 [1926]) Inhibición, síntoma y angustia. *Tomo XX Obras completas*. Ed. Amorrortu.
- Lacan, J. (2014[1958-59]) *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Ed. Paidós.
- Lacan, J. (2013[1959-60]) *Seminario 7 La ética del psicoanálisis*. Ed. Paidós.
- Lacan, J. (2013[1962-63]) *Seminario 10 La angustia*. Ed. Paidós.
- Lacan, J. (2009[1969]) *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*. Ed. Paidós.
- Lacan, J. (2010[1974]) La tercera. *Intervenciones y Textos 2*. Ed. Manantial.
- Miller, J.A. (2004). Una fantasía. Recuperado de:  
<http://2012.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>
- Ortega, G (2001) Desarraigados. Revista Virtualia 2001. Miller, J.-A. y otros, *Desarraigados*, Paidós, Bs.As., 2016, p. 135. Recuperado de: <https://www.revista-virtualia.com/libros/1/desarraigados>
- Sinatra, E. (2020) *Adixiones*. Ed. Grama.
- Diccionario de la Lengua Española (2025). Recuperado de:  
<https://dle.rae.es/soledad>

# **Lo que cambia y lo que no cambia en la experiencia de lo hipermoderno**

**Sofía Depetris - Lucio Pierini**

---

UNSL, 2025

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

# El objeto a elevado al cénit social

*...es especialmente del lado de las terapias cognitivo-comportamentales que asistimos a un rechazo, a una refutación del síntoma. Mientras que, en el psicoanálisis, el síntoma tenía valor de verdad, representaba la verdad siempre bajo una máscara, por lo tanto como mentira, y había que tomarse el tiempo para verificar el síntoma en el sentido de hacerlo verdadero...*

(Miller, 2004, párr. 47)

En el discurso de la civilización hipermoderna, el saber ( $S_2$ ) está en el lugar de la verdad/mentira como sugiere Miller (2004) y el sujeto ha sido entronizado en el lugar de comandar sus propias identificaciones, como si fuese realmente posible abolir las determinaciones que provienen del Otro (social, familiar, del inconsciente).

El Objeto *a* fue elevado al cenit social y el plus de gozar pasó a comandar como lugar dominante, no desde un “eso marcha”, propio del discurso del amo antiguo, sino como un “eso fracasa”. Es decir, el objeto *a*, ya no como lugar de causa del deseo, sino elevado a suturar la división subjetiva que se presenta como un imposible estructural.

Este objeto funcionaría entonces como complemento que saturaría la división -irremediable- del sujeto.

Si pensamos en este objeto, podemos decir que es un producto artificial, fabricado y diseñado por el discurso social hegemónico actual: el discurso capitalista, que se vale de objetos exhibidos en estanterías o adquiridos fácil y rápidamente a través de un “click”, para engañar *perversamente* al sujeto de que con ello accedería a un goce que lo complete.

Por lo tanto, esta colocación del objeto *a* en el cénit social comanda el plus de gozar en la lógica de mercado del Otro Social, produciendo un malestar que se caracteriza por el vaivén entre completud-incompletud, entre posibilidad-imposibilidad; mientras que, en el discurso del analista, al ubicarse el objeto *a* en el lugar de la causa, se sitúa un modo posible de goce, entre castración y el *no hay relación sexual*, por tanto, un goce más vivible.

**E**n este número de la Revista (a)nudos, el número cuatro, el cual versa sobre el lazo social y subjetividades -tema convocante y que nos atraviesa en la práctica- desde el proyecto de investigación “El lazo social desde el psicoanálisis de orientación lacaniana. Síntomas actuales y subjetividad contemporánea” del cual somos integrantes, nos proponemos indagar alrededor de un rasgo: “Consecuencias en la subjetividad del discurso capitalista en relación al goce”, para elaborar un informe compartido.

A tal efecto, pensamos en tres ejes: en primer lugar, la proposición de la elevación del objeto *a* al cénit social; luego una breve controversia acerca de la *desaparición* del Nombre-del-Padre; y por último, la propuesta de Leonardo Gorostiza de ubicar en el centro de la clínica actual la elisión del falo. Finalizamos con algunas cuestiones éticas en relación al analista y su lugar en el dispositivo.

# Ya no creo en mi Nombre-del-Padre

En la conferencia titulada “Ese goce opaco”, pronunciada por Graciela Brodsky (2025) en la Universidad de Rosario, dice: “*La diferencia entre la clínica tradicional y la actual (...) es una cuestión de creencia (...) El Nombre del padre siempre fue un significante, un semblante, pero se creía que (...) ordenaba lo permitido y lo prohibido (2025, pp. 14)*”; y más aun:

«*la caída del Nombre del Padre» no es otra cosa que la caída de una creencia (...) [Que] pone en evidencia que sostén los discursos (...) no eran más que semblantes (...) No es que el Nombre del padre se haya esfumado, lo que se esfumó fue la creencia que lo hacía existir (2025, pp. 14).*

Entonces, si es una cuestión de creencia e incredencia, más que en la declinación del padre ¿No estaremos en la *declinación de la creencia*?; ¿Qué implicaría una *incredencia* en el Nombre-del-Padre? y ¿Cuáles serían sus efectos a presentarse en la clínica actual?

Una de las formas actuales de socialización es la desconfianza hacia el otro, tal vez como una forma un tanto desplazada de la paranoia social que muchas veces organiza las relaciones entre los individuos. En esa desconfianza hacia el semejante es donde podemos encontrar el germen de la incredencia, que a nivel de nuestra clínica podemos ubicar como *desconfianza o incredencia* en el lugar del Sujeto Supuesto Saber, lugar clave a la hora del establecimiento de la transferencia. Pero, en este estado de cosas es donde nos toca ejercer, es decir, una época en la que se ha esmerilado la creencia en *lo incons-*

*ciente*, donde éste no brota -si es en algún momento brotó- naturalmente, y nos va presentando, cada vez más seguido, con la experiencia del *desabonamiento del inconsciente*, que Lacan presenta en el Seminario 23 a propósito de James Joyce.

En ese sentido, Graciela Brodsky, en la Conferencia citada decía:

*La falta de lazo que más nos preocupa (...) es la del sujeto con su inconsciente, que es justamente lo que se pone en juego en lo que llamamos síntomas contemporáneos. Tenemos (...) un trabajo extra que es hacer creer en el inconsciente como puerta de entrada a un análisis. (2025, pp. 14)*

Como practicantes del psicoanálisis se nos abren al menos dos vías. Por un lado, siguiendo lo que dice Graciela Brodsky, podemos intentar *inventar* el inconsciente cada vez, apostando a la creencia y a la interpretación del inconsciente. Por otro lado, se podría apuntar al *sinthome*, tal como propone Luis Tudanca (2023), como una manera de poner en la mira el Uno, la singularidad, es decir, de poder valerse de lo que prescinde del Otro y de la interpretación.

## Subjetividades actuales

En su texto “Capitalismo plus ciencia” (2018) Leonardo Gorostiza nos invita a abordar la cuestión de la época desde una perspectiva diferente, es decir, se puede leer allí una mutación del *padre-en-la-estructura* en el pasaje de los discursos (amo, universitario, histérico y analítico) a lo que llama *el bino-*

mio, articulado por el pseudo discurso capitalista y la propuesta de escritura del discurso de la ciencia. Es un intento de argumentar algunas cuestiones que atañen a la práctica, en particular del por qué se puede instituir a la psicosis ordinaria como modelo de la subjetividad de la época, y de ciertas dificultades que hacen al lugar de la causa y la efectividad de ésta.

De esta manera, podemos leer en consecuencia, que el modelo se desplaza de una clínica pensada alrededor del trinomio *represión-forclusión-desmentida*, que se conoce como clínica estructural, a una clínica de la elisión del falo, donde falla el asentimiento a la castración y aparecen repercusiones a nivel de lo imaginario en “*la juntura más íntima del sentimiento de la vida*”, frase de Lacan que Miller lee en resonancia al cuerpo y a la identidad.

Entonces, más que una clínica ordenada alrededor de un mecanismo estructural, nos encontramos con *síntomas* -que se acercan más a la característica del signo, ya que no referencian a un más-allá en términos inconscientes- dispersos, inconexos, insubjetivos; o bien que responden a ciertas paradojas, como por ejemplo, consumos sin medida al modelo del goce fálico, donde no hay castración; o identificaciones que refuerzan el *tener* sin que haya inscripta una lógica del ser y del tener, entre otros.

Esta orientación que propone Gorostiza (2019) lo lleva a plantear el tema de *las subjetividades sin causa*, donde se dificulta el establecimiento del objeto *a* como causa. A propósito de ello, hace una enumeración de *rostros* donde podemos adivinar la silueta de las subjetividades sin causa. Entonces habla de hipomanías y aceleración contemporánea,

depresiones o melancolías ordinarias, progresiva disminución de la tensión de la responsabilidad, des-identificaciones que pueden llevar a adhesión a totalitarismos, radicalización política o religiosa, sujetos sin arraigo, aceleración y declinación de los duelos y subjetividades adictivas.

## El psicoanálisis responde con su propia ética

Miller (2004) en Comandatuba ubica tres posiciones en torno a la clínica psicoanalítica, una nominada *conservadora* que interpreta el inconsciente como un “volver al pasado”, otra llamada *pasatista* donde nada pasa, nada ocurre, el inconsciente es eterno y, por último, la *progresista*, donde el progreso se asienta en el desarrollo de las ciencias y falsas ciencias, especialmente en las llamadas neurociencias. Todas ellas, eliden el inconsciente y creen en la relación sexual, en términos de *happy ending*.

Frente a este panorama el psicoanálisis se ubica en otra ética y lógica: la relación sexual no existe y frente al fracaso irremediable del desencuentro entre los sexos, señala que la función del semblante siempre es la del fracaso, ya que no existe *El semblante* que pueda recubrir la totalidad del goce, mucho menos nombrar al goce como absoluto y total.

En la actualidad, la práctica lacaniana juega “su partida con relación a los nuevos reales de los que da testimonio el discurso de la civilización hipermoderna” (Miller, 2004, párr. 38). Es decir, sobre la dimensión de un Real que se desboca y donde la relación entre los sexos se vuelve cada vez más imposible, ya que reina el Uno-solo destinado a la autoevaluación, bajo los ideales de época: éxito y

alta competencia.

Si apostamos a que el saber científico en lo Real fracasa, ya que no (re)cubre la totalidad del saber sobre lo imposible, es que desde el psicoanálisis se podrá apostar al síntoma como defensa, y no como un trastorno o un desorden que hay que suprimir. Más bien habría que *creer* en el síntoma, como saber en lo Real, como un signo, como un punto de interrogación respecto de: no hay relación sexual.

No hay, porque no existe complementariedad entre los sexos, hay imposibilidad estructural y es a partir de esa falta y no de su rechazo que se podría hacer *existir* al inconsciente como saber, y para ello se necesita del amor, un *nuevo amor* que no reniega de la imposibilidad, sino que hace de ella un modo posible de existencia. Es desde la falta que puede existir el inconsciente, el deseo y el sujeto.

Retomando el cuestionamiento sobre *creencia*, abonados y desabonados del inconsciente, nos preguntamos ¿No será acaso labor de un analista hacer “abonar” al sujeto para hacer existir el inconsciente -sin que ello implique la sugestión del Nombre-del-Padre- y que no lo deje *desabonado* a su vez?

## Referencias bibliográficas

- Brodsky, G. (2025). *El goce opaco*. En Éxtima N° 4. La práctica analítica. (pp. 10-26)
- Gorostiza, L. (2019). Para una clínica de las subjetividades sin causa. *Pilquen*, n° 6 (pp. 37-42). <https://cidbarilocheiom2.com.ar/wp-content/uploads/2023/04/Pilquen-Digital-N6-2019.pdf>
- Gorostiza, L. (2018). Capitalismo plus ciencia. *Paper 777*, n° 5 (pp. 5-8).
- Lacan, J. (2018). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original del año 1975-76).
- Miller, J-A. (2004). *Una fantasía*. Conferencia en Comandatuba. <https://2012.congresoamp.com/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Mill>
- Tudanca, L. (2023). *De abonados y desabonados*. <https://enapol.com//wp-content/uploads/2023/06/ENAPOL-Luis-Tudanca-ES.pdf>



# **Angustia, lazo social y tecnología en red**

**Alejo Maure Zobin**

---

Pasante en el Proyecto de Investigación Consolidado N° 12-0323 “El lazo social desde el psicoanálisis de orientación lacaniana. Síntomas actuales y subjetividad contemporánea”

---

**Revisado por Laura Schiavetta**

---

Directora de la pasantía en el PROICO 12-0323

---

[\*\*https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos\*\*](https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos)

## Palabras introductionarias

En el marco del proyecto de investigación *El lazo social desde el psicoanálisis de orientación lacaniana. Síntomas actuales y subjetividad contemporánea*, el presente trabajo intenta transmitir una reflexión acerca de la angustia, el lazo social y la tecnología. Expresar un modo en el que se pueden pensar estos conceptos en la actualidad a partir del psicoanálisis de orientación lacaniana.

## Entre tanto engaño un poco de angustia

Es Freud quien primeramente se ocupa del problema de la angustia a lo largo de su obra, introduciendo incluso, algunos cambios sobre final de la misma. A los efectos del presente trabajo, tomaremos sólo dos referencias orientadoras. Una de ellas es la *Conferencia 25°* donde la define como un estado afectivo que prescinde de objeto y se siente como un angostamiento donde se destaca la falta de aliento (Freud, 2021[1916-17], p.360). Dentro de la angustia llamada neurótica, destaca que en la misma el yo emprende un intento de huida ante los reclamos de su libido, el peligro interno es visto como si fuera externo, pero la angustia nace justamente de la libido misma, no del yo. Luego, en la Conferencia sobre *Angustia y vida pulsional* (Freud, 1993

[1932-36]) queda ubicada con relación a lo traumático, la angustia como un instante, un exceso y la dificultad de tramitación.

Tomando los desarrollos freudianos, Lacan algunos años más tarde formula nuevas precisiones y delimita que la angustia no es sin objeto, remitiéndola a lo real. En el seminario dedicado a este tema (Lacan, 2015[1962-63]) comenta que la trampa de la captura narcisista consiste en que cuando el sujeto avanza hacia el goce, es decir, hacia lo que está más lejos de él, se encuentra con una fractura íntima, muy cercana. El sujeto se constituye a partir de la relación al Otro, permitiendo ubicar que el inconsciente se encuentra estructurado como lenguaje y, por tanto, presenta una relación esencial con la angustia. La angustia es un afecto que va a la deriva en tanto que los significantes que lo amarran se encuentran reprimidos. Esa angustia es un afecto que no engaña. Siempre hay un vacío que se preserva, es la completud total del Otro lo que genera la perturbación donde se manifiesta la angustia. Podemos escapar indefinidamente por las cadenas de significaciones, pero siempre trataremos de reencontrar justamente el punto de partida, de ahí el valor significante del fantasma.

## El Otro y la época

Si tratamos de decir algo acerca de la época actual, podemos preguntarnos ¿Por qué tapar lo que nos dicen los síntomas? El Otro ¿no se vuelve algo intermitente, condensado en unos pocos gramos de cobre y silicio? Al estar siempre con el aparato, no se percibe la ausencia y por lo tanto advertirse de la angustia encuentra siempre una aparente postergación. Pero al intentar evitar los reclamos de la libido, llega un punto en el que nos explota la granada en la mano. Negar el cuerpo ante un Otro incorpóreo pero que

promete ilusiones de completud, un Otro que parece estar contaminado. El lazo social nos muestra el peligro de quedar estancados, aunque paradójicamente es una invitación constante a no parar, en ese punto dificulta el vínculo en tanto es una huida permanente ante la posibilidad de encontrarnos con la inevitable falta. El Otro se presenta como absoluto, en un aparato que nos acompaña hasta en nuestras escenas más íntimas. En el dispositivo, el Otro cubre nuestra angustia de imágenes que no acaban nunca. Dentro de la red no hay tope, el circuito propio del goce no encuentra tropiezo alguno. La insignificante sensación de la yema de los dedos deslizando mecánicamente el vidrio luminoso nos anestesia de la pregunta, del enigma. En la soledad todo parece estar respondido a costa de un imaginario que, de decir, no nos dice nada.

Trobas (2020) destaca que la angustia y el deseo del Otro tienen un carácter estructural en el sujeto. En la hiancia, donde el significante no responde al sujeto, yace el retorno de la pregunta acerca de lo que este desea; lugar del ¿“che vuoi?” Lacan repite desde el comienzo de su enseñanza que la intersubjetividad y la intrasubjetividad son lo mismo. A su vez transmite que la angustia no se dirige al yo, sino al sujeto para que quede advertido de algo, y no lo hace en cuanto presente (Lacan, 2015[1962-1963]). Se presenta como algo esperado, perdido. Solicita la pérdida del sujeto para que el Otro se encuentre en ella. A partir de esto, en una época donde el presente y el yo es lo que importa, ¿Qué manifestaciones se encuentran en el sujeto en cuanto deseo del Otro y en cuanto perdido como contrario a lo instantáneo?

En la aceleración, el lazo social se detiene. Ante la primacía de lo útil, de lo práctico, las relaciones detienen, entorpecen, no paran de mostrar los equívocos de ser sujetos en un mundo que tiende a la objetivación. La singularidad queda perdida entre el sentido imaginario de la cantidad de fotos y videos que consumimos día a día. El goce rebalsa

nuestras posibilidades, hemos cambiado lazo social por red social, y hasta no sería atrevido decir que ya ni siquiera social. Consumimos nuestro yo en un algoritmo que, como sueño, nos engaña con la imagen de otro y sin embargo somos nosotros mismos en un espejo.

## Enredo o entrelazamiento. Redes sociales y su efecto en los lazos

En un primer momento internet daba la impresión de ser una manera más de contribuir al lazo con los otros, donde el acento estaba puesto en el encuentro. Pero evidentemente, para el mercado, es más rentable la distancia y el consumo, que es lo que encontramos hoy en las redes. El goce que desperta el algoritmo nos encapsula tras el velo, el otro se vuelve manejable, objetivable y cuantificable. Entre máscaras todo parece estar permitido. El deseo y la ley son la misma cosa, es la ley la que marca los caminos del deseo (Lacan, 2015 [1962-1963], p.93). Si tomamos esta frase, podemos pensar que en el campo de las redes donde la ley no hace más que borrarse todo el tiempo, el deseo se desvanece entre el goce acelerado que ofrece este tipo de consumo. Las pulsiones se descontrolan en un circuito a campo traviesa donde las huellas de los otros como sujetos quedan sepultadas. Esto lo podemos ver en las manifestaciones excesivas de violencia, acoso y demás que se presentan hoy en día a través de los dispositivos. Si no puedo encontrarme con los otros en cuanto deseantes, siendo constitutivos de mí en cuanto sujeto que desea, dentro de las redes, parece que solo podemos enroscarnos en la propia trampa narcisista. El otro es convertido en

una simple extensión certera de lo que nos parece imaginariamente.

El contacto con los otros se nos ofrece de manera solitaria, sin marcas en nuestros cuerpos, sin heridas, pero tampoco sin caricias. La saliva de un beso enigmática, lastimosa o creadora la hemos cambiado por el sentido casi unívoco de la imagen de un corazón cuantificable, que de sangre no tiene nada. Lacan afirma que, para la psicología, las personas están atormentadas por lo irreal en lo real. La conquista freudiana enseña que lo inquietante es que lo que nos atormenta es lo real en lo irreal. (Lacan, 2015 [1962-1963], p.90)

En *El triunfo de la religión* Lacan (2022 [1974]) afirma que existen un montón de remedios contra la angustia, que existen muchas concepciones de lo que es el hombre y eso alivia la angustia. Lo que anda es el mundo y lo que no anda es lo real. Hoy encontrarnos con los otros justamente no nos alivia, nos angustia en la medida en que hay algo de real. El mundo nos deja contentos en la medida en que todo ilusoriamente funciona, todo parece encontrar un sentido y el otro pierde lugar en cuanto corte en ese funcionamiento. Si bien el encuentro nunca es posible del todo, hoy parecemos estar desencontrados. Así como no hay relación sexual, es decir nunca llegamos completamente al otro, hoy taponamos el agujero con cualquier cosa. ¿Habrá también un desencuentro total? ¿Hasta qué punto podemos no enlazarnos?

## Palabras finales

Si bien intentamos dar una explicación acerca de lo que sucede hoy con el lazo social y como las redes influyen en ello, tampoco podemos caer en la idea de que el tiempo pasado fue mejor y que hoy ya nada vale en cuanto al lazo con los otros. Es im-

portante que seamos críticos y críticas ante las problemáticas de hoy en día y de cómo posicionarnos desde el psicoanálisis. Como bien dice Lacan, el psicoanálisis es un síntoma, y como síntoma es lo más real que existe en la medida en que se pregunta por lo que no anda (Lacan, 2022[1974]p.164). Hoy las redes impiden ver eso que no anda y el goce imaginario nos consume a medida que consumimos.

El lazo social tambalea al entrar en las lógicas conectivas, y el deseo pierde su potencia. Ya es impensable un mundo sin internet y al mirar para adelante, cabe preguntarse ¿Qué nuevas maneras de lazo social son posibles? ¿Podemos encontrar otra manera de vincularnos, haciendo de las redes un medio y no un fin en sí mismo? ¿Habrá lugar para salir a respirar, hacer una escansión, y dar lugar a la angustia como señal de lo que nos ocurre como sujetos deseantes sumergidos en el océano del goce instantáneo de la red; o se la seguirá negando, respondiendo de manera repetitiva a cada una de sus manifestaciones?

## Referencias bibliográficas

- Freud, S. (2021 [1916-1917]). 25° Conferencia: La angustia. Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte 3. En *Obras Completas* Volumen XVI. Amorrortu Editores.
- Freud, S (1993[1932-36]) 32° Conferencia. Angustia y vida pulsional. En *Obras completas*. Volumen XXII. Amorrortu Editores.
- Lacan, J. (2015 [1962-1963]) *El Seminario 10: La angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2022 [1974]). El triunfo de la religión. En *Mi enseñanza y otras lecciones*. (pp.159-175). Paidós.
- Trobas, G. (2020). Esclarecimiento de Lacan: introducción al seminario “La angustia”. En *Contornos de la angustia: De Freud a Lacan*. (pp. 79-117). Ed: Unsam Edita.



ALEJANDRA KORECK - Sin título

SECCIÓN

# CLÍNICA DE LAS SUBJETIVIDADES SIN CAUSA



# Ideales después del edipo

*Lucio Pierini*

---

Universidad Nacional de San Luis

lpierini@email.unsl.edu.ar

---

<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>

# Discurso y época

## A modo de introducción

El siguiente trabajo busca echar luz sobre un detalle clínico que aparece en relación a los llamados “Síntomas contemporáneos”, de los cuales es probable que se ofrezcan múltiples facetas en los diversos trabajos que integran esta edición de la Revista (a)nudos. Este detalle clínico es la interrogación acerca de cómo se presentan en este grupo de casos -si es que podemos hacer un conjunto cerrado- los ideales, de manera algo distinta a los Ideales descritos por Freud.

¿Cómo se presentan esos ideales en la clínica? ¿De qué manera podemos alojar y trabajar con este emergente clínico? ¿De qué conceptos podemos servirnos a la hora de conceptualizar este tipo de fenómenos?

Para responder a estos interrogantes, y a la vez abrir interrogantes nuevos comenzaremos por un breve recorrido por los “discursos” propuestos por Lacan, pero destacando la propuesta de Gorostiza en relación al “capitalismo plus ciencia”. A continuación, daremos un panorama de investigación al que llamaremos “después del edipo”, que se opone al más allá del Edipo, para enmarcar la diferencia entre los Ideales, tal como los proponía Freud, al uso de ciertos ideales en las presentaciones actuales.

Por momentos se leen dentro de nuestra orientación algunas ideas que dan cuenta de una manera de pensar la relación entre los sujetos que consultan y lo que se supone un discurso de época. De ello es que se espera una especie de uniformidad subjetiva, una especie de matriz productora de neurosis en la época victoriana, de estructuras signadas por la forclusión del Nombre del Padre en la actualidad. Por lo pronto, esta no parece ser una hipótesis epidemiológica muy fuerte. Más bien se puede observar que los que consultan establecen diversas maneras de relacionarse con el saber, el deseo y la verdad. Es decir, probablemente los discursos vayan a un lugar estructural, más no superestructural. Este lugar estructural puede dar la pauta de los giros en el discurso que tienen su contrapartida en el propio sujeto y sus relaciones. Razón por la cual descartaremos la idea que existe un discurso hegemónico o bien la combinación de dos: “capitalismo plus ciencia”, inclinándonos más bien a la idea opuesta, los individuos, uno por uno, son ingresados - o no - a los discursos, los cuales dan cuenta de sus relaciones, como decíamos antes, con la verdad, el saber y el deseo; o bien de su ruptura, vía la “moebización del discurso” o “discurso escrito como circuito<sup>1</sup>” (Pierini, 2024, 55).

Esta discusión, que muchas veces se degrada a la categoría de *sociología psicoanalítica*, resulta de importancia a la hora de pensar la relación del psicoanálisis, más específicamente, de sus conceptos, con lo que se llama *su actualidad*. No resulta posible pensar en la teoría estáticamente, o que los síntomas van a ser los mismos eternamente. Cualquier lectura diacrónica de Freud, Lacan o Miller

<sup>1</sup> “Más allá de su formulación, o bien de su escritura en términos de cuatro lugares, por la indicación de las flechas, más bien puede pensarse como un circuito, es decir, \$ - S1- S2- a o bien S1- S2- a - \$ o bien S2- a - \$ - S1 o a - \$ - S1 - S2 lo cual grafica el movimiento sin freno de los elementos en la estructura, ya que no hay //, es decir imposibilidad.”

dan cuenta del esfuerzo por atrapar en el dispositivo *lo que aparece en el consultorio*, y vamos a agregar, en la teoría, porque no hay un *in saecula saeculorum* - por los siglos de los siglos - en nuestras fuentes.

Como puede leerse, un eje fundamental del trabajo se orienta a partir del trabajo de Lacan entre el Seminario 17 *El reverso del Psicoanálisis* de 1969-1970 y la conferencia en Milán de 1972 titulada *Del discurso psicoanalítico* sobre los cuatro discursos: Amo, Histérico, Analítico, Universitario; y el pseudo discurso capitalista, agregando el discurso de la ciencia, al que Leonardo Gorostiza propone una escritura.

En los textos titulados *Capitalismo plus ciencia* y *Para una clínica de las subjetividades*, publicadas en "Papers 7 N° 5" y en "Pilquen 6" respectivamente, Gorostiza desarrolla acerca de la relación entre capitalismo plus ciencia, discurso que surge de la combinación del discurso de la ciencia, que Lacan menciona en *Televisión* y el pseudo discurso capitalista, propuesto en la Conferencia *Del discurso psicoanalítico* en Milán, durante el 1972.

Según Gorostiza, "capitalismo plus ciencia" introduce un desorden en lo real, al cual se responde de manera singular. La dominancia es de las subjetividades que rechazan la función de la causa, como rechazo a la imposibilidad. ¿De qué se trata? En el discurso del Amo la imposibilidad que Lacan sitúa entre S1 y S2, porque es imposible que S1 y S2 hagan "cópula", encuentra su "clave" en el piso inferior entre el lugar del producto y el lugar de la verdad, hablamos de la doble barra o // entre estos lugares.

El discurso del capitalista elide dicha imposibilidad estructural que los cuatro discursos tradicionales preservan. También tiende a eliminar la función de la causa, que Lacan en las primeras clases de su Seminario 11 vinculaba estrechamente al inconsciente como hiancia.

A la hora de escribir el discurso de la ciencia, men-

ciona que para Lacan, tiene casi la misma estructura que el discurso histérico, en ambos el sujeto ocupa el lugar del amo - tal como en el discurso del capitalista - y en ambos lo que se busca es la producción de un saber, la divergencia se establece a partir de que en el discurso histérico la causa, el a, se preserva en el lugar de la verdad, mientras que en el discurso científico hay un no-querer-saber-nada, en el sentido de la *Verwerfung*, sobre la verdad como causa. Miller caracteriza al deseo del sujeto de la ciencia como "*un deseo sin causa*". Así, también se elimina la relación con lo imposible de donde surge lo que obtura y que introduce la discontinuidad, si elimino el lugar de la verdad y la causa allí alojada, nada vendrá entonces a funcionar como obstáculo.



Ambos discursos (el del capitalista y el científico) confluyen donde la imposibilidad estructural (obstáculo y ligada a la función de la causa) resulta elidida.

## El después del edipo que no es el más allá del Edipo

Se trata de una idea que podemos extraer de la Conferencia de Gorostiza *Lacan femenino y las subjetividades sin causa*, en el marco de la Diplomatura de posgrado en estudios avanzados en intervenciones en la clínica psicoanalítica actual, de la

Universidad Nacional de Rosario y la Escuela de la Orientación Lacaniana-Sección Rosario.

En esa conferencia, Gorostiza contrapone dos nociones, la del más allá del edipo, según él, geográfica o espacial; y la del después del edipo, ligada a lo temporal.

Gorostiza toma *La erótica del tiempo*, en particular, a las dos clases que encabezan la compilación, para apuntalar su *después del edipo*, en tres puntos.

En primer lugar, que la noción de más allá tiene que ver con atravesar un límite espacial, pero sin perder la referencia al más acá, es decir, que remitiría más bien a la erótica del espacio que a la erótica del tiempo. Por otro lado, retoma la frase “El más allá del Edipo sólo es concebible si el Edipo es formalizado en su lugar” para proponer un más allá del edipo tenemos que formalizar muy bien de qué se trata el edipo, y qué queremos llevar más allá. es decir que ambas están en conexión.

Por último, reformula el ¡Psicoanalistas, un esfuerzo más por ser científicos! a ¡Psicoanalistas, un esfuerzo más en ser femeninos!<sup>2</sup>

Este podría ser el pivote en donde podemos hacer girar el más allá en después. En el texto de Miller se trata de ser más científicos en los términos de la primera parte del Seminario 11, podemos leer, ser más científicos, más lógicos y menos religiosos del padre; en cambio, podemos leer que para Gorostiza la mira está en la feminización progresiva de los conceptos, que apunta a la zona del después del análisis.

En *La erótica del tiempo*. Lo que vamos a encontrar es una forma de pensar algunas temporalidades propias de la experiencia analítica, como la de la sesión analítica, el inconsciente, el goce, la interpretación, etcétera, desde el modelo de las dos temporalidades, que no es otro que el modelo de la resignificación.

En ese esquema, un vector avanza de izquierda a derecha, que sería la flecha del tiempo, el tiempo cronológico, etcétera, que ubica el enunciado, o en términos de la conferencia, la espacialización del tiempo, la división del tiempo en unidades, cada una del mismo valor. Lo que pueda ocurrir es aún posible, por lo que son múltiples las opciones.

Sobre esa línea, en sentido contrario se ubica la resignificación, que inscribe el sentido, y que instituye que, una vez sucedido el acto, lo que estaba antes en la línea progrediente pasa de posible a necesario. Miller llama a este efecto Sujeto supuesto saber, como algo que ya estaba allí, que siempre estuvo allí. En ello se funda el inconsciente eterno e inmutable de Freud, y otras operaciones que atañen al ser, al tiempo y a la verdad.

A este dispositivo, que apunta con todas luces a la infinitización, se le agrega la sorpresa, lo contingente que hace que lo imposible entre en juego, según Miller, produciendo que lo que no cesa de no escribirse cese de no escribirse. A esto debe apuntar la interpretación. Es una manera de hacer entrar lo real en tanto lo imposible.

Sobre este esquema se apalanca Gorostiza para plantear la feminización progresiva de los conceptos en Lacan y también una de las frases más contundentes de la Conferencia, cuando Gorostiza dice que el después del edipo indica que la lógica del edipo ya pasó, cronológicamente hablando. Lo que podemos observar más bien es un intento nostálgico de volver a esa lógica. ¿Cómo leer esta afirmación? En primer lugar, a dejar de pensar la vía edípica como carretera principal de la sexuación/subjetivación, sino que es una forma más junto a otras. Por otro lado, abre a la pregunta ¿Qué lógica organiza la subjetivación/sexuación?

<sup>2</sup> La frase es ¡Un esfuerzo más para estar en el presente, ligeramente anticipados, un esfuerzo más por ser femeninos!

# Ideales enmarcados en lo edípico e ideales después del edipo ¿Sigue siendo una orientación separar I de (a)?

**E**n *El yo y el ello* Freud ubica en el seno del Ideal del yo “la identificación primera, y de mayor valencia, del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal. (...) una identificación directa e inmediata, y más temprana que cualquier investidura de objeto. (Freud, (1923) 1992, p.33)”, para luego detallar cómo piensa esa identificación en el desarrollo ulterior del Complejo de Edipo en el niño.

Podemos ubicar luego lo siguiente: “como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó. (Freud, (1923) 1992, p.31)”, pero agrega que “el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino que tiene también la significatividad de una enérgica formación reactiva frente a ellas. Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia; «Así (como el padre) debes ser», sino que comprende también la prohibición:

Así (como el padre) no te es lícito ser

(...) muchas cosas le están reservadas».

Esta doble faz del ideal del yo deriva

del hecho de que estuvo empeñado en la represión del complejo de Edipo; más aún: debe su génesis, únicamente, a este ímpetu subvirtiente. (Freud, (1923) 1992, p.36)”

En definitiva, y a los fines de este trabajo, dice Freud:

el ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo y, así, expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello. Mediante su institución, el yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello. (Freud, (1923) 1992, p.47)”.

Entonces, podemos dar cuenta que, para Freud, los ideales tienen una pregnancia radical, tanto de identificaciones primarias al padre, como secundarias ligadas al Complejo de Edipo, siendo éste el vector principal para referenciar los ideales.

Si tomamos el desarrollo que hace Lacan en *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad*, observamos que retoma el modelo óptico que combina el espejo curvo y el espejo plano, para dar cuenta de lo planteado en *El estadio del espejo...* y más aún, para dar cuenta de una política en psicoanálisis. En la sección donde analiza la relación entre Ideal del yo y Yo ideal propuesta por Lagache, que comienza en la página 639, en el tercer apartado, Lacan propone una serie de articulaciones simbólico-imaginarias que acomodan al sujeto con respecto a su cuerpo y a su deseo. Es de notar que no hay referencias al edipo, sino que Lacan dice que:

el Otro en el que se sitúa el discurso, siempre latente en la triangulación que consagra esa distancia, no lo es tanto como para que no se manifieste hasta en la relación especular en su más puro mo-

mento: en el gesto por el que el niño en el espejo, volviéndose hacia aquel que lo lleva, apela con la mirada al testigo que decanta, por verificarlo, el reconocimiento de la imagen del jubiloso asumir donde ciertamente estaba ya. Pero ese ya no debe engañarnos sobre la estructura de la presencia que es aquí evocada como tercer término: no debe nada a la anécdota del personaje que la encarna. (Lacan, (1960) 2013, p.645).

La frase con la que podría finalizar este apartado es:

Para llegar a este punto más allá de la reducción de los ideales de la persona, es como objeto a del deseo, como lo que ha sido para el Otro en su advenimiento en cuanto vivo, como el wanted o el unwanted de su venida al mundo, como el sujeto está llamado a renacer para saber si quiere lo que desea. (Lacan, (1960) 2013, 649).

¿Se puede hacer una lectura después del edipo de esa frase?

# Una pista: La elisión del falo y la escritura $\Phi$ o $\phi$ como compensación imaginaria. Un horizonte de goce superyoico feroz

Tanto en *Para una clínica de las subjetividades sin*

*causa* (Gorostiza, 2019, 37) como en *Capitalismo plus ciencia* (Gorostiza, 2018, 7) el autor dice “la elisión del falo y sus efectos constituyen un punto central para orientarnos en la clínica de hoy”. ¿Qué sentido tiene esa afirmación?

Si retomamos el libro compilado por Mildiner *Lo heteróclito del falo*, y más específicamente el texto de Moretto y Prego *Modalidades de la elisión del falo*, ellos retoman el planteo de Lacan acerca de la forclusión del Nombre-del-Padre en Schreber, que escribe  $P_0$  y que trae como consecuencia el  $\Phi_0$  (Moretto & Prego, 2023, p.113). Cuando Miller retoma este esquema en *13 clases sobre el Hombre de los lobos* propone que  $P_0$  produce dos efectos, uno necesario, la elisión del falo, y uno contingente que es la vía resolutoria del sujeto para tratar y suplir esa elisión (Miller, 2017, 48). Moretto y Prego escriben:

la presencia de  $\Phi_0$  no solo puede estar encarnando la presencia del síntoma como desestabilizante, sino que también puede estar presente en numerosos arreglos que, por vía de lo imaginario, permiten un reanudamiento de los registros. En dichos casos, cierta dimensión imaginaria del falo, sin el redoblamiento de lo simbólico que lo transforma en semblante, puede ejercer dicha función de modo rígido, pero localizando el goce disruptivo que amenaza al sujeto (Moretto & Prego, 2023, 115).

Luego toman el concepto de simulacro o falso semblante de Soria, cuando propone que “basta con que algo cumpla la función de una mirada materna, permitiéndole al sujeto identificarse imaginariamente con el falo. Yo lo planteo como una identificación con el falo imposible de negativizar en la psicosis no desencadenada” (2020, p.188). Moretto y Prego agregan “allí lo imaginario del falo puede velar lo real pulsional, tal vez de un modo rígido y por supuesto sin una articulación borromea de los

registros, lo que no es obstáculo para que cumpla (...) cierta función de regulación del goce. (2023, p.115)". Esta forma de compensar la elisión del falo recuerda al concepto de Miller imaginización fálica, propuesto para el caso del Hombre de los Lobos, tal como lo propone Battista (2017, p.3) para proponer la escritura  $\Phi_0 \phi$  para las psicosis ordinarias.

La escritura  $\Phi_0$  como matema de la elisión coincide con lo que plantea Miller en "Clínica del superyó", cuando dice que para escribir el superyó "podemos usar un significante (...) con el que nunca se hizo nada:  $\Phi_0$ . Este significante representa el goce no frenado por el falo, lo cual parece oponerse a lo que dice en Subversión del sujeto cuando escribe que el significante del goce,  $\Phi$ , no puede ser negativizado. No considero que  $\Phi_0$  sea una negativización, Considero que muestra la ubicuidad del goce cuando éste no se localiza como goce fálico (Miller, 2012, p.146)".

En esta versión del superyó, se puede apreciar más la cara de goce que uno puede suponer articulada al pseudo discurso capitalista, bajo el imperativo "¡Goza!". En esa conferencia, Miller recuerda que:

una sola cosa da su medida al goce, (...) la función fálica. El superyó, (...) no es una función imaginaria. (...) es una función que no está regulada, (...) es una función desencadenada. (...) Desde un principio el goce no está coordinado con el significante. Es necesario el Nombre-del-Padre para que el goce desmedido se coordine con lo que no es más que su semblante, el falo. (2012, 145).

## Conclusiones: ¿hacia un litoral ordinario?

En *Para una clínica de las subjetividades sin causa*, Gorostiza propone que:

lo que produce una dilución de la función de la causa en nuestra época no se debe tanto a la ausencia de un objeto sino a que dichos objetos no están referidos a un agujero donde sí podrían operar verdaderamente como objeto causa." por lo tanto "la misión del discurso analítico será siempre reintroducir lo imposible y, de ese modo, reinstalar la función de la causa y, con ella, la responsabilidad subjetiva. Esto es lo que implica una práctica cuya acción se funda en un "eso falla" oponiéndose a un "eso marcha" (2019, p.42).

Si bien se presenta como un impasse de la clínica, podemos también referirlo a un problema que puede exportarse a la nosología y a la psicopatología de inspiración psicoanalítica. Por ejemplo, si tomamos los rostros de las subjetividades sin causa (Gorostiza, 2018, p.39) podemos incluir la Euforia maníaca; el ascenso de las depresiones o de las "melancolías ordinarias"; la aceleración y la declinación de la elaboración de los duelos en la contemporaneidad; las "subjetividades adictivas", que toma de Ram Mandil, todos refieren a un cambio de perspectiva tanto en la teoría como en la clínica.

Muchos de estos casos, llamados contemporáneos podrían estar en el mismo lugar que los efectos sorpresa en la psicosis, casos raros e inclasificables, en definitiva psicosis ordinarias. Por supuesto que nos

referimos a un período de estudio de tres años, del Conciliáculo de Angers, pasando por la *Conversación de Arcachon* y finalizando en la *Convención de Antibes*, de 1996 a 1998. El factor de elisión del falo con o sin *verwerfung* del Nombre-del-padre permite pensar un nuevo campo que escapa a la división estructural edípica, neurosis/psicosis, a un campo que podría incluir al espectro de las psicosis ordinarias, las toxicomanías (por ejemplo, en el texto de Santiago “Droga, ruptura fálica y psicosis ordinaria (Santiago, 2017)”), los trastornos alimentarios, tanto las anorexias, bulimias como la obesidad (tal como plantea Cosenza en el Seminario *Introducción a la clínica psicoanalítica de la anorexia, bulimia y obesidad* (Cosenza, 2014, 9-91), las patologías del acto, etcétera. Una especie de litoral ordinario.

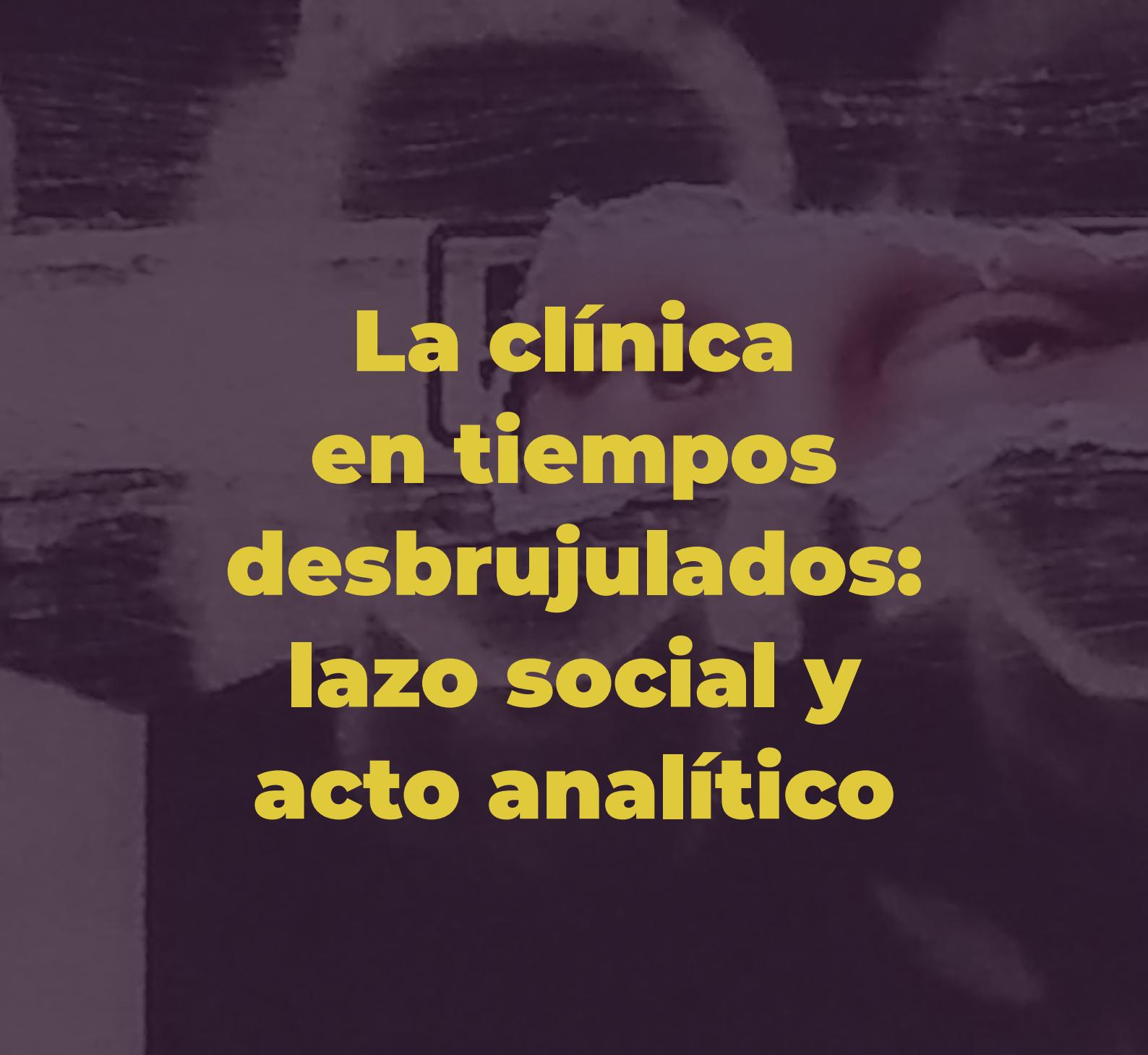
La clave que podemos pensar es que el después del edipo feminiza las categorías psicopatológicas ya que quita el modelo edípico del centro de la tríada neurosis/psicosis/perversión, aunque parece no afectar al modelo laurentiano, es decir, aquel que propuso en su Conferencia en la Diplomatura:

Se trata más bien, no de esencializar categorías, sino de singularizar. Singularizar sin olvidar frente a lo real de la clínica que existen tipos clínicos. Estos tipos clínicos insisten, se repiten, forman el armazón de un real que se opone a los universales fáciles. Singular al mismo tiempo que conserva el tipo clínico, pero en toda su articulación. Es el desafío de nuestra propia despatologización. (Laurent, 2024, p.18)

Para concluir, no parece superado aún el impasse que proponía Miller en 1992, en *Breve introducción al más-allá del Edipo* “El esfuerzo por un psicoanálisis que no fuese más una mitología (...) no podría satisfacerse ubicando en el lugar del Nombre del Padre un significante cualquiera en función de amo, pues eso no es salir del semblante. (Miller, 2011, p.20)”

## Referencias bibliográficas

- Battista, G. (2017). Lo inclasificable: El Hombre de los Lobos. *Revista Consecuencias*, 19(19), 1-7. <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/019/template.php?file=arts/Derivaciones/Lo-inclasificable.html#notas>
- Cosenza, D. (2014). Seminario “Introducción a la clínica psicoanalítica de la anorexia, bulimia y obesidad”. In *Logos 8* (pp. 9-91). Alicia Arenas.
- Freud, S. ((1923) 1992). “*El yo y el ello*” (Vol. Tomo 19). Editorial Amorrortu.
- Gorostiza, L. (2018). Capitalismo plus ciencia. *Papers*, 5(5), 5-8.
- Gorostiza, L. (2019). Para una clínica de las subjetividades sin causa. *Pilquen*, 6 (1° Ed), 37-43.
- Lacan, J. ((1960) 2013). Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”. In *Escritos 2* (2° Edición 3° reimpresión ed.). Siglo XXI Editores.
- Laurent, E. (2024). Lo que, del psicoanálisis, se puede enseñar. En *Éxtima. Leer de otro modo* (pp. 11-28). Escuela de la Orientación Lacaniana. Sección Rosario.
- Miller, J.-A. (2011). Breve introducción al más allá del edipo. En *Del edipo a la sexuación* (pp. 17-22). Paidós.
- Miller, J.-A. (2012). Clínica del superyó. En *Conferencias Porteñas. Tomo 1* (pp. 127-142). Paidós.
- Miller, J.-A. (2014). *La erótica del tiempo y otros textos*. Tres Haches.
- Miller, J.-A. (2017). *13 clases sobre el Hombre de los lobos*. Unsam edita.
- Moretto, M., & Prego, E. (2023). Modalidades de la elisión del falo. In *Lo heteroclito del falo* (pp. 107-124). Mildiner, Kuky.
- Pierini, L. (2024). Abrir una brecha en el impossible is nothing. *Revista Digital (a)nudos*, 3(1° Edición), 55-57. <https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos/article/view/654/557>
- Santiago, J. (2017, Noviembre 20). *Droga, ruptura fálica y psicosis ordinaria*. Pharmakon digital. Retrieved Junio 9, 2025, from <https://pharmakondigital.com/droga-ruptura-falica-y-psicosis-ordinaria/?lang=es>
- Soria, N. (2020). *La sexuación en cuestión*. Del bucle.



# **La clínica en tiempos desbrujulados: lazo social y acto analítico**

**Federico Oyola**

"El psicoanálisis no es,  
sin duda, una nueva forma de vida,  
pero es probablemente una nueva forma de  
discurso,  
el producto artificial de la logotecnología más  
avanzada."

— J.-A. Miller, *El futuro del Mycoplasma labo-*  
*ratorium* (2008)

## I. Subjetividades sin brújula: el Otro en retirada

Vivimos en un tiempo signado por la desconexión y el extravío de referencias. Las brújulas simbólicas que antes orientaban la vida subjetiva parecen haber perdido eficacia, y el sujeto se enlaza más a un circuito de satisfacción inmediata que a un entramado discursivo capaz de sostenerlo. El lazo social, concebido por Lacan a partir de la articulación entre discurso y goce, se ve afectado por la lógica contemporánea del "todo para todos": un escenario en el que el Otro no solo declina, sino que desvanece irrelevante. ¿Qué ocurre cuando el lazo ya no se organiza en torno a la falta, sino que se reduce al empuje a gozar sin mediación alguna?

Lacan advirtió esta mutación a fines de los años sesenta, al formular el discurso capitalista como una torsión del discurso del amo (Lacan, 2008). Allí situó una inversión que, al rechazar la castración, acelera la circulación del objeto al margen del trabajo del significante. En este movimiento, lo imposible

deja de ser el límite estructural y se transforma en un obstáculo a eliminar. Todo debe resolverse de inmediato, producirse, exhibirse y consumirse. Sin espera ni falta, el circuito de goce se erige como la única brújula. En este marco, ¿es posible que el sujeto encuentre una posición deseante, o queda reducido a responder de modo automático al empuje del goce?

Miller (2005) ubica con precisión las consecuencias de este viraje cuando señala que el discurso capitalista "funciona a toda máquina" y "disuelve las estructuras simbólicas tradicionales". De allí se desprende un efecto doble: por un lado, la subjetividad se torna más frágil y, por otro, el lazo social pierde las referencias que antes organizaban el malestar. En ausencia de un Otro consistente, el sujeto se confronta con un goce sin ley, sin mediación, sin corte posible.

Ya no son las identificaciones al Ideal las que sostienen la experiencia, sino una adhesión directa al goce. La caída del Otro simbólico instala un terreno fragmentado donde emerge tanto la compulsión a decirlo todo como el silencio absoluto. El síntoma, como formación del inconsciente, cede terreno a expresiones más directas del malestar, difíciles de traducir en términos significantes: pasajes al acto, inhibiciones sin causa aparente, angustias sin representación. ¿Qué lugar queda para el inconsciente cuando la escena está ocupada por el acto?

## II. El analista frente al desborde: clínica en tiempo de urgencia

Estas mutaciones no quedan en el plano de la teoría; se constatan en la clínica cotidiana. El sujeto

actual se presenta desorientado, sin coordenadas que enmarquen su malestar. La lógica de la actuación —acting-out o pasaje al acto— sustituye con frecuencia la construcción de un síntoma. Ante ello, el analista se encuentra convocado a intervenir en condiciones de urgencia, sin apoyarse en garantías simbólicas.

En este contexto, la clínica no puede limitarse a restaurar un lazo perdido ni a reinstalar la función del Nombre del Padre. El tiempo del analista no es el de la nostalgia. Su apuesta se ubica en otro registro: ofrecer una suplencia, un borde, una posibilidad de anudamiento allí donde el lazo ha sido rechazado. La posición exige desprenderse de toda añoranza por un Otro consistente y reconocer que el sujeto contemporáneo no busca inscribirse en el campo del Ideal, sino que se confronta con un goce que no pasa por mediación simbólica.

El dispositivo analítico no es un lugar de adaptación ni de reintegración social; su horizonte es el de la invención. ¿Puede la práctica producir una torsión allí donde todo empuja a la repetición? Cuando el discurso capitalista deshace los contornos del síntoma, el analista sostiene la posibilidad de un hacer singular con lo que desborda. No se apoya en la función paterna como garantía universal, sino en localizar, caso por caso, un punto de bordado que surja de un decir propio del sujeto.

Como plantea Miller (2005), en la época del Otro que no existe, lo que está en juego no es la referencia, sino el acto. Ya no se trata de inscribir al sujeto en la metáfora paterna, sino de alojar un acontecimiento de cuerpo, una irrupción mínima capaz de cortar la serie repetitiva. En este punto se juega la especificidad de la operación artesanal: una práctica sin manual ni programa, que se arma en el detalle de cada encuentro, con las herramientas singulares que el decir del sujeto permite forjar.

El analista no fabrica lazo, lo posibilita. Su operación consiste en abrir una diferencia que no clausura, en

sostener un borde que no se confunde con norma ni con ideal. Esa diferencia es la que habilita que algo nuevo adquiera lugar: una invención subjetiva, un enunciado singular capaz de orientar la vida más allá de los imperativos del consumo, la evaluación o la repetición.

### III. Invenciones mínimas del lazo: el acto como borde

L., un joven que llega a un dispositivo institucional tras un hecho que lo coloca al borde de la muerte. No había demanda ni relato, solo cuerpo y acto. En el tercer o cuarto encuentro logra articular una frase mínima: “No quería morirme, solo silencio”. Ese recorte fue decisivo. No hubo interpretación en el sentido clásico, sino detención. Una pregunta bastó: “¿Solo silencio para quién?”. No buscaba respuesta, sino resonancia. Desde allí, otra escena se abrió: la palabra comenzó a ocupar el lugar del acto.

En otra situación, S., de 22 años, llega derivado por la justicia tras un episodio de violencia. “No tengo nada que decir”, afirma en su ingreso. El encuadre se sostiene a pesar de la “nada”. Solo tras varias entrevistas surge una frase: “No sé por qué me puse así”. Ese intersticio permitió intervenir sin moralizar ni explicar. La violencia, en ese caso, funcionó como modo de no decir. Alojar ese no-saber fue el primer acto clínico. Lo que estaba expulsado del lazo comenzó a bordearse en la transferencia.

¿Qué estatuto adquiere hoy el acto clínico? ¿Puede sostener a una subjetividad sin brújula? ¿Qué invenciones del lazo surgen allí donde el Otro ha sido desfondado? Preguntas que no

exigen respuestas definitivas, pero que orientan la práctica. Si el discurso dominante rechaza la castración, el analista —a contrapelo— sostiene la falta como condición del deseo. Al hacerlo, interrumpe la deriva, produce una escansión, introduce un desfase.

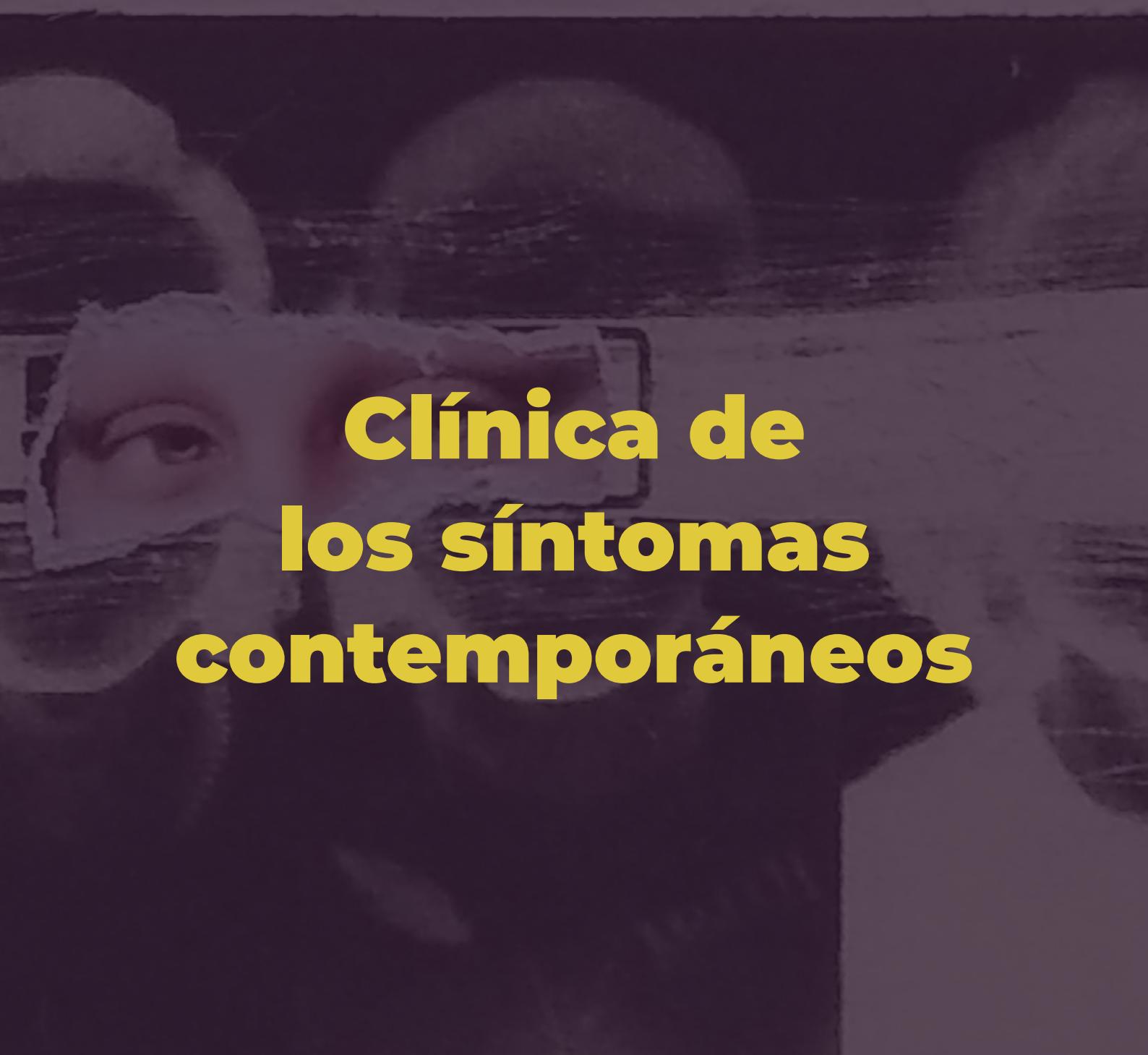
Ese desfase no es un saber acumulado, sino una posición. No se trata de interpretar para explicar, sino de alojar el decir. No de construir identidades, sino de sostener lugares donde el sujeto pueda inventar una salida. Quizá la transferencia no pueda pensarse ya como lazo al Otro, sino como el efecto de una presencia que no captura ni clausura, pero que escucha en los intersticios de los momentos de enunciación del sujeto.

Un análisis, hoy, implica abrir espacio para un decir que aún no ha encontrado forma. Se trata de una posición ética, más que técnica. En una época en la que la palabra se degrada en espectáculo o se sofoca en el grito, sostener la escucha implica resistir la tentación de responder, de encuadrar, de silenciar. Como sugiere Laurent (2016), se trata de alojar lo que no entra en la maquinaria dominante, de “ser el punto que no se alinea con la maquinaria institucional”.

Sostener un espacio analítico —un silencio, una pregunta, una pausa— a veces permite que se abra una nueva modalidad de lazo. No garantizada, no colectiva, pero sí singular. ¿No es acaso esa posición del analista la que permite que algo del sujeto advenga? Aun en tiempos donde el discurso capitalista arrasa las mediaciones, la práctica analítica enseña que lo imposible no clausura, sino que habilita la invención de un discurso inédito, capaz de trazar un nuevo modo de lazo.

## Referencias bibliográficas

- Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (2.ª ed.). Paidós. (Trabajo original dictado en 1969-1970).
- Laurent, É. (2016). *El reverso de la biopolítica. Una escritura para el goce*. Paidós.
- Miller, J.-A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós.
- Miller, J.-A. (2008). *El futuro del Mycoplasma laboratorium*. Conferencia en las Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Madrid. École de la Cause Freudienne – Campo Freudiano. Recuperado el 10 de agosto de 2025, de [https://elp.org.es/el\\_futuro\\_del\\_mycoplasma\\_laboratorium\\_ja/](https://elp.org.es/el_futuro_del_mycoplasma_laboratorium_ja/)



# **Clínica de los síntomas contemporáneos**

***Zulema Buendia***

---

Psicoanalista

Miembro de la AMP y de la EOL

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

## 1. Clínica del objeto a

En el seminario 10 *La angustia* (1962-1963) de Jacques Lacan, tiene un lugar central *el objeto a*, su única invención, trae sus consecuencias epistémicas, políticas y clínicas que orientan sobre la estructura de los síntomas contemporáneos por la prevalencia del goce. Dichas incidencias se pueden delinear a grandes rasgos:

Epistémica, porque la invención del objeto *a* viene al lugar del Nombre del Padre. El objeto *a* en tanto causa promueve la plurización de los Nombres del Padre. Lacan se sirve de Freud y va más allá, al agregar a los objetos oral, anal y fálico, los objetos mirada y voz.

El objeto *a* representa una pérdida, donde el ser hablante no tiene objeto para la pulsión, el objeto se encuentra perdido en términos de Freud, pero por el hecho de hablar el sujeto recupera un aspecto de dicho goce.

Política: Lacan en esos años es expulsado de la IPA y funda una nueva Escuela, la Escuela Freudiana de París en 1964, los efectos de su conceptualización provocan ese efecto, pero su deseo no se detiene, surge en ese momento el psicoanálisis lacaniano.

Clínica: La clínica en el inicio de su enseñanza tiene una preeminencia simbólica, pero en este seminario cobra relevancia la dimensión del goce, donde el síntoma para su abordaje requiere un forzamiento simbólico para pasar al campo de la palabra. Se

presentifica lo real del síntoma.

¿Cómo estar a la altura de la época para tratar los síntomas contemporáneos que develan lo real de la estructura, donde predomina la angustia y la inhibición sin llegar a la conformación de un síntoma analítico? Nos encontramos con sujetos desorientados, desbrujulados ante el declive de la función paterna y la dificultad para conformar el síntoma analítico.

## 2. ¿Nuevas subjetividades y nuevas formas del síntoma?

La preeminencia del goce es un giro en la enseñanza de Lacan que comienza en el Seminario 10 *La angustia*, donde advierte sobre la estructura, al decir “el síntoma, en su naturaleza, es goce” (Lacan, 2006, 139). El núcleo de goce tiene una envoltura formal de lo contemporáneo. En el Seminario *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Miller, a los síntomas actuales los nombra “síntomas de moda”, a saber, adicciones, anorexia y bulimia, depresión, ataques de pánico. Así dirá “Hay nuevos síntomas, y yo propongo es que se renueva la envoltura formal del núcleo (kern) de goce” (Miller, 2005, 380).

En la época actual lo que se presentifica es el discurso capitalista que Lacan aborda en el Seminario 17, *El revés del psicoanálisis* (1969-1970), es un pseudo discurso que empuja a gozar obturando la falta que es del orden de lo imposible, rechaza la castración y el lazo. Este imperativo de goce eleva el objeto *a* al cenit social, los gadgets evitan la no relación sexual y la angustia. El sujeto obtiene una nueva satisfac-

ción con los objetos del mercado, donde “el objeto *a* es falta y suplemento” (Delfino, 2025, p.11).

Los síntomas actuales tienen esta estructura del S1 como goce del Uno solo, lo que permite entender que son resistentes a la palabra propia, quedan del lado del enunciado sin dar lugar a la enunciación. Son sujetos identificados al “soy eso”.

La clínica de hoy por lo tanto nos enfrenta a una puesta a prueba del deseo del analista, ¿cómo maniobrar con los síntomas con una configuración autoerótica de goce? ¿Con qué nuevas dificultades se encuentran los practicantes del psicoanálisis para la instalación de la transferencia? La clínica actual nos enseña sobre lo real del síntoma.

El analista busca introducir el despliegue del inconsciente bajo transferencia. Con su escucha aísla y extrae los significantes amo que condensan un goce que repite en relación a ciertas identificaciones inconscientes en juego. Un sujeto tiene que consentir al dispositivo analítico para salir del monólogo del Uno del goce. El S1, como rasgo unario, representa los significantes primordiales, una repetición de goce.

### 3. El lazo analítico ante los síntomas actuales

Llega a mi consulta una joven de 13 años por “*autolesionarse*”, quien se realizó pequeños cortes en los brazos cuando su novio “*la abandonó*” por otra chica. Pregunté cómo se le ocurrió, me respondió varias compañeras de escuela le dijeron que por este medio - los cortes- disminuiría su malestar. Dijo “*con el dolor me olvido del dolor*”. La analista señala

que debe tener que ver con otro dolor. Asoció que su madre fue abandonada por su padre cuando ella era muy chica. Intentó volver para recuperar a su madre, pero no se interesó por ella como hija. Intervine: Del abandono del padre al abandono del novio. Al poco tiempo dejó de lastimarse y desplegó su interés por el dibujo detenido en la infancia tras la salida del padre del hogar. Trazos diferentes a los cortes a nivel del cuerpo.

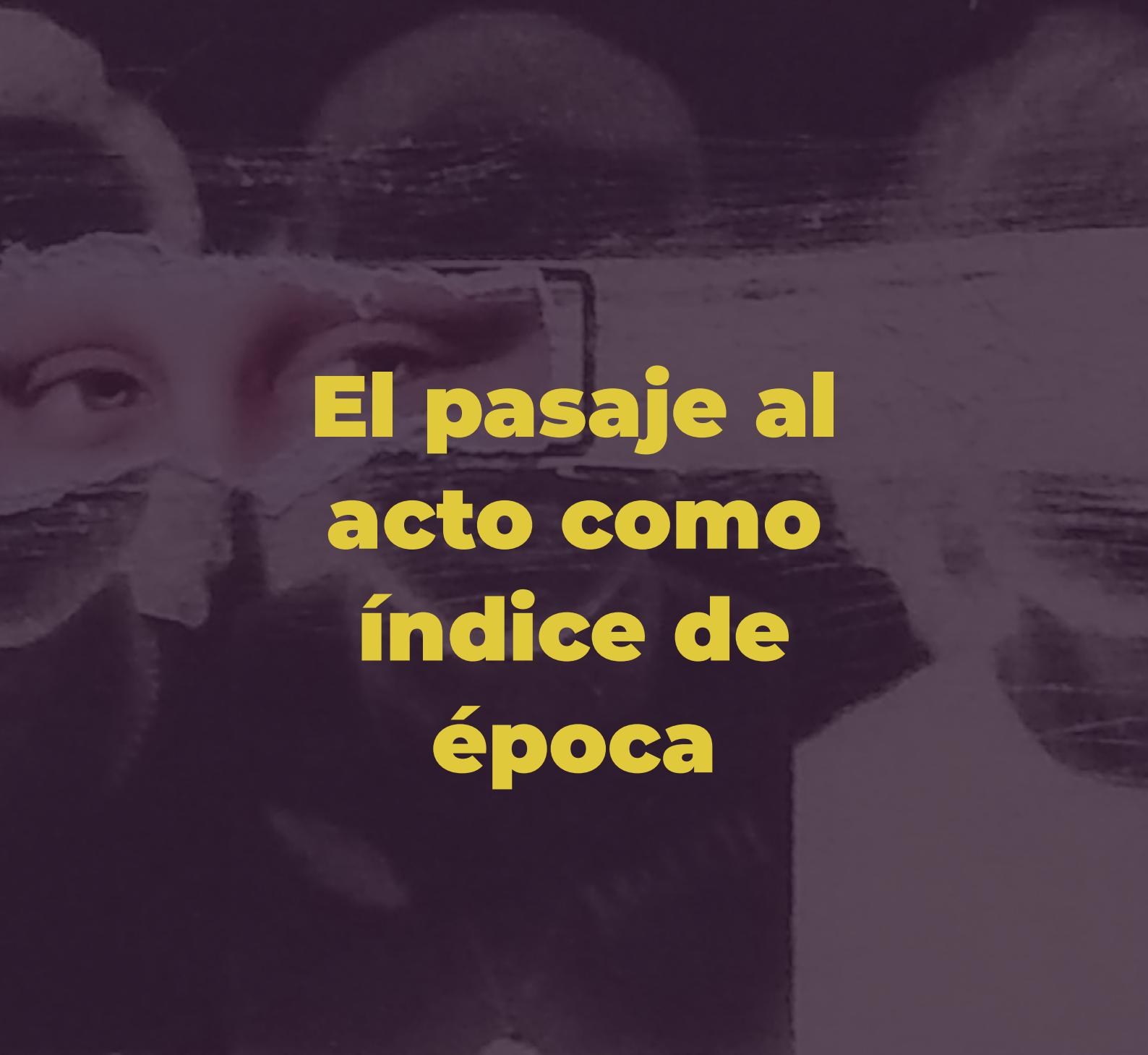
Es una viñeta que enseña a la practicante del psicoanálisis sobre la función del corte en este caso, un recurso para sortear la angustia pero que no es suficiente para franquear hasta el encuentro con una analista que realiza una nueva lectura de la causa del padecimiento. De la identificación imaginaria del síntoma en relación a otras jóvenes a la localización del goce singular anudado a las marcas de goce de su historia. Se sirve del dibujo para producir trazos ligados al deseo.

Se observa una problemática, los cortes, síntoma de la época actual, las jóvenes hacen comunidad ilusoria en función de un rasgo de goce, no en términos de identificación al rasgo de un líder según la clásica definición de masa de Freud. Comunidad de uno solo que se repite con la pregnancia de la imagen por las redes sociales, genera la amplificación de los cortes. Cortes que conllevan una satisfacción en el placer bajo la forma de la repetición al volver sobre la misma práctica.

Las problemáticas actuales, al no recibir un tratamiento simbólico, pueden provocar un efecto paradojal, y generar segregación entre sus pares. El lazo con una analista es una oportunidad única que puede ofrecer una lectura inédita al padecimiento singular. El deseo del analista surge como efecto de la formación y del control de su práctica.

# Referencias bibliográficas

- Delfino, D. A (2025). *Una introducción a los discursos de Lacan*. En: [http://www.neu.unsl.edu.ar/pdfs/libros/1747753853\\_Los%20discursos%20y%20el%20lazo%20social\\_2025.pdf](http://www.neu.unsl.edu.ar/pdfs/libros/1747753853_Los%20discursos%20y%20el%20lazo%20social_2025.pdf)
- Lacan, J-A: (2006). *El Seminario. Libro 10: La angustia*. Clase del 23-1-63. Paidós.
- Lacan, J-A: (1992). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Miller, J-A: (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Capítulo XIX: Campo pulsional. Ediciones Paidós.



# **El pasaje al acto como índice de época**

***Marcio Ulises Barrionuevo***

---

Hospital Zonal General de Agudos “Mi Pueblo”

Florencio Varela

marcioulises98@gmail.com

---

Universidad Nacional de La Plata

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

## Introducción

En los tiempos que corren, tomando la literalidad de la afirmación, la castración como ordenador simbólico parece no operar igual que en épocas anteriores. La actualidad se encuentra marcada por la declinación de la función paterna y por la dificultad de sostener las coordenadas simbólicas que, en otros tiempos, hacían consistir al Otro, imperando hoy el discurso de la ciencia y el capitalismo. La caída del Nombre-del-Padre como regulador deja al descubierto la fragilidad de un soporte posible y abre paso a nuevas modalidades de respuesta frente a lo real. A propósito, Jacques-Alain Miller (2005) postula que el Nombre-del-Padre sería el significante que da cuenta de la existencia del Otro; por lo tanto, es lícito afirmar que la actualidad sería aquel tiempo marcado por la inexistencia del Otro.

Como resultado hallamos en la clínica un sinfín de presentaciones marcadas por el pasaje al acto, alejándose cada vez más de las presentaciones sintomáticas clásicas. En esta línea, es válido pensar que la recurrencia de los pasajes al acto se vincula con la prevalencia de modos precipitados de escapar al desborde de goce; modos que escapan a la operatoria del Nombre-del-Padre, el cual, según Miller (2012), “ha sido tocado, ha sido devaluado por la combinación de los dos discursos, el de la ciencia y el del capitalismo” (s/p).

En este sentido, los pasajes al acto pueden pensarse como un índice de época. Allí donde antes se

encontraba el síntoma como arreglo singular que implicaba un pasaje por el Otro, el pasaje al acto aparece como una salida brusca de la escena que da cuenta de la caída del sujeto del lazo con el Otro.

## Breve conceptualización sobre el pasaje al acto

En su Seminario 10, Lacan (1962/2005) se adentra en el estudio de la angustia en tanto afecto fundamental en la vida del sujeto y en la clínica psicoanalítica. Es aquí donde sitúa al *dejar caer* como correlato del pasaje al acto, precisando que el lugar de donde el sujeto caería sería de la escena. Luego establece una distinción entre el pasaje al acto y el *acting out*: mientras el segundo se dirige al Otro en búsqueda de una respuesta, el pasaje al acto es un movimiento sin dirección al Otro; se trata de un *dejar-se caer* consecuencia de la caída de la barra sobre el sujeto. Aquí Lacan sitúa también la identificación del sujeto con el objeto causa de deseo, con el objeto *a*, pasando a ser, como consecuencia de esta identificación, puro resto. Son entonces estas condiciones las que no pueden menos que expulsar al sujeto del campo del Otro.

Ahora bien, ¿frente a qué se produce esa salida de la escena? Aquí la angustia es el concepto ordenador, ya que el pasaje al acto aparece como un modo de hacer con ella. Al respecto, Damiano (2020) enuncia:

La angustia, en psicoanálisis, no es únicamente un afecto más o menos patógeno que se siente en el cuerpo y que

uno quisiera sacárselo de encima lo antes posible. Es, además, un afecto que tiene velocísimas transformaciones. Una de ellas es la transformación en acción, otra puede ser la transformación en goce, así como en otro tipo de afectos. (p.36)

De esta manera el pasaje al acto puede entenderse como una transformación de la angustia en acción. Sin embargo, cabe destacar que se trata de una acción que saltea el tiempo de comprender y avanza directo al momento de concluir.

En esta misma línea, es preciso distinguir el pasaje al acto del síntoma. Al respecto, en “Inhibición, síntoma y angustia”, Freud (1926/1976) modifica su conceptualización acerca de la angustia definiéndola como una señal frente al peligro que llevaría al yo a accionar la represión. Así, el síntoma es concebido como resultado de ese accionar defensivo. Entonces, es posible considerar que su formación se da partir de la aparición de la angustia, constituyéndose como un trabajo de elaboración por parte de lo psíquico. En tanto formación del inconsciente y formación sustitutiva, el síntoma cumple una función para el yo, implicando necesariamente un pasaje por el campo del Otro. Por su parte, como fue mencionado, el pasaje al acto también ocurre en la medida en que se hace presente la angustia, pero sin implicar una producción de lo inconsciente ni un pasaje por el Otro.

A partir de este desarrollo, es posible situar lo que acontece en los tiempos actuales. Considerando la caída del Nombre-del-Padre como regulador simbólico, se vuelve comprensible la disminución —cada vez más acentuada— de las presentaciones marcadas por la presencia del síntoma en su sentido clásico, es decir, como formación ligada a lo simbólico. De este modo, en la época en que el Otro no existe, parecen predominar las presentaciones que se sitúan más allá de él, implicando una expulsión

radical del campo del Otro.

Tal es el caso de Ana, una jovén que, al no recibir respuesta de su pareja a su constante demanda de verse, y de obtener a la par un significante tal como “dramática”, realiza una sobreingesta de medicación y alcohol con el fin de quitarse la vida. Al respecto del episodio, no avisa a nadie ni da previamente indicio alguno.

Si bien el pasaje al acto no se reduce al suicidio, en su *Seminario 15* Lacan (1967/68) postula que el modelo y paradigma de todo acto es el acto suicida, en tanto da cuenta de un corte radical en el devenir del sujeto. A pesar de que en el caso presentado no se produce una efectivización del acto suicida, la intención del mismo ha sido aquello que condujo el accionar de la joven, y que es posible situar en el marco de coordenadas singulares que responden a las presentaciones actuales. Esto permite observar lo imperante de la actualidad, donde el lugar que se tiene en el Otro puede tambalear rápidamente; y donde al recibir significantes tales como “dramática”, el sujeto puede quedar adherido a ellos encontrando una sola manera de desprenderse: pasando al acto. En relación a ello, Miller (1988) afirma que el suicidio, o en este caso su intento, constituye una separación del Otro. Podría agregarse que se trata de una separación extrema y tajante que produce directamente la caída del lazo con el Otro. Esto mismo, pone de manifiesto la dificultad para poder inventar un arreglo distinto que no implique un corte radical con ese Otro, sino uno que vaya, por ejemplo, en la vía del síntoma.

Es menester agregar que en los tiempos actuales los modos de lazo se caracterizan por su fragilidad, como también por identificaciones efímeras que pueden caer rápidamente. Si se considera que a lugar del *no relación sexual* lo que adviene es el lazo social mediado por los diferentes discursos, y que en la época actual nos encontramos con un rechazo del *no relación sexual*, es posible suponer que nos en-

contramos, al decir de Laurent (2009) con lazos que se acercan más a un semblante de lazo que a un lazo tal y como se lo concebia en otros momentos. Este tipo de lazo produce armados precarios e inestables, dando lugar a una época en la cual “el sujeto se capta desapareciendo” (Suárez y Ballesteros, 2019, s.p.) en la medida en que se producen de forma maquínica sujetos desidentificados que no hallan un lugar en el mundo (Suárez y Ballesteros, 2019).

## Palabras finales

La clínica actual nos enfrenta, una y otra vez, con presentaciones que poseen las características mencionadas, desafiando los modos de intervención y obligándonos a repensarlos y transformarlos. A diferencia del síntoma, que invita a desarmar para encontrar su sentido, el pasaje al acto convoca a armar, a situar en qué coordenadas el sujeto decidió —y debió— caer de la escena, para luego, sí, proceder a un desarmar.

Así, nos vemos enfrentados a trabajar en la producción de un sujeto posible, para luego orientar nuestras intervenciones. A diferencia de épocas anteriores, en las que el analista se proponía desandar el síntoma, hoy nos encontramos ante la necesidad de ayudar a quien consulta a construir uno; a lograr que eso que lo hace padecer pueda pasar por el campo del Otro. Este es un desafío, que, sin dudas, se dará a medida y en la singularidad de cada quien.

## Referencias bibliográficas

- Freud, S. (1976). *Inhibición, síntoma y angustia*. En S. Freud, Obras completas (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1926)
- Lacan, J. (2005). El Seminario. Libro 10: La angustia (1962). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). El seminario. Libro 15: El acto psicoanalítico (1967-1968). Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, É. (1999). *Las paradojas de la identificación*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1988/2023). *Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto de pasaje al acto*. En *Travesías Lacanianas* (Sección Santa Fe de la EOL). (Trads. S. Baudini & S. Szuman, a partir del texto de F. Sauvagnat). Recuperado de <https://travesiaslacanianas.com.ar/edicion-1/texto-de-orientacion/jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto-1988/>
- Miller, J.-A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética* (Seminario 1996-1997). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2012, 5 de agosto). *Presentación del tema del IX Congreso de la AMP*. Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano. Recuperado de <https://elp.org.es/presentacion-del-tema-del-ix/>
- Suárez, E., & Ballesteros, D. (2019). *Fantasma y lazo social: un nuevo régimen de la psicología de las masas* [Resumen de presentación en el Congreso “Alter-nativas. Aportes a la construcción de prácticas y saberes desde el sur”, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata].



A ANTONIO DA MESTRE

ALEJANDRA KORECK - May you live in interesting times

SECCIÓN

# PSICOANÁLISIS Y OTROS DISCURSOS

# **Psicoanálisis y arte: praxis que anudan**

***Marisa Viviana Ruiz***

---

Docente e investigadora de Fapsi - UNSL

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

## Introducción

Tanto en Freud como en Lacan, hay una multiplicidad de referencias al arte. Sin embargo, es posible afirmar que, no sin puntos de contacto, las articulaciones que ambos realizan entre arte y psicoanálisis, presentan también derivas diferentes. ¿Qué función toma éste en la teoría psicoanalítica?

Wölfflin (1940) teórico y crítico de arte suizo, entiende al arte como expresión, y a la historia del arte como historia de las almas. Afirma “estudia a los hombres y entenderás sus obras, estudia a los tiempos y entenderás los estilos”. Además, sostiene que cada obra se anuda a las condiciones materiales que se le imponen y a la técnica de la que dispone. Dice: “una tierra en que abundan las canteras construirá de diferente manera que aquella llena de bosque y arcillas aptas para la fabricación de ladrillos”. A esto agrega que el artista también depende de otro, de los contratos, de sus exigencias, aunque no siempre se supedite a ello (En Tiffe, s/f, p. 202).

Se pueden clasificar estilos y establecer periodizaciones, pero el enfoque cultural de la historia del arte implica atender no sólo a la obra, en sus condiciones objetivas de producción (los materiales, las técnicas, los contratos, las prácticas) sino también a los factores simbólicos que posibilitan su legitimación y las formas de recepción. ¿Qué inscripciones de su tiempo se iluminan y se ocultan en los trazos de una obra de arte?

En relación con el concepto de sublimación, Lacan (1959-1960), también refiere a esto:

No hay evaluación correcta posible de la sublimación en el arte si no pensamos en que toda producción de arte, especialmente de las Bellas Artes, está históricamente fechada. No se pinta en la época de Picasso como se pintaba en la época de Velazquez, ya no se escribe una novela en 1930 como se escribía en la época de Stendhal (p. 135)

En el presente trabajo, se toma como punto de partida el concepto de sublimación tal como Freud lo aborda y las consideraciones que a partir de éste realiza Lacan a la altura del *Seminario 7*, para luego ubicar alguna referencia al arte moderno y su posible aporte a la teoría y la práctica psicoanalítica.

## Psicoanálisis y la creación artística

En *El Moisés de Miguel Ángel*, Freud (1914) anticipa: “no soy un conocedor de arte, sino un profano... el contenido de una obra de arte me atrae con mayor intensidad que sus propiedades formales y técnicas, a pesar que el artista valore sobre todo estas últimas” (p. 217). En su modo de aproximarse a la obra de arte, más allá de los aspectos estéticos puestos de manifiesto como el color, la forma, la línea o la composición, descifrar su contenido, le era esencial para captar su sentido.

De este modo, como el arqueólogo, Freud se aproxima a la obra de arte realizando un análisis por menorizado de los detalles de ésta y de su autor. A modo de ejemplo, en la obra citada ciertos rasgos de la escultura -como la postura sedente de Moisés, la disposición de los dedos de sus manos, los pliegues de la barba y la posición en la que están sostenidas las tablas de la ley-, se convierten en indicios que le permiten descifrar el mensaje que el artista plasmó en la piedra.

Ante ella, Freud se ubica como un investigador y es esta propuesta la que generó en algunos posfreadianos, una especie de *psicoanálisis del arte*, dando origen a enfoques que daban a entender que, a partir de una obra, ésta y su autor podían ser objetos de interpretación.

En el Homenaje a Marguerite Duras, Lacan (1965) se opone a esta postura y, afirma que:

La única ventaja que un psicoanalista tiene derecho a sacar de su posición, aún cuando esta le fuera pues reconocida como tal, es la de recordar con Freud que en su materia, el artista siempre lo precede, y que no tiene por qué hacerse entonces el psicólogo allí donde el artista le abre el camino. (p. 211)

Si el artista abre el camino, implica que la posición del psicoanálisis sería la de dejarse enseñar por éste. Lacan ubica a Freud en esta dirección, por lo que podríamos afirmar que la apuesta freudiana fue más bien, la de tomar referencias del campo del arte para avanzar en la formalización de su teoría.

En este sentido, en el *Porvenir de una ilusión*, Freud (1927) afirma:

Como sabemos de hace tiempo, el arte brinda satisfacciones sustitutivas para las renuncias culturales más antiguas, que siguen siendo las más hondamente sentidas, y por eso nada hay más eficaz para reconciliarnos con los sacrificios que aquellas imponen. Además, sus creaciones realizan los sentimientos de identificación de que tanto necesita todo círculo cultural; lo consiguen dando ocasión a vivenciar en común sensaciones muy estimadas. Pero también sirven a la satisfacción narcisística cuando figuran los logros de la cultura en cuestión y hacen presentes sus ideales de manera impresionante. (p. 13-14)

La satisfacción sustitutiva se ubica como posible destino de la pulsión y, “a esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la sublimación” (Freud, 1908, p. 168).

A diferencia con del instinto, el objeto de la pulsión es lo más variado, por lo tanto, ésta puede encontrar diferentes vías de satisfacción. Así, junto al trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la persona propia y la represión, Freud (1915) ubica a la sublimación como uno de los cuatro posibles destinos de la pulsión. De este modo y, en relación con esta última, la creación artística, es entendida como un camino de satisfacción pulsional diferente al síntoma.

El artista, a diferencia del neurótico, afirma Freud (1916) “sabe anudar a esta figuración de su fantasía inconsciente una ganancia de placer tan grande que en virtud de ella las represiones son doblegadas y canceladas, al menos temporariamente” (p. 343). Si bien la sublimación queda ubicada como una vía de satisfacción diferente a la represión y a su retorno sintomático, hacia el final de la cita, pareciera dar cuenta de la existencia de un resto, de modo que, no todo lo referente a la pulsión podría sublimarse.

En esta operación, Freud también resalta el valor del reconocimiento social, en tanto que puede decirse que las pulsiones han sido sublimadas en la medida en que se las ha desviado hacia objetos socialmente valorados. Es decir, que de ellos otros extraen una satisfacción y de este modo, también el creador obtiene “agradecimiento y admiración” (Freud, 1916, p. 343).

En este mismo sentido, en su texto *El malestar en la cultura*, sostiene que:

la sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que las actividades psíquicas superiores –cien-

tíficas, artísticas, ideológicas-, desempeñen un papel sustantivo en la vida cultural. Si uno cede a la primera impresión, está tentado a decir que la sublimación es, en general, un destino de pulsión forzosamente impuesto por la cultura. (Freud, 1930, pp. 95-96)

Sin embargo, es de destacar que, a pesar de ello, permanece un malestar irreducible, inherente a la cultura, dando cuenta, tal como lo planteáramos, de la existencia de un núcleo irreductible. En palabras de Lacan (1959-1960), “no toda sublimación es posible (...) existe una exigencia libidinal de determinada tasa de satisfacción directa” (p. 116).

Lacan retoma estas consideraciones freudianas y extrae de ellas nuevas consecuencias. En el *Seminar 7, La ética del psicoanálisis* (1959-1960), afirma que “el problema de la sublimación se plantea para nosotros en el campo de los *Trieb*”, y la pulsión, en su diferencia con el *Instinkt*, “no está lejos del ese campo de *das Ding*” (p. 114-115).

Tomando como punto de partida los planteamientos freudianos en relación a la plasticidad de la economía libidinal, dice:

la sublimación se caracteriza por un cambio en los objetos o en la libido, que no se realiza por medio de un retorno de lo reprimido, que no se hace sintomáticamente, indirectamente, sino directamente, de una manera que se satisface directamente. La libido llega a encontrar su satisfacción en objetos (...) socialmente valorados (Lacan, 1959-1960, p. 119)

La sublimación se presenta de este modo, como una satisfacción sustitutiva, al tiempo que se relaciona con la estima social que un Otro otorga al

objeto producido. Como en Freud, se trata de productos que se inscriben en el campo de la cultura.

De este modo, en la sublimación, el objeto es inseparable de las elaboraciones imaginarias y muy especialmente de las culturales, pero, además, encuentra en ellas un modo de engañarse respecto de *das Ding*. Se trata, en el decir de Lacan, de espejismos que, entre otros, los artistas, proveen a la sociedad. De este modo, “en formas históricamente, socialmente, específicas, los elementos *a*, elementos imaginarios del fantasma, llegan a recubrir, a engañar al sujeto, en el punto mismo de *das Ding*” (Lacan, 1959-1960, p. 125), “ese interior excluido que para retomar los términos mismos del *Entwurf*, está de este modo excluido en el interior” (p. 128).

Lacan distingue en Freud el retorno de lo reprimido y la sublimación como modos posibles de satisfacción pulsional. Así, mientras el síntoma es el retorno, vía sustitución significante, de lo que está en el extremo de la pulsión como meta, la sublimación, es representada como diferente de esa economía de sustitución en la que se satisface la pulsión en la medida que está reprimida. De este modo, afirma “la pulsión puede encontrar su meta en algo diferente a su meta, sin que se trate allí de la sustitución significante que constituye la estructura sobredeterminada, la ambigüedad, la doble causalidad de lo que se llama el compromiso sintomático” (Lacan, 1959-1960, p. 138), de este modo, la satisfacción de la pulsión “es paradójica” en tanto parece producirse en otro lugar de donde está su meta. Sin embargo, es esto precisamente lo que revela la naturaleza propia de la pulsión, en la medida que se relaciona con *das Ding*, con la Cosa, en tanto diferente al objeto.

La Cosa no es el objeto, está en el núcleo de la economía libidinal y, la fórmula más general que Lacan da de la sublimación es que ésta “eleva un objeto (...) a la dignidad de la Cosa” (p. 140). De este modo, el objeto de la creación artística permite, no

evitar la Cosa como significante sino, representarla en tanto que ese objeto es creado.

Para dar cuenta de la función de vacío de la cosa, Lacan recurre como modelo a la creación artística del alfarero, ya que en la forma que caracteriza al vaso, es el vacío el que crea, es éste el que introduce la perspectiva de poder llenarlo. Es decir que, si el vaso puede estar lleno es en tanto que primero, en su esencia, está vacío. El alfarero “crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, *ex nihilo*, a partir del agujero” (p. 153). De este modo, en la creación artística, la materialidad del objeto viene a dar cuenta de ese vacío, de la Cosa en tanto no representable.

En toda forma de sublimación el vacío es determinante. Lacan ubica tres modos posibles de organización alrededor de este vacío: la religión que consiste en evitarlo; el discurso de la ciencia que, con el ideal de saber absoluto, lo tapona y el arte que se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío.

Recalcati (2006), en referencia a esta estética del vacío, afirma que:

el arte, como la experiencia del psicoanálisis, no evita ni obtura, pero sí bordea el vacío central de la Cosa. La tesis del arte como organización del vacío coloca a la obra de arte en una relación decisiva con lo real de la cosa. (p. 12)

En el *Seminario 11*, Lacan (1964) dirá que “a diferencia de la percepción, en un cuadro, en efecto, siempre podemos notar una ausencia (...) por eso, el cuadro no actúa en el campo de la representación. Su fin y su efecto son otros” (p. 115). El efecto, podríamos pensar, no está dado en lo que se puede construir como mensaje de un cuadro, ni en tanto símbolo, sino en lo que en sí mismo porta de ausencia.

La obra de arte imita los objetos que representa, pero

sólo para extraer un sentido nuevo, inaudito, irrepresentable. De este modo, el objeto representado estaría, afirma Recalcati (2006), no tanto en relación con el objeto de la naturaleza, sino en relación al vacío de la cosa. “Manzanas, zapatos, caja de fósforos, la estética del vacío sustrae el objeto “renovado” del imperio mundano de la utilidad, para indicar a través del objeto, pero mucho más allá de cualquier lógica útil, el vacío central de la Cosa” (p. 17).

La colección de las cajas de fósforos de Jacques Prévert, al que Lacan (1959-1960) refiere en el *Seminario 7*, viene también a ilustrar lo dicho. Encastradas unas con otras en una sucesión que parecía infinita, las cajas vacías se presentan con un carácter completamente “gratuito, proliferante y excesivo, casi absurdo”, la colección “ilustra en suma la transformación de un objeto en una cosa, la elevación súbita de la caja de fósforos a una dignidad que para nada tenía anteriormente” (p. 148)

El arte moderno, se presenta para Wajcman (2001), como una forma de “inscribir la falta en el corazón absoluto de la obra: mostrar el vacío, la ausencia, mostrar el agujero” (p. 160). En su texto *El objeto del siglo* aborda dos obras: Cuadrado negro sobre fondo blando de Malevich y Rueda de bicicleta de Duchamp, para señalar que ambas, se distancian del valor representativo, no están para revelar un mensaje, más bien, muestran la Ausencia.

Duchamp (1887-1968) toma objetos cotidianos manufacturados (una rueda de una bicicleta, una pala para nieve, un mingitorio), los retira de su contexto ordinario, los modifica de diferentes maneras y los recontextualiza. Se trata de los ready-made, de objetos “ya hechos”, separados de la serie industrial. Las marcas que quedan en ellos inscriptas (firma, fecha y algún otro agregado) contribuyen al vaciamiento de sentido, al tiempo que dejan la marca de un autor.

De este modo, al extraer el objeto industrial de su dominio práctico o utilitario, éste queda vaciado de

su valor de uso y de su sentido. Así, el vacío esencial que habita y sostiene todo objeto (pala de nieve sin nieve, fountain sin orina,,,) posibilita el surgimiento de otra cosa, de algo nuevo que sólo puede valorarse en tanto efecto producido en el espectador (Wajcman, 2006).

La pintura de Malevich (1879-1935), Cuadrado negro sobre fondo blanco, ofrece “nada para ver”. No es un cuadro sin nada, sino un cuadro con nada. Se trata de un cuadro en el que se pinta la ausencia misma, la pintura da espesor a la ausencia. Wajcman (2001) propone ver el vacío del cuadro como la presencia de una ausencia:

se trata de construir la positividad de una cosa que no hay. He aquí el punto de un encuentro y un anudamiento inesperados entre la rueda y el cuadrado, entre la obra de arte industrial y el cuadro de pintura. He aquí como se fabrica un objeto verdaderamente nuevo. (p. 91)

Malevitch no pinta nada, pinta la nada, la nada figura materialmente como objeto y éste sería una presentificación de la ausencia. Wajcman (2001) propone ver el cuadro como un marco blanco alrededor de un cuadrado negro, de este modo, el cuadro reproduce la edificación elemental de una ventana. El marco no es exterior al cuadro mismo y este marco interior instituye el cuadro como ventana, es decir, como un agujero que acribilla toda posibilidad de otorgar sentido, pura extrañeza, la Ausencia como Presencia Real. “Entonces, la pintura moderna inspirada por Malevitch no estaría para dar a ver lo nuevo sino, sería un arte para hacer ver de manera nueva” (Cristiani, 2017-2018, p. 18). Al igual que ésta, podríamos afirmar, el analista aloja un vacío que funciona como causa.

En *La Tercera* (1980), Lacan afirma:

la interpretación debe ser siempre el ready-made de Marcel Duchamp; para que por lo menos entiendan algo de

eso, lo esencial del juego de palabras es que hacia allí tiene que apuntar nuestra interpretación para no ser la que alimenta al síntoma con sentido (p. 13).

La interpretación ready-made, debería jugar con el equívoco, es decir, que el analista al retomar los dichos del analizante, introduzca pequeñas modificaciones sobre el material significante *ya hecho* por éste. Así, “el equívoco produce sentido y, al mismo tiempo, un efecto de agujero” (Fernández, 2017, p. 3).

Psicoanálisis y arte convergen en este punto en el que algo del sin sentido bordea una respuesta para aquello que no ofrece certezas.

Volvemos a la pregunta inicial: ¿Qué función toma el arte en la teoría psicoanalítica? El recorrido, abierto, provisorio invita a continuar. Frente a la creación artística, la posición del psicoanálisis sería la de dejarse enseñar por ésta. De este modo, allí donde algo no alcanza, el arte viene a servir como modelo, a iluminar conceptos.

# Referencias bibliográficas

- Cristiani L (2017-2018) Una experiencia con nada. En Cristiani, L. y otros *Vanguardias Arte y Psicoanálisis*. EFA Secretaría de Intercambios.
- Fernández, D. (2017). La interpretación ready-made. En *Revista Virtualia #33 Septiembre 2017*.
- Freud, S. (1992) El Malestar en la Cultura. En *Obras Completas*. Tomo XXI. Amorrortu Editores. (trabajo original publicado en 1930 [1929])
- Freud, S. (1992) El Porvenir de una ilusión. En *Obras Completas*. Tomo XXI. Amorrortu Editores. (trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1992) Moisés de Miguel Ángel. En *Obras Completas*. Tomo XIII. Amorrortu Editores. (trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1992) Pulsiones y destino de pulsión. En *Obras Completas*. Tomo XIV. Amorrortu Editores. (trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1992) Un recuerdo Infantil de Leonardo Da Vinci. En *Obras Completas*. Tomo XI. Amorrortu Editores. (trabajo original publicado en 1910).
- Freud, S. (1992) La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. En *Obras Completas*. Tomo IX. Amorrortu Editores. (trabajo original publicado en 1908).
- Lacan, J. (1980) La tercera. Texto extraído de "Actas de la Escuela Freudiana de París", varios autores, págs. 159-186, editorial Petrel, Barcelona, España. Edición original: Boletín interno 'Letras de la EFP' Nro. 16, París, 1975. Corrección del texto: Cecilia Falco. Selección, destacados y revisión: S.R. Convivencias enero 2009. Disponible en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.35%20%20LA%20TERCERA.pdf>
- Lacan, J. (2024). Seminario Libro 7 La ética del Psicoanálisis. (1959-1960). Paidós.
- Lacan, J. (2018) Homenaje a Marguerite Duras , por el arrebamiento de Lol V. Stein (1965). En Otros Escritos. Paidós.
- Lacan, J. (1993). Seminario Libro 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964). Ed. Paidós.
- Recalcati, M. (2006). Las tres estéticas de Lacan. En Las tres estéticas de Lacan (Psicoanálisis y Arte). Ediciones del Cifrado.
- Tiffe, C. La explicación de la obra de arte por Henrich Wolfflin. Boletín del Seminario de Estudios de Arte y

Arqueología: BSAA, ISSN 0210-9573. En <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2716183>

Wajcman, G. (2001). El objeto del siglo. Amorrortu Editores.

# **Psicoanálisis y discapacidad**

***Mario Chades***

---

Universidad Nacional de San Luis

machades3@gmail.com

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

**S**i la discapacidad no es una patología, ¿Qué nos habilita a intervenir como especialistas más o menos informados en el tema? En ese caso, ¿Cuál sería la dirección de nuestra cura?

La historia de la medicina moderna nos muestra cómo los sujetos afectados por alguna deficiencia han sido objeto de múltiples abordajes terapéuticos, a veces contra su voluntad. En cierto modo, la psicología y la educación han participado de esta cruzada y algunos desarrollos en psicoanálisis también. Frente a este panorama, nos preguntamos cuál es la posible incumbencia del psicoanálisis en estos casos.

Desde el discurso médico la discapacidad ha sido entendida como un problema de la persona, producido por una enfermedad, accidente o condición negativa de la salud, que en consecuencia requería de cuidados, proporcionados por profesionales bajo la forma de tratamientos estandarizados. Cabe agregar que dichos procedimientos dejaban al sujeto y su padecimiento singular tras bambalinas.

En este punto, el psicoanálisis viene a tallar, devolviéndole al sujeto el lugar que la medicina le había sustraído y ubicándolo en el centro de la escena. El sufrimiento, transformado en pregunta y dirigida al Otro abre la posibilidad de un análisis y de abordar la discapacidad y sus efectos como síntoma psíquico.

Los desarrollos del psicoanálisis, en torno a temas vinculados a la discapacidad, no son recientes ni acotados y aunque Freud no haya hecho a lo largo de su obra más que unos pocos y breves comentarios al respecto, sus continuadores se han ocupado con valiosos aportes.

Es así que se ha podido construir casi toda una teo-

ría de la discapacidad, a partir de conceptos desarrollados por Freud en torno a otras cuestiones. Por considerar algunos, podríamos nombrar los correspondientes a momentos inaugurales de su obra, todo lo que refiere a la fenomenología del trauma, la “*railway spine*” (*riawe spain*) expresión que era utilizada para remitir a “espina (dorsal) de ferrocarril” o “cerebro de ferrocarril” y designar conmociones medulares provocadas por accidentes ferroviarios, que no sólo dejaban secuelas psíquicas sino también lesiones duraderas y hasta irreversibles en el cuerpo. Estos eventos pusieron en pista a Freud ([1886] 2007) de que la separación entre psique y soma no era ni tan tajante, ni tan evidente.

El concepto mismo de trauma involucra una remisión a herida, pérdida de la continuidad de una superficie por efecto de una fuerza que provoca efectos duraderos y hasta definitivos. Son muchos los desarrollos que han vislumbrado la discapacidad como una experiencia traumática, cuestión que a nuestro criterio convendría revisar, como señala Barros (1996), el trauma no depende del contenido dramático de una situación, sino más bien del desequilibrio económico que esta produce.

Por otro lado, la noción de complejo de castración tiene claras resonancias cuando nos detenemos a pensar en temas vinculados a esta problemática, efectivamente la idea de pérdida está en juego en la discapacidad y con ella toda la cuestión del duelo, que Freud ([1917] 2007) recorre ampliamente y, a la que le dedicó específicamente un escrito. No obstante, remarcamos que es preciso ubicar aquí la particularidad que posee el duelo que se juega en la discapacidad.

Tomamos estas nociones sólo por nombrar algunas. Sin embargo, es justo señalar que lo que a Freud le interesa son las repercusiones psíquicas que una afectación del cuerpo pueda tener, cuando no se trata de considerar las incidencias de la psique en el soma.

Establecido el interés de los psicoanalistas en temas de discapacidad, lo que nos interroga en este trabajo es saber, qué nos autoriza a intervenir desde nuestra praxis, en problemáticas en las que el cuerpo aparece comprometido de un modo especial, si basta la existencia de una lesión o déficit en el cuerpo o una alteración de una función del mismo para estar habilitados *per se* a entrometernos como especialistas más o menos informados en el tema y, de serlo así, cuál sería la dirección de nuestra cura.

No creemos que esto sea efectivamente así (que naturalmente un déficit en el cuerpo nos habilite a intervenir), aunque si hurgamos en la historia, los distintos abordajes que se concibieron en discapacidad, tanto en terapéuticas como en educación aparece esta constante: intervenir allí y más allá del sujeto y de la ponderación que él mismo haga de sus dificultades.

A principios del siglo XX, a raíz de la Primera Guerra Mundial y de la introducción en Europa de las primeras legislaciones en torno a la seguridad social, los impedimentos físicos y mentales comenzaron a entenderse como “enfermedades” que podían recibir tratamientos y ser rehabilitadas. De este modo, los sujetos afectados por algún impedimento eran institucionalizados en establecimientos de salud para ser curados y/o modificar sus conductas, con la intención de ser luego reincorporados al tejido social. Esto es lo que se conoce como el Modelo Médico Rehabilitador en el abordaje de la discapacidad, paradigma, dicho sea de paso, que trascendió el ámbito hospitalario e impregnó otros espacios como el educativo por ejemplo y que incluso dejó marcas en el imaginario social respecto al modo de proceder con las faltas físicas.

Como discurre Pérez Bueno, citado por Velarde Lizama (2012):

El modelo rehabilitador considera la discapacidad como un problema de la

persona, producido por una enfermedad, accidente o condición negativa de la salud, que requiere de cuidados médicos proporcionados por profesionales bajo formas de tratamientos individuales (p. 115).

Resulta de interés en este punto la diferenciación establecida por Benyakar, citado por Barros (1996), entre los términos “damnificado” y “víctima”.

Un damnificado es aquel que ha sufrido una pérdida concreta, localizable, frente a la que es posible responder con medidas concretas. La víctima en cambio, es aquel que, al margen del perjuicio real sufrido, padece por recibir la marca del arquetipo cultural del dolor; en este sentido la víctima es el chivo expiatorio de la pena de la comunidad, por lo tanto, cuando alguien cae en ese lugar ocupa una posición de objeto sufriente y soporta sobre sí los efectos de la palabra del Otro.

Entendemos que la medicina en su operatoria se ocupó de las personas con discapacidad tratándolas como damnificados, produciendo con esto, un corrimiento de su lugar de víctimas y en ese sentido, ideó medidas concretas para responder. Sin embargo, en el plano social continuó coexistiendo esta noción con la idea de persona con discapacidad vista como víctima, probablemente como resabio de un prejuicio que se afirmó en la segunda mitad de la edad media, a saber: personas portadoras de un supuesto sufrimiento incommensurable, del arquetipo cultural del dolor.

Debemos remarcar aquí que la psicología, incluidos algunos desarrollos del psicoanálisis, participaron en gran medida de este imaginario.

El paradigma Médico se consolidó fuertemente durante la segunda mitad del siglo XX y dura hasta hoy. El mismo habilitó una multiplicidad de terapéuticas que buscaban corregir las afecciones,

delimitando sus causas, en pro de restablecer la normalidad perdida. Cabe agregar, que estos dispositivos raramente consultaban a las personas o a las familias implicadas, sobre cuál era su real padecimiento, más bien proscribían tratamientos estandarizados, según la geografía de la humanidad que aparecía tomada por el déficit. A su vez, cada déficit era recortado y catalogado por cada disciplina participantes y esto, en modo alguno impedía la intervención simultánea, cada disciplina con su trozo de cuerpo. Cabe agregar, que esto no tardó en producir consecuencias iatrogénicas. Como documentan Jerusalinsky y otros (1996), esa fragmentación imaginaria no dejó de tener consecuencias simbólicas, sobre todo cuando los atendidos eran niños en constitución.

En esta línea, debemos agregar que se constató que las afecciones que se manifestaban como las más evidentes en estos individuos, raramente eran las que los afectaba como sujeto y si así lo hacían, no era de la manera en cómo lo concebían las distintas disciplinas. De este modo, el saber de los sujetos implicados era sencillamente dejado de lado. Algo análogo sucedía con el saber de las familias.

Frente a este panorama, entendemos que el aporte del Psicoanálisis representó un bastión que permitió dar los primeros pasos en un cambio de perspectiva. El dispositivo psicoanalítico, sostenido fundamentalmente de la “escucha” deslizó el interés hacia la repercusión subjetiva que un padecimiento orgánico podía tener, consideración que estimamos nueva en la historia de la medicina moderna.

Esta sencilla maniobra, en modo alguno intrascendente corrió al centro de la escena al individuo tomado por el déficit y con ello puso el acento en el síntoma psíquico. Como bien plantean Jerusalinsky y otros, “la proporción en que un síntoma, producido por una enfermedad orgánica, se constituya en un obstáculo para el desarrollo, depende de que se constituya como síntoma psíquico” (1998, p. 187).

De este modo, si el problema orgánico se mantiene en el plano orgánico por más espectacular que parezca en su manifestación, no se constituye como un obstáculo a atravesar. El límite como tal no cobrará existencia para el sujeto, incluso aun cuando según los parámetros médicos este se aleje diametralmente de la pretendida “normalidad”.

En este punto de la reflexión cobra particular relevancia, por su utilidad teórica y clínica, la noción de sufrimiento (Goce en Psicoanálisis). Es así que algunas veces nos encontramos con sujetos cuyo déficit físico no produce sufrimiento, efectivamente esto estará supeditado al alcance de la limitación, pero sobre todo a la valuación que el sujeto haga de él. En otras ocasiones, encontramos la conjunción entre déficit y sufrimiento, sólo estos casos podrían habilitar un abordaje desde la clínica psicoanalítica entendida en un sentido estricto, aunque se necesiten todavía algunos movimientos más.

Lacan ([1968-1969] 2008) en su Seminario XVI dirá que el sufrimiento es un hecho: “hay sufrimiento que es hecho, o sea, que encubre un decir” (p. 63). El sufrimiento es, existe, no requiere de nada, ni palabras o quejas, por ejemplo, sin embargo, cuando el mismo es puesto en palabras adquiere otra dimensión.

Precisamente a esto nos referíamos cuando hablábamos de los otros movimientos necesarios para habilitar un abordaje analítico. Se requiere justamente, que el sufrimiento en cuestión sea capaz de originar una interrogación, de movilizar alguna pregunta respecto a la causa, pero sobre todo que el sujeto se vea concernido en esa pregunta. Estar concernido implica asumir determinada posición ética, quiere decir que esta pregunta no sea una pregunta más, sino que apunte resolver una cuestión central del Ser, esto es lo que llamamos responsabilización e “implica que el analizante reconozca los límites que le son impuestos y enfrente la relación entre sus actos y su deseo” (Gomes y

Medina, 2003. p.1).

Esta pregunta acerca de la causa de su sufrimiento constituye ya una demanda y puede ser alojada en el marco de un análisis, siempre y cuando el sujeto lo consienta.

Braunstein (1990) indica que el sufrimiento transformado en pregunta hecha al Otro es el fundamento que hace posible un análisis. Justamente, cuando el sufrimiento involucra una pregunta dirigida al Otro estamos en el terreno de la transferencia y con ello quedamos a un paso de que se constituya el síntoma psíquico. Pues, como completa Lacan ([1968-1969] 2008) “El sufrimiento quiere ser síntoma, lo que significa verdad” (p. 63).

Lejos está el Psicoanálisis de poder ser prescripto a modo de pócima que alivie un malestar y aunque esto suceda a menudo, lo cierto es que su perspectiva se encuentra en disyunción absoluta con el Modelo Médico Rehabilitador, según el cual, corresponden para tales patologías tales tratamientos. En Psicoanálisis tenemos en el centro de la operatoria al Sujeto y a la posibilidad que éste tenga de hacerse singulares preguntas respecto a su dolor, es lo que conocemos como síntoma y lo que anuda al Sujeto, aun con discapacidad, no necesariamente a su discapacidad.

Además, en Psicoanálisis no promovemos la remisión inmediata del síntoma, pues como antes señalamos, el síntoma constituye una forma primera y singular de procesamiento del Goce, una manera inicial de curar el sufrimiento. Contrariamente a posiciones teórico-clínicas que buscan silenciar el síntoma, en Psicoanálisis se trabaja con él, podemos decir que se lo domestica, se lo hace menos molesto.

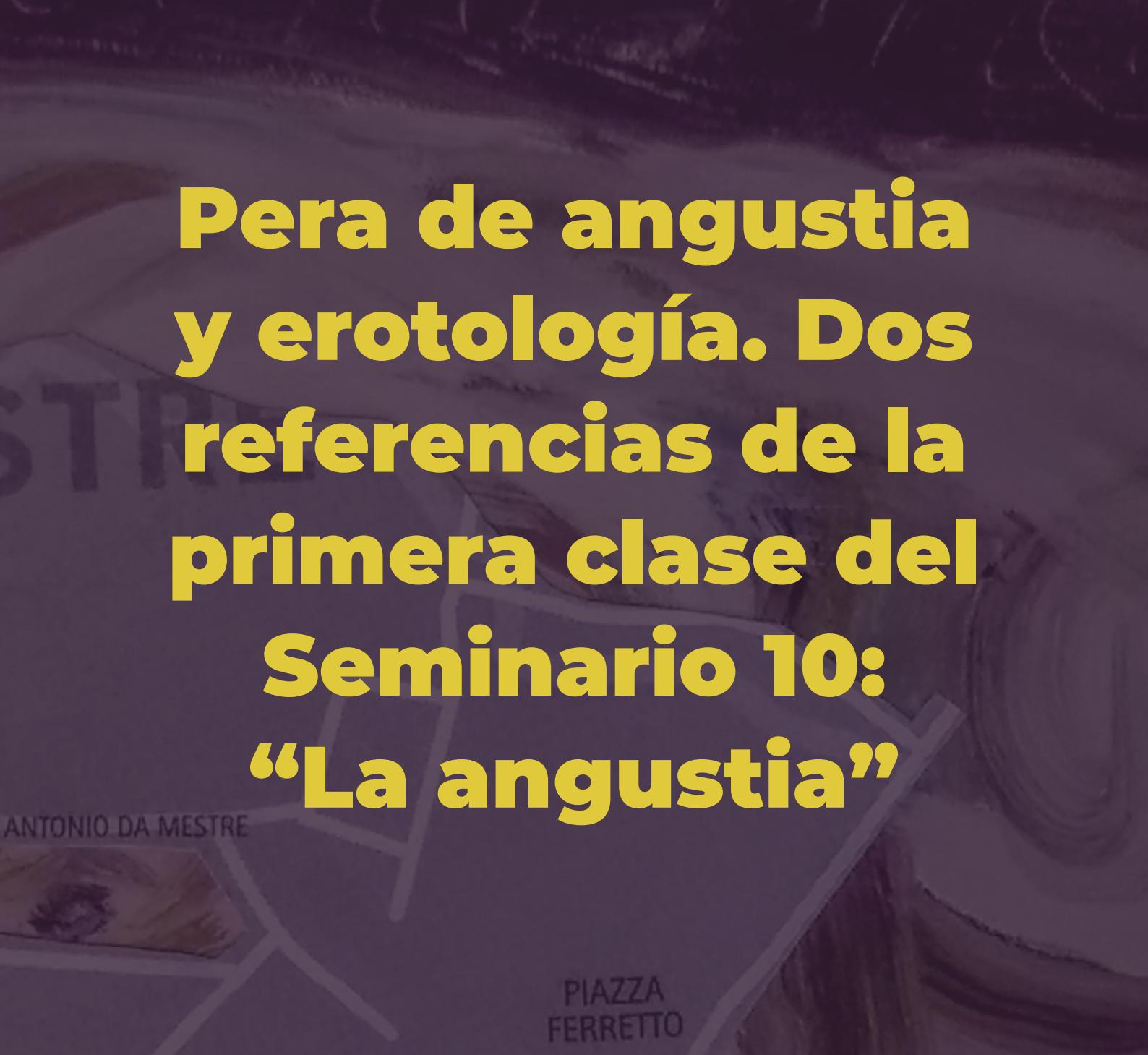
Precisamente en esta misma clase de la obra de Lacan ([1968-1969] 2008) antes citada, éste habla de Sujeto, diciendo que no hay sujeto más que de un decir, lo que no es otra cosa que señalar que no hay

sujeto más allá de su síntoma.

Que la cuestión de la discapacidad esté en él (en el síntoma) concernida es lo único que nos habilita a intervenir en estos casos, al menos desde una clínica psicoanalítica que se precie de tal.

## Referencias bibliográficas

- Barros, M. (1996). Sobre el trauma y la violencia del lenguaje. En *La pulsión de muerte, el lenguaje y el sujeto*. Ediciones El Otro.
- Braunstein, N. (1990). *Goce*. Colombia: Editorial Siglo XXI.
- Freud, S. ([1886] 2007). Informe sobre mis estudios en París y Berlín. En *Obras Completas*. (Vol. 1). Amorrortu Editores.
- Freud ([1917] 2007). Duelo y Melancolía. En *Obras Completas*. (Vol. 14). Amorrortu Editores.
- Gómez, M. y Medina, E. (2003) El sufrimiento es un hecho y solo es cuando se dice. Conceptualización del sufrimiento a partir de la interpretación del seminario XVI “De un Otro al otro”, de Jacques Lacan. En *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura*. Número 18 - diciembre 2003. Recuperado de <http://acheronta.org/acheronta18/gomezmedina.htm>
- Jerusalinsky, A. Y otros (1998). *Psicoanálisis en problemas del desarrollo infantil*. Nueva Visión.
- Lacan, J. ([1968-1969] 2008). *El seminario, libro 16: De un Otro al otro*. Paidós.
- Velarde Lizama, V. (2012). Los modelos de la discapacidad: un recorrido histórico. En Revista *Empresa y Humanismo*. (Vol. 15, Nº 1). Universidad de Navarra.



# **Pera de angustia y erotología. Dos referencias de la primera clase del Seminario 10: “La angustia”**

***Leonardo Galuzzi***

---

Facultad Psicología UNR

Facultad Ciencias Médicas UNL

lgaluzzi@hotmail.com

---

**<https://fchportaldigital.unsl.edu.ar/index.php/nudos>**

en su justa dimensión el alcance que poseen.

Con asertividad se indica que este seminario es uno de los ineludibles. En él, rápidamente detectamos movimientos fundamentales que articulan de manera triple la clínica, la teoría y la política. Por él sabemos que la angustia es el afecto clave e inevitable para revisar conceptos previamente abordados: “La angustia es muy precisamente el punto de encuentro donde les espera todo lo relacionado con mi discurso anterior” (Lacan, 2006, p. 11).

Es en esa línea que Lacan nos remite al grafo del deseo,<sup>2</sup> formalización que abordó de manera exhaustiva en varios pasajes de su enseñanza, aunque una comparación se suma, ajustando muchos de sus desarrollos.

Lacan introduce el grafo del deseo como una herramienta estructural que permite dar cuenta del lugar del sujeto en el lenguaje y en la articulación del deseo, mostrando su dependencia del campo del Otro. Se trata de un esquema lógico con el que busca representar las coordenadas fundamentales de la subjetividad, haciendo visible la manera en que el deseo se inscribe en la estructura significante y cómo el sujeto se constituye a partir de esta inscripción.

Para Lacan, el deseo no es algo natural ni espontáneo, sino que emerge dentro del campo del lenguaje, articulándose con el Otro como lugar del significante. Es en el Otro donde el sujeto encuentra las palabras que lo nombran y le permiten formular su demanda. Al mismo tiempo, es en el Otro donde su deseo queda marcado por una falta estructural. Este Otro no es simplemente el semejante, sino el gran Otro, el lugar del código, del lenguaje preexistente al sujeto, el espacio donde se inscriben las leyes del significante y desde donde el sujeto se ve hablado antes de poder hablar.

<sup>2</sup> Sus desarrollos se encuentran de manera específica en el Seminario 5: “Las formaciones del inconsciente”; en el Seminario 6: “El deseo y su interpretación” y en el escrito “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”.

Este trabajo examina dos referencias de la primera clase del Seminario 10 de Jacques Lacan: la “pera de angustia” y la caracterización del psicoanálisis como “erotología”. A partir de la evocación de un instrumento de tortura, se relee el grafo del deseo como figura del desgarramiento estructural necesario en la constitución del sujeto, marcado por los movimientos de alienación y separación respecto del Otro. La angustia se plantea como afecto central, que surge cuando el objeto aparece sin mediación significante, señalando un punto de falla en la simbolización. La noción de erotología permite pensar la praxis analítica desde la lógica del deseo y la falta, en oposición a toda perspectiva psicologista o adaptativa. Se abordan también afinidades con la concepción del erotismo en Georges Bataille, destacando su dimensión de transgresión y pérdida. El texto invita a reconsiderar estos pasajes como claves conceptuales para una ética del psicoanálisis.

Quienes utilizamos las lecturas de Lacan como brújula para nuestra práctica clínica sabemos que su estilo, en muchas ocasiones, lo lleva a señalar puntos clave que, en principio, parecieran no estar desarrollados, implicando así de manera activa al lector que desea involucrarse en sus recorridos.

Sabemos también que, en ciertos momentos, sus palabras pueden parecer comentarios colaterales o periféricos, aunque, con frecuencia, encierran conceptualizaciones nodales que articulan y conjugan diversos desarrollos teóricos. Algo así sucede en la clase uno del Seminario 10, *La angustia* (1962-1963)<sup>1</sup> donde podemos detectar dos referencias sobre las que conviene detenerse para comprender

<sup>1</sup> La sesión del Seminario 10 es la dictada el 14 de noviembre de 1962, que en la edición oficial de la editorial Paidós lleva como título “La angustia en la red de los significantes”.

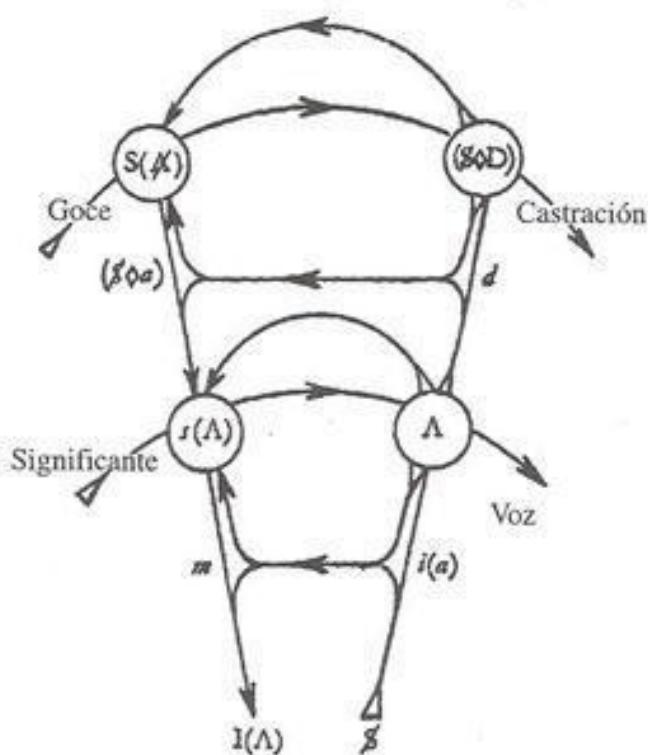
El grafo del deseo formaliza este proceso y muestra cómo el sujeto transita desde un nivel más inmediato, ligado a la demanda, hacia un nivel más estructurado en el que el deseo se distingue y se articula en relación con la falta en el Otro.

En el nivel inferior del grafo, el circuito fundamental se organiza en torno a la dialéctica de la demanda: el sujeto (en la posición de emisor) dirige un mensaje al Otro y espera una respuesta. Aquí se inscribe lo que Lacan denomina la alienación del sujeto en el significante, pues en el momento mismo en que el sujeto se enuncia, ya está atrapado en las redes del lenguaje del Otro. Su demanda nunca es puramente suya, sino que se formula en términos del código del Otro, lo que significa que siempre estará, de algún modo, expropiada. Sin embargo, hay algo que la demanda nunca puede agotar, y es ahí donde emerge el deseo.

En el nivel superior del grafo, Lacan introduce el trayecto que permite entender cómo el deseo no se reduce a la simple petición, sino que se inscribe en el orden de la falta. Es en este nivel donde se juega la relación con el objeto *a*, el objeto causa del deseo, que no es un objeto en sí mismo, sino un vacío estructural que el sujeto intenta colmar de manera sintomática. El deseo del sujeto siempre se articula en relación con el deseo del Otro. Esto significa que el sujeto desea en la medida en que se pregunta qué quiere el Otro de él. No hay deseo sin la mediación del Otro, porque es en el Otro donde el sujeto encuentra los significantes con los que puede simbolizar su falta. Pero este mismo Otro también es inconsistente, pues en su estructura porta una falta propia. De este modo, el sujeto se encuentra en un juego de desplazamientos en el que su deseo nunca se satisface plenamente, ya que lo que persigue es, en el fondo, la falta en el Otro.

Lacan dice: "Además, su forma, quizás nunca la hayan visto como la de una pera de angustia. Quizás no sea por azar que debamos evocarla aquí" (2006, p. 13).

En la cita encontramos una propuesta, la de señalar que el grafo pueda ser visto como una "pera de angustia" –dato que poco tiene que ver con la fisonomía del mismo y su posible comparación con una fruta–, como si estuviera sostenido en la homologación con la pera como una alegoría que nos permite abrochar un sentido.



12

Si profundizamos un poco esta idea, hallamos el detalle no menor de que "la pera de la angustia"<sup>3</sup> fue un dispositivo de tortura utilizado en Europa entre los siglos XVI y XVII. Consistía en un mecanismo metálico con forma de pera que podía expandirse mediante un tornillo central y que se introducía en la boca, el recto o la vagina de la víctima. Al hacerlo girar, su estructura se expandía, causando daño en los tejidos internos y dolor extremo. Era un instrumento que, una vez introducido en los orificios de la boca, ano, vagina,<sup>4</sup> desgarraba a su víctima.

<sup>3</sup> También es llamada "pera veneciana" o "pera vaginal".

<sup>4</sup> Sabemos que en clases posteriores Lacan valora estos orificios para dar dimensión a los objetos pulsionales.



Apoyados en esta descripción, podemos profundizar un nuevo alcance del grafo del deseo, dimensionar lo que implica que el sujeto debe desgarrarse del Otro para así constituirse.

Damos cuenta de que este desgarramiento es estructural y necesario, ya que el sujeto, en su entreda al lenguaje, se encuentra inicialmente alienado en el campo del Otro y debe separarse para poder sostener su propio deseo. Desde la perspectiva del grafo, este proceso se articula en dos movimientos fundamentales: la alienación y la separación.

Recordemos que, en el nivel más básico del grafo, el sujeto se constituye en el lenguaje del Otro, pero sin olvidar que la demanda que el sujeto dirige al Otro no le pertenece por estar determinada por los significantes que vienen desde este Otro. El sujeto está alienado en el deseo del Otro y su pregunta fundamental es: “¿Qué quiere el Otro de mí?”.<sup>5</sup>

En este tiempo, el sujeto atrapado en una relación de dependencia del reconocimiento del Otro sostiene una hiancia, el recurso de que este reconocimiento nunca es suficiente principalmente porque el lenguaje introduce una pérdida. Cuando el sujeto habla, se escinde, se separa de su ser inmediato,

los significantes que brotan nunca lo representan del todo, lo que introduce la falta como condición estructural.<sup>6</sup>

A partir de allí, si reconocemos que el sujeto puede sostener su propio deseo, es necesario que se produzca el segundo movimiento, el de separación, el cual no implica un corte total con el Otro, sino una reconfiguración de la relación con él, que permite al sujeto localizar un espacio de falta en el Otro.

Es a partir de estos movimientos en donde el objeto *a* comienza a jugar un papel clave. En el grafo, este objeto aparece como un resto del proceso significante, como aquello que el sujeto no puede simbolizar de manera completa. Recordemos que el mecanismo de separación requiere de la advertencia por parte del sujeto sobre la incompletud del Otro marcado por la falta y con ello es que el deseo se sostiene sin quedar aplastado por la demanda del Otro.

Sin esta separación, el sujeto corre el riesgo de quedar atrapado en una relación de pura demanda, sin margen para su deseo.

Desde esta perspectiva, el grafo del deseo permite pensar cómo el sujeto debe desgarrarse del Otro sin rechazarlo por completo, sino reconfigurando su relación para sostener la falta y, con ella, el deseo. En este seminario, Lacan establece un vínculo significativo entre el grafo del deseo y la pera de angustia: así como en la tortura el sujeto es forzado a una separación dolorosa, en la estructura simbólica el ingreso al lenguaje impone un distanciamiento inevitable que implica una pérdida. La angustia surge cuando este desgarramiento no ocurre o cuando el sujeto queda excesivamente expuesto a la presencia invasiva del Otro.

Antes de ingresar al otro punto a destacar de la primera clase del Seminario 10, recordemos que Lacan subraya la relevancia de abordar la temática

5 En el Grafo III que Lacan indica en la Subversión del sujeto, hasta llegar a la última versión, esta secuencia queda representada por la frase: ¿“Che vuoi?” (¿Qué me quieres?), que Lacan extrae del texto *El diablo enamorado* de Jacques Cazotte.

6 Es por esta idea que podemos comprender cuando Lacan indica que un significante representa a un sujeto para otro significante.

de la angustia, diferenciando su enfoque del planteado por los autores existencialistas, ya que, para él, la angustia no se define por su ontología, sino por la inexistencia de la misma. Desde el inicio del Seminario 10, Lacan ajusta esta perspectiva al señalar que la angustia, en su estructura, no está lejos de la del fantasma, en la medida en que orienta la construcción del objeto.

La angustia, en tanto afecto, define al concepto como una clave para la práctica clínica. Se advierte, de forma fundamental, que el interés no radica en un abordaje psicológico de la angustia, sino en su tratamiento a partir de la praxis analítica. En este sentido, afirma:

No he tomado la vía dogmática de hacer preceder de una teoría general de los afectos lo que voy a decir de la angustia. ¿Por qué? Porque aquí no somos psicólogos, somos psicoanalistas.

Yo no les desarrollo una *psico-logía*, un discurso sobre esa realidad irreal que se llama psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, *erotología*. Se trata del deseo. Y el afecto por lo que nos vemos llevados, quizás, a hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general sino universal, sobre la teoría de los afectos, es la angustia. (Lacan, 2006, p. 23)

Esta definición para el psicoanálisis la sabemos más conocida, aunque no porque Lacan lo haya retomado en otros momentos de su enseñanza, sino por los desarrollos que encontramos en diversos textos de Jean Allouch, quien ha aportado detalles sobre esta indicación.

Al sostener el concepto de angustia como un afecto y al rechazar una justificación psicológica del mismo, Lacan nombra la praxis psicoanalítica como una *erotología*, definición que llamaríamos no señalada en recorridos posteriores. No obstante, rápidamente podemos reconocer, y Allouch así lo aborda, que se trata de una referencia que no debe

subestimarse. Definir la praxis de esta manera la inscribe en una reconsideración del estatuto del deseo y de la función del objeto en la experiencia analítica ajustada por la rigurosidad con la que Lacan sostiene la lectura de Freud en su retorno, así como en el trabajo conceptual que tensa la relación entre el sujeto y el Otro, tal como se ha venido desarrollando.

Rápidamente reconocemos que Freud aborda la sexualidad como un campo irreducible a la mera satisfacción instintiva. El determinante concepto de pulsión (*Trieb*) y la teoría de la libido son algunas de las claves para tomar distancia de cualquier reducción biologicista, situando lo sexual en una lógica que desborda la adaptación y que implica la insistencia de un goce sostenido en la repetición y la fijación. La pulsión, en su carácter parcial y en su inscripción en un borde, señala un más allá del principio del placer que resulta central para la conceptualización del deseo y del objeto que hacen a la erótica. Enfatizar al deseo, lejos de una regulación homeostática, se sostiene en una lógica que no se reduce a la satisfacción, sino que implica una estructura de falta constitutiva, es así como la dimensión erótica del análisis no remite a una exploración del amor o la sexualidad en un sentido restringido, sino a la elucidación de la economía del goce.

En el Seminario 10, Lacan sitúa la angustia como un afecto privilegiado, dado que emerge cuando la falta se suspende y el objeto se presenta en un estatuto que excluye la mediación significante. Es en este punto donde despliega una serie de consideraciones sobre el objeto causa del deseo y la dialéctica de la castración, reformulando la relación del sujeto con el deseo del Otro.

Desde esta perspectiva, una *erotología* de la praxis permite pensar el psicoanálisis como una práctica estructurada en torno a la dinámica del deseo y la falta, diferenciándose de cualquier intento de restitución de una supuesta unidad del sujeto. Lejos de

una lógica de armonización o adaptación, la experiencia analítica se inscribe en una ética que reconoce la imposibilidad de cerrar el campo del deseo y la función del objeto *a* como un resto irreductible. De este modo, el trabajo del analista no consiste en producir sentido o suturar la falta, sino en operar allí donde el deseo se articula con lo que excede la simbolización.

Este planteo supone una relectura del freudismo, que desplaza al psicoanálisis de cualquier saber clausurado sobre la sexualidad, situándolo como una interrogación constante sobre aquello que insiste más allá del principio del placer y de la significación. La praxis analítica no busca ajustar al sujeto a una norma, sino posibilitar una relación inédita con su deseo, orientada por la lógica del objeto causa. Que Lacan no retome explícitamente esta formulación en otros momentos de su enseñanza no disminuye su relevancia en el marco de su elaboración sobre la angustia, el deseo y el objeto.

En Lacan, la erótica toma un giro estructuralista y topológico. La sexualidad no es un dato natural ni una función regulada por la complementariedad, sino un efecto del deseo del Otro, estructurado en la tensión entre el deseo, la falta y el goce. Introduce aquí la noción de goce, que excede el placer y se vincula con la pulsión de muerte, dando cuenta de la imposibilidad estructural de una satisfacción plena. En esta clave, la erótica no se reduce a la manifestación del deseo, sino que señala su *impasse*, su dimensión de obstáculo e imposibilidad, marcada por la castración simbólica y la inexistencia de la relación sexual como una armonía preestablecida.

Para dar profundidad a la *erotología*, es conveniente comentar algunas de las consecuencias de lo desarrollado por Georges Bataille, quien aborda la erótica como una experiencia esencialmente transgresora de los límites impuestos por la cultura, particularmente aquellos que regulan la separación entre los individuos y la prohibición del acceso

irrestricto al goce.

En su texto *El erotismo* (1957), Bataille distingue una sexualidad básica, de carácter meramente biológico o reproductivo, para enfatizar su dimensión como ruptura con la normatividad social. La sexualidad, en este marco, se presenta como un punto de fractura en la organización de la experiencia humana: un espacio donde la transgresión de los límites impuestos por la cultura abre la posibilidad de un encuentro con lo sagrado. Así, el erotismo se sostiene como un fenómeno que atraviesa la historia y las instituciones, revelando la tensión fundamental entre el deseo y el orden establecido, la norma y la imposibilidad de una plenitud absoluta; “en el erotismo puedo decir: yo me pierdo” (Bataille, 1960, p. 29).

Si para Bataille el erotismo es una experiencia esencialmente transgresora que desafía los límites impuestos por la cultura y abre la posibilidad de un acceso a lo sagrado, en Lacan esta transgresión se inscribe en la dialéctica de la falta y el objeto *a*, donde el goce aparece como un exceso que no puede ser integrado plenamente en el orden simbólico. La imposibilidad de una plenitud absoluta, señalada por Bataille en su lectura del erotismo, encuentra un correlato en la formulación que Lacan indicará más adelante, al plantear la no existencia de la relación sexual, es decir, la ausencia de una complementariedad armónica entre los sexos en el nivel del significante. Así, tanto en Bataille como en Lacan, el erotismo no es un mero despliegue del deseo, sino una zona de fractura en la que el sujeto se enfrenta a aquello que desborda el orden simbólico, ya sea bajo la forma de lo sagrado —en el caso de Bataille— o del goce en su dimensión real —en el caso de Lacan—.

Estos pasajes, que en una primera lectura podrían parecer meras referencias tangenciales, nos revelan la precisión con la que Lacan introduce nociones fundamentales de su enseñanza. La aparente fugacidad con la que menciona la “pera de angustia” o califica

al psicoanálisis como una *erotología* no debe llevarnos a subestimar su alcance conceptual.

En el primer caso, la asociación con un instrumento de tortura nos permite reconsiderar el grafo del deseo a la luz del desgarramiento estructural que marca la constitución subjetiva, iluminando la relación del sujeto con el Otro desde la tensión entre alienación y separación. En el segundo, la noción de *erotología* nos recuerda que la praxis analítica no se orienta por una psicología de los afectos, sino por la lógica del deseo y la falta.

Si bien estos desarrollos pueden pasar desapercibidos en una lectura apresurada, detenernos en ellos nos permite acceder a una mayor complejidad en la enseñanza de Lacan. No se trata solo de detalles anecdóticos, sino de pistas conceptuales que, cuando se exploran en profundidad, reconfiguran nuestra comprensión de los fundamentos del psicoanálisis.

## Referencias bibliográficas

- Bataille, G. (1960). *El erotismo*. Editorial Sur
- Lacan, J. (2006). *Seminario 10. La angustia (1962-1963)*. Paidós.
- Lacan, J. *El seminario: libro 10 “La angustia” (1961-1962)*. Versión inédita (Traducción Ricardo Rodríguez Ponte).
- Lacan, J. (2002). La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. *Escritos 2*. Siglo XXI.

