



Universidad de la República  
Facultad de Psicología  
Trabajo Final de Grado:  
Monografía

**Circunscribiendo lo real, una clínica de lo  
imposible**

**Docente tutor: Prof. Tit. Dra. Ana Hounie  
Revisor: Prof. Adj. Jorge Bafico**

**Estudiante: José Gómez-Porto Lagna C.I.: 5.117.712-1**

**Montevideo,**

## Indice.

Resumen .....	3
Introducción .....	4
Emergencia de lo <i>real</i> .....	5
Lacan y los filósofos .....	7
<i>Real</i> y fantasma .....	13
<i>Real</i> y síntoma .....	15
Saber y <i>real</i> .....	18
<i>Una aproximación al goce</i> .....	21
Lo real del goce y la clínica real.....	28
Consideraciones finales .....	33
Referencias bibliográficas. ....	35

## **Resumen.**

El presente trabajo tiene como fin acercarse a la noción de real en la obra de Jacques Lacan, entendiéndolo como un punto fundamental de su clínica y a la vez uno de los más complejos; para ello, se abordará además otros conceptos del autor como el de sinthome, fantasma y goce, articulándolos con el objetivo de lograr una visión más clara y una mejor comprensión de la obra en general, entendiendo que son términos sin los cuales no puede abordarse correctamente lo real tal como lo plantea Lacan a lo largo de su obra.

Palabras clave: Psicoanálisis, Lacan, real, clínica real.

## **Introducción.**

El presente trabajo tiene como fin indagar en la obra de Jaques Lacan, en busca de discernir y comprender la noción de *real* en la misma.

Esta necesidad surge al percibir lo fundamental del término en el psicoanálisis lacaniano y constatar la dificultad de aprehenderlo o bordearlo como estudiante, debido a la falta de formación que se ofrece al respecto desde la facultad de psicología, ya sea por la inexistencia de seminarios o materias específicas que se dediquen a la transmisión y desarrollo del término, el cual por su complejidad y condensación teórica no permite ser abordado en pocas horas, o por las disidencias que existen en torno al mismo, ya que el mismo Lacan se abstiene de dar una definición única y acabada a lo largo de su obra.

Para el abordaje de las diferentes modalidades de lo real se articularán otros términos propios de la obra lacaniana con el fin de aproximar una noción que salga de la abstracción total para conjugarse con el resto de la teoría y la clínica analítica.

En primera instancia se realizará una contextualización de la emergencia del término como tal, rastreando sus primeras apariciones en la teoría lacaniana y su interrelación con respecto a la psicología y la física de la época.

Posteriormente se rastreará la influencia o similitud del término con pensamientos tomados desde la filosofía, dentro de los cuales el mismo Lacan reconoce algunos como antecedentes de su obra, con el fin de servir a modo de ejemplo para llegar al núcleo más duro de lo *real* dentro de la teoría.

Una vez en este punto, el trabajo se adentra en lo más profundo de la influencia que tiene lo *real* y el papel que juega dentro de la teoría, hecho que se constata en relación, principalmente, con el goce, el síntoma y el fantasma, para luego plantear la importancia que tiene lo *real en la clínica* y como éste no puede concebirse por fuera de la misma, ni la clínica ajena a éste.

Este trabajo busca brindar una aproximación a lo *real*, teniendo presente que no se agota el término ni sus connotaciones, y que justamente no se lo hace por las características inherentes al término. No se puede entender lo real.

¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Alligueri, D. (2012). *La Divina Comedia: Dante Alligueri*(1a. ed.--.p.49). Oruro: Latina.

## Emergencia de lo real.

El concepto de *real* en la obra de Jacques Lacan se erige como un punto fundamental de la misma, un pilar estructurante de la teoría y la práctica analítica, como un basamento del psicoanálisis lacaniano *per se* en todas sus aplicaciones.

Sin embargo es un término que no por imprescindible deja de ser difícil de conceptualizar o de entender, ya sea por la naturaleza inherentemente disruptiva de lo que como tal conjuga, o la complejidad epistemológica que comporta, en el entendido de que es un término que condensa un amplio corpus teórico-filosófico, cuyas influencias pueden rastrearse hasta el *racionalismo* cartesiano, el *idealismo alemán*, o el propio psicoanálisis freudiano entre otros.

El concepto ha tenido variaciones en cuanto a su uso y definición a lo largo de la obra de Lacan, desde una concepción más difuminada, al principio de su construcción teórica, momento en el cual la particularidad del término, y del posterior uso e importancia que tendría dentro de la obra lacaniana ya se dejaba entrever, hasta llegar a posicionarse de manera explícita como uno de los conceptos centrales de la teoría misma.

Según Evans, la aparición del término *real* en Lacan, usado como sustantivo, data de un texto de 1936 "Más allá del principio de realidad" (Evans, D., 2007) en el cual Lacan aborda el uso que Emile Meyerson daba al concepto de *real*, en tanto este se definía como un "absoluto ontológico, una verdadera cosa en sí" (Meyerson, 1925, p.79).

En dicho texto Lacan aborda el problema de la objetividad de la psicología y su posibilidad de ser concebida como ciencia, en este sentido, plantea que la psicología de la época estaba basada en principios asociacionistas, provenientes de la psicología escolástica y la filosofía, de los cuales tomaba una definición preconcebida de los fenómenos físicos: imágenes, creencias, sensaciones, etc. Por tanto, no solo plantea que la psicología se basa sobre conceptos erosionados por el tiempo y los cambios epistemológicos, sino que en dichos cambios epistemológicos ya se haya descartado el carácter de objetividad que con ellos se pretende.

En este punto la psicología se afirma sobre dos conceptos asociacionistas: el primero es el engrama, un constructo mecanicista sobre el que se apuntala el carácter biológico de la psicología, el cual no es más que una hipótesis de funcionamiento del fenómeno, por lo que relega a quienes lo aplican y los hace "pasar al lado" en el proceso de la constitución de la forma (Lacan, J., 1936, p.69).

El segundo concepto es el de "*vinculación asociativa del fenómeno mental*" (Lacan, J. 1936, p.69), una teoría según la cual la psicología pretende explicar los fenómenos mentales en base a la observación e inferencia de las reacciones de un ser vivo, acto mediante el que se introduce en el concepto explicativo el dato del fenómeno a explicar; lo cual hace que la psicología se inscriba en un círculo vicioso del que no se percata, en el que aborda su objeto de estudio desconociendo el carácter formador de dicho objeto y por lo cual no puede desligarse del mismo a la hora de estudiarlo, es decir, que intenta aproximarse a aquello, por

medio de la proximidad que esto le brinda a priori, pretende estudiar los procesos de la mente como fenómeno aislado, como si no fuera el hombre como tal, poseedor de una mente análoga a la que pretende estudiar (Lacan, J., 1936).

La psicología de la época tiene un correlato, una praxis puramente antropomorfista, al igual que plantea Meyerson con respecto a la física, la cual se ve contaminada o influida por quién la aplica, no pudiéndose desligar de la influencia que ejerce quién la estudia, en una suerte de observación-acción participante, contradiciendo así el carácter objetivista que pretendía en ese entonces la ciencia, dicho antropomorfismo no es *noético* sino psicológico, es decir que simplemente proyecta una cierta intencionalidad humana, instaurando así un *antropocentrismo del conocimiento*, centrando su discurso en el entendimiento de lo verdadero y no de lo *real* (Lacan, J. 1936).

La psicología no se ocupa más que de reducir los fenómenos humanos y traducirlos al lenguaje de la física, ordenándolos y nombrándolos en función del sistema de referencia científico, mientras que concibe a los fenómenos psíquicos no acotables a dicho sistema como dentro de un orden de una realidad ilusoria, en este sentido es que la psicología aborda simplemente lo que el aparato fisicalista de la época le permitía, encontrándose además atrapada -sin darse cuenta- dentro del objeto de estudio que pretende aprehender, alejándose así no solo de la concepción científica, sino también de lo *real* como entendible por fuera del campo de la imagen (Lacan, J., 1936).

El concepto de *real* entonces -en este primer momento- queda posicionado como opuesto a la imagen, a lo referente al registro imaginario, sin embargo, esta distinción por lo negativo, esta definición por antagonismo, no reduce el concepto de lo *real* al estatuto de lo verdadero, sino que, como explica Evans (2007), Lacan ya deja asentado el carácter ambiguo del término, corriéndolo así del mero campo del ser, del lugar del “antropomorfismo psicológico”, en este sentido Lacan se mueve de la comodidad de asociar lo *real* a la imagen, a lo verdadero. Lacan plantea en “*más allá del principio de realidad*” que el movimiento de las experiencias de un análisis debe consistir en que el sujeto tome conciencia de su propia imagen difusa para poder asimilarla a lo *real*, en un acto contrario a la sugestión, para poder posteriormente sustraerla de lo *real* y hacerla emerger reconstituida en su propia realidad; marcando así una distancia entre *real* y realidad (Lacan, J., 1936).

Estas primeras apreciaciones no marcan el nacimiento ni la ideación de lo *real* en Lacan, debido a que su presencia estaba ya implícita en su obra; sino que determinan, lisa y llanamente, su presentación por parte del autor; el concepto tiene una evolución cada vez más acrecentada en su discurso, siendo luego en el tiempo, no solo uno de los tres pilares fundamentales de su obra, como parte de la famosa tríada *real-simbólico-imaginario*, sino que termina ocupando, además, un lugar preponderante dentro de su clínica al final de su teoría.

## Lacan y Los Filósofos.

Si bien el psicoanálisis siempre tuvo un fuerte influjo por parte de diferentes corrientes filosóficas, se vio desligado de las mismas debido a su pretendido carácter de cientificidad, en un punto en que la filosofía se vio relegada en pro de la biología y las ciencias exactas, imperantes en la época más incipiente del psicoanálisis freudiano, (Assoun, P., 2003). Sin embargo, Lacan retomará y re-conocerá la importancia y la validez, no solo del discurso de la filosofía, sino también de otros campos del saber por fuera de la ciencia positivista como lo es la lingüística. Debe tenerse en cuenta el contexto de dicho cambio, no se puede homologar el psicoanálisis de fines de siglo XIX, en un contexto en donde imperaba el paradigma cientificista, y en cuya época todo lo que caía por fuera de su campo y sus parámetros era despreciado y rechazado por la academia, al psicoanálisis que se desarrolla en Francia a la par de una filosofía renovada, con figuras como Jean-Paul Sartre, Heidegger o Hegel, entre otros, quienes realzan y rescatan un discurso que escapa a las ya sedimentadas pretensiones cientificistas y abre todo un nuevo campo que le permite a Lacan estudiar y replantear el psicoanálisis freudiano bajo una nueva óptica.

En su discurso de Roma, Lacan plantea que Descartes fue quien percibió una brecha en el campo del cogito, en el campo de la ontología, nos dice que fue él quien, al percibir la endeblez del sentido común, la incapacidad de los sentidos por percibir lo certero y lo engañoso de la vigilia, es quien sienta la base para entender al sujeto como escindido, como el de venir de una hiancia (Lacan, J., 1953).

Sin embargo, la obra de Lacan no es correlativa a la del filósofo, debido a que este último decide concebir al sujeto devenido de dicha separación como *res cogitans*, como substancia pensante, con toda la significación que el término implica, en el entendido de que Descartes concebirá dicha substancia, la *res cogitans*, como lo más certero en el sujeto en tanto que a través de ella se expresa su ser y su voluntad, como sujeto que piensa más allá de que el único pensamiento certero sea en sí mismo el de estar pensando.

Este postulado es opuesto al psicoanálisis desde su raíz, para el cual el sujeto es *sujeto* del inconsciente, en donde hay un saber sin sujeto, un saber que trasciende al individuo; en este sentido, Lacan afirma que el error cartesiano fue no percibir en el *cogito* lo universal para todos los hombres, la falta, sino que al contrario, ante la amenaza de un vacío en el campo del saber, lo que hace el filósofo es erguir la razón como defensa para lidiar con la incertidumbre (Lacan, J., 1953). Al respecto, el postulado lacaniano es totalmente opuesto, al reformular el cogito y afirmar que “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, J., 1957, p.484).

Al dar un paso más allá del cogito cartesiano, como el punto incipiente en que el hombre se concibe en una relación cuestionable con respecto a lo que consideraba la percepción verdadera, además de establecer que el ser es justamente allí en donde se ausenta el

pensamiento, planteando así un campo gnoseológico por fuera de la razón a priori, se da lugar para pensar el concepto de *real* cercano a la noción del noúmeno kantiano en tanto ontología -en tanto cosa en sí- (Lacan, J. 1975).

Lo *real* se aparta de lo fenoménico, no es aprehensible por la ciencia o la razón y actúa justamente como límite más allá del campo cognoscible, ya que no hay ni habrá conocimiento de la cosa tal cual es. La diferencia, sin embargo, entre Kant y Lacan es que el primero concibe esta separación dentro del campo del individuo como una imposibilidad en tanto sujeto pensante, en contraste con lo exterior, lo no cognoscible -la cosa en sí- como armoniosa y perfecta, como si hubiera noúmeno por fuera del sujeto, como una representación del mundo exterior, cuando para Lacan el mundo está de entrada transido por la concepción que de él tiene el sujeto debido a su estructura psíquica, alejándose así de la concepción kantiana de la imposibilidad de contactar en cierto sentido con la -cosa en sí-, siendo que es lo *real* y la forma en que el individuo se relaciona con él justamente lo que determina como experimenta el mundo (Zizek, S., 2016).

Para entender el derrotero que sigue Lacan al pensar el constructo de *real* como concepto se retomará la idea de Zizek, quien propone pasar de Descartes y Kant como precursores de lo real como escindido, al idealismo alemán, más precisamente a las propuestas teóricas de Schelling y Hegel.

Zizek toma como punto de partida a Schelling en su texto "Las edades del mundo", en donde el autor sienta las bases para pensar la potencialidad que habita en el vacío a través de la imagen de Dios previo a crear al mundo, como voluntad absoluta sin deseo que crea el mundo para poder reconocerse en él, abdicando así de su concepción previa, reprimiéndola e inscribiéndose así en el orden simbólico (Zizek, S. 2016).

El autor recoge la idea de Schelling de un estado previo al nombramiento de Dios como tal, la idea de la eternidad como una estancia de pulsiones desenfrenadas y lo define como "el universo caótico-psicótico de las pulsiones ciegas" (Zizek, S., 2016, p.30) sobre el cuál el advenimiento de la palabra actúa como el principio que rechaza y ordena el caos, es decir, que la palabra entra para romper el círculo cerrado de la pulsión de la eternidad y lo abre dando lugar al deseo, pasa bajo la óptica lacaniana de "lo *real* a lo *simbólico*" (Zizek, S., 2016, p.30). Zizek toma entonces esta idea de la creación del mundo según Schelling, que es a su vez la creación de Dios en tanto individuo, para explicar como el sujeto deviene tal inscripto en lo simbólico al reprimir desde el lenguaje lo instintivo, lo más pulsional de lo *real*. En este movimiento, el sujeto-Dios se reconoce a sí mismo en un punto fundamental, la paradoja es el acto de pasar de la pulsión pura al *sujeto-sujetado* por el verbo desde sí mismo, en un acto centrípeto, no en un correlato físico histórico sino como un postulado para entender el acto primordial en el cual se articula, así como Freud hace uso del parricidio y la horda primitiva para explicar el devenir del psiquismo.



Este *devenir* debe entenderse como la realización de lo que la cosa ya era en esencia y no como la mera creación de esta, en este sentido es que Zizek toma la idea de Schelling de que Dios al constituirse por sí mismo como tal lo que hace es realizar lo que ya era en esencia, inscribirse en un círculo paradójico de creador creado.

Para Zizek, Schelling realiza entonces un movimiento que permite entender al mundo y no ya solamente al individuo como marcado por cierta negatividad, en falta, yendo así más allá de Descartes y Kant con su noúmeno, sin embargo, no es Schelling sino Hegel quien más se acerca a la noción de lo que lo *real* es para Lacan (Zizek, S. 2016)

Zizek plantea que es Schelling quién logra incorporar la escisión entre el sujeto y el mundo como una negatividad, hecho al que no llegó Kant, quién pensaba dicha negatividad del lado del sujeto, al cual trascendía una *cosa en sí* inaprehensible.

A pesar de que Schelling realiza un movimiento que integra una cierta negatividad del mundo y el individuo, no es sino Hegel quien interpreta dicha negatividad como una condición ontológica, es decir, como condición *sine qua non* para la existencia, como un antagonismo en la raíz del ser y no ya solo del conocimiento que este pueda o no tener

El error de Schelling según Zizek, radica en el intento de pasar del mito de Dios en cuanto *demiurgo*, a la simple mente humana, en ese sentido, el error no es la falla de no lograr concebir una analogía pragmática, sino pretender forzar el devenir de esta, el error es no captar que en esa necesidad atribuida a Dios en “Las edades del mundo” de ser reconocido y fundarse en un acto primordial, se ve reflejada la propia incapacidad humana de percibirse dentro del mismo movimiento de la concepción

Al respecto, Hegel logra desmarcarse del brete en que Schelling cae al intentar encontrar una explicación a la escisión fundante, aceptando dicha ruptura como la que posibilita que a su vez se conciba como tal, es decir, no intenta buscar un correlato en la realidad que justifique la paradoja de un ser que se funda en la falta, sino que justamente, acepta dicha falta sin más como algo inherente al hombre (Zizek, S., 2016).

Desde esta perspectiva la ruptura se universaliza, la escisión ya no se posiciona en el sujeto, quién es afectado por la misma y por lo tanto percibe el mundo en un plano exterior como lo hace, sino que el mundo es percibido y concebido desde ese sujeto en falta, desde el sujeto de la hiancia, la falta del sujeto y la falta del mundo son indivisibles en tanto que el mundo es producto de dicho agujero en el individuo, en este punto cobra fuerza la idea hegeliana que concibe al sujeto en falta como dentro de un bucle del cual deviene a la vez que lo produce (Lacan, J., 1956).

En esta línea Lacan (1953) afirma, sobre la idea hegeliana, que “todo lo que es real es racional (e inversamente)” (p.219) y más adelante que “la constitución del objeto se subordina a la realización del sujeto” (p.289). Afirmando así no sólo la racionalidad del universo, en tanto

ulterior a la conformación del sujeto, sino que además también abre el abanico para pensar el psiquismo en su particularidad y no como un simple devenir directo de la realidad fáctica, así, puede pensarse que el ser humano en tanto ser racional, y en la medida en que concibe al mundo en el cual se desarrolla, debe ser entendido dentro de esta relación y no como un ser abstraído de la naturaleza.

Lacan plantea que la noción que tiene Hegel de lo *real* en tanto antagonismo inherente al ser y al mundo es acertada, no obstante, no es sino el psicoanálisis el que aporta la cohesión -paradójicamente- para entender la ruptura entre un campo y otro.

Es en el sostén de la teoría psicoanalítica sobre el cual el concepto hegeliano se engarza, para pasar de un puro antagonismo entre el individuo y lo colectivo, a una posición en donde uno y otro son percibidos en su carácter espejado.

No hay totalidad en el individuo, sino que es el sujeto quién introduce una división en él y en lo colectivo; es el psicoanálisis el marco que posiciona al sujeto y a la colectividad equivalentes al lugar que le corresponde a cada uno, aportando la estructura para comprender el carácter *desuniente* del sujeto (Lacan, J. 1953).

Esta división inherente a todo individuo, es la división provocada por la inscripción en lo simbólico, inscripción “en” y no “de” lo simbólico; es el sujeto quien irrumpe, quien entra al campo del significante y no la red significante quien atrapa al individuo en una posición pasiva. El sujeto entra al campo de la palabra y en ese acto hay un resto inefable incapaz de simbolizarse -incapaz de ser nombrado-, que barra al sujeto y lo posiciona como sujeto en falta, que deviene por lo tanto como sujeto deseante, eso que resta y que no cesa de no-inscribirse es lo *real* (Lacan, J., 1971).

La acción del significante es lo que propicia lo *real* que deviene en el sujeto, como producto de dicha acción, porque lo *real* como tal no preexiste, como se planteó anteriormente al comparar en varios momentos teorías que tenían cierta similitud con él en el pensamiento filosófico.

Este *real* se separa de lo hasta entonces planteado y se establece como ontológico, como devenir conjunto al sujeto en tanto simbolizado, sí en un tiempo lógico, pero no en la lógica de *Cronos*, en el entendido de un tiempo lineal, en el cual se ubica en tiempos de pasado, presente o futuro lo *real*, el sujeto y su devenir en lo simbólico.

En todo caso, siguiendo la analogía con la mitología griega, el devenir de lo *real* en un tiempo lógico sería más cercano a la idea de un tiempo adjudicable a *Aión*, deidad que representa el tiempo de la eternidad, un tiempo completo sin divisiones, idea que a riesgo de forzarla un poco y antropomorfizarla, simpatiza con lo real y lo inconsciente como atemporal. No hay un sujeto que espere entrar en lo simbólico, lo simbólico lo preexiste y el individuo entra en él, “es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas” (Lacan, J. 1953, p.267).

El sujeto es concebido de antemano por un Otro deseante, que determina su lugar en función de su propio deseo, ubica al sujeto en el plano del lenguaje, en el cual se reconoce y se estructura en función del mismo, en dónde ubica paradójicamente como el centro de dicha estructura a la fisura en el orden del símbolo.

Esta fisura, en tanto que resta por fuera de la palabra y del campo de la posibilidad, funda la noción deseante del sujeto, en tanto que disfraza y hace tolerable hasta cierta medida la imposibilidad fáctica de concebirse completo.

Lo *real* no tiene la función de una falta en tanto escondida o misteriosa, a la cual se puede acceder, sino que es, justamente, la falta en la cual se articula la posibilidad de concebir lo imposible y mantenerlo a una distancia tolerable.

La falta en lo *real* no existe, lo que falta es del campo del significante, y lo que falta en lo *real* sólo falta en función de pensar una presencia (Lacan, J. 1955).

Basándonos en Lacan, podemos afirmar que lo *real* no es un hueco ni es una falta en tanto tal, sino que es una falta con respecto al significante, lo *real* no preexiste ni es un correlato arquetípico del mundo del símbolo, es el vocablo en todo su sentido etimológico el que nombra y el que crea así dicha oposición.

Lo denominado como *real* no preexiste a lo simbólico, sino que deviene de este, pero es sin embargo lo *real* lo que otorga la condición de radicalidad a la palabra, al presentarse como un agujero en el campo del símbolo.

"No hay ausencia en lo Real" (Lacan, J., 1957, p.461), es lo más lleno en un sentido *óptico*, sin embargo, carece de sentido etimológicamente hablando, su significado no se aprehende mediante lo imaginario o lo simbólico, no se aprehende en absoluto, sino que sólo puede aproximarse mediante la lógica, como soporte de la letra en tanto que esta escribe en función de este (Lacan, J., 1955).

La división que opera el significante en el sujeto determina que algo *real* quede por fuera del símbolo, es lo que se resiste a ser simbolizado, sin embargo, es lo que está siempre en su lugar, no puede esconderse y mucho menos ser escondido justamente por estar en donde corresponde. Característica que no comparte con el significante, el cual opera como tal en un lugar determinado de la cadena y se caracteriza por el dinamismo.

Es la letra, entonces, la que puede cambiar su lugar en tanto dentro del orden de lo simbólico, característica que no comparte con el aparato sobre el que se funda, Lacan (1953) va a decir que lo real "está siempre y en todo caso en su lugar, lo lleva pegado a la suela, sin conocer nada que pueda exiliarlo de él" (p.36). Lo simbólico se funda entonces sobre el aparato que le da soporte desde un lugar indeterminado, pero cuya presencia siempre se advierte.

Concebir lo *real* como consecuencia de la inscripción simbólica, implica romper con la idea kantiana del noúmeno y el fenómeno como inconciliables, se cae la concepción de un afuera y un adentro del sujeto en relación al mundo.

Dejar de lado dicha concepción implica remplazarla por la de una estructura particular en el individuo, que deviene de la colectividad que el mismo determina; así, adentro y afuera se conjugan y dejan de diferenciarse de manera radical, pasando a complejizar la situación, en una suerte de relación dialéctica mucho más intrincada y articulada en torno al aparato psíquico del sujeto, por fuera de la idea kantiana de una *cosa en sí* ausente en tanto que inconcebible, integrando la idea de una *cosa en sí* presente en tanto que inefable (Lacan, J. 1955).

A partir de esta concepción se puede entender la relación adentro-afuera, en el sentido de un individuo in-diviso, irreductible a la vez que signado por la división y que pasa a escindirse por medio de la inscripción en el campo de lo simbólico, al ser nombrado de determinada manera por Otro anterior a él, inclusive aún antes de nacer el sujeto tiene un lugar en el símbolo, en el deseo del Otro, anterior aún a la vida desde una concepción biológica del sujeto; Galeano (2010) dirá haciendo referencia al exterminio guaraní

La más antigua de las tradiciones cuenta que en esta tierra cantó la cigarra colorada y cantó el saltamontes verde y cantó la perdiz y entonces cantó el cedro: desde el alma del cedro resonó el canto que en lengua guaraní llamó a los primeros paraguayos.

Ellos no existían.

Nacieron de la palabra que los nombró. (p.203)

El otro con minúsculas se conforma a partir de un Otro que a la vez determina.

De dicha división queda como resto la instauración así de una relación dialéctica entre lo interior y lo exterior, pero entendiéndose lo uno como devenido de lo otro, de lo cual el sujeto devenido no deja de tener reminiscencias; esto es del orden de una exterioridad interna, del orden de la extimidad, es decir, algo externo en el interior del sujeto, más cercano a cualquier otra cosa de sí mismo (Lacan, J. 1960).

Sin embargo, no se observa en el orden de lo *real* esta relación fluctuante de presencialidad, este estar y no estar, como plantea Lacan (1946) “lo real carece absolutamente de fisura” (p.151); este orden por tanto, no queda inscripto en la lógica interior-exterior, allí sobrepasa toda distinción.

Pensar lo *real* sin fisura implica pensarlo como lo real del sujeto, como lo que no se subordina ni se esconde, lo real no emerge en el sentido del *ello* freudiano sino que es lo más puro del sujeto y en tanto tal está siempre presente, hablando por fuera del sentido del significante, como el caso del síntoma; provocando en el sujeto una resistencia constante, un perpetuo afán de integración hacia eso que no cesa de *no-inscribirse*, que tiene como consecuencia para hacer tolerable dicha imposibilidad, la conformación del *fantasma* (Lacan, J. 1971).

## **Real y Fantasma.**

El fantasma surge como consecuencia de lo *real*, como resultado de lo que la imposibilidad genera en el individuo en un sentido fundante, en su carácter mas amplio en cuanto se refiere al sujeto, la imposibilidad del hombre de lidiar con su imposibilidad, paradójicamente, es lo que determina la conformación del estatuto fantasmático, por el cual aborda aquello de lo *real* que lo amenaza y lo articula de manera que resulte mas tolerable (Lacan, J. 1971).

En este sentido, lo *real* se diferencia abismalmente de la realidad, la realidad no es más que fantasía, pura articulación de imágenes y significantes, es lo perceptible, lo aprehensible.

La fantasía es justamente un montaje gramatical, una ordenación alterada de lo que es el destino de la pulsión, el fantasma es lo que hace el sujeto para lidiar con aquello de lo *real* que escapa a la simbolización (Lacan, J. 1968).

El *fantasma* es entonces una construcción en base a lo *real*, que intenta aprehender de una forma u otra aquello que no se simbolizó e integrarlo, es lo que se genera en el sujeto tras la escisión propia de la entrada en lo simbólico, tras la cual nace el deseo a la par que el sufrimiento de saberse en falta.

El fantasma emerge como una defensa ante la falta, pero no solo desde la propia percepción sino también de la percepción ante el Otro que nombra, se forma como consecuencia de lo *real* y es a su vez amenazado por este, en tanto que resta por fuera del campo de los significantes pese a todo intento de integrarlo. Se mueve en la lógica estructural del signifiante y necesita de lo *real* como apoyatura de la letra, como soporte para no ceder, paradójicamente, ante lo que no cesa de no inscribirse.

El fantasma en este sentido, moldea al síntoma, hace que emerja como tal y no como pura pulsión disruptiva, lo disfraza para salvaguardar la estructura. Sin embargo, cuando el síntoma se ve despojado del sentido que le daba el fantasma, emerge el *sinthome*, lo más irreductible de la relación que se entreteje entre síntoma y fantasma, la intersección entre ambos, que surge desde la pura opacidad del goce, de la imposibilidad de concebir a lo *real* en lo simbólico pero que conjuga la letra, lo inscrito del goce del síntoma por medio de la escritura y no del signifiante (Bassols, M. 2014).

Ese resto inefable que queda por fuera del signifiante es permanente, lo *real* está siempre presente, es constituyente de la estructura, sin embargo, al concebirlo como inefable, como no simbolizable, se corre el riesgo de tomarlo como algo exterior más ubicable dentro del concepto de realidad que de *real*.

Esta tendencia a distanciarse de lo *real* se funda justamente sobre la base de la disruptividad inherente a él, en tanto amenazante e inevitable; esta imposibilidad simbólica con respecto a lo *real* es *aterradora* para el sujeto, lo atemoriza y a la vez lo ancla junto a la falta; el sujeto, por lo tanto, intenta por todos sus medios desasirse inútilmente de dicha imposibilidad y como no lo logra intenta enmascararla, intenta disimular su carencia desplazándola, proyectándola

fuera de si, en un punto ajeno pero dentro de la realidad y el fantasma propios del sujeto, lo que no implica que el individuo como tal viva por fuera de una realidad a la que deba regresar.

Zizek nos ilustra con ejemplos tales como la ideología o las creencias, en el entendido de que las creencias, por ejemplo la de la religión griega, se desmarcan de la idea de creer en el sentido de una ontología, la creencia no termina siendo un determinante de la realidad objetiva sin más; al subir una montaña el griego es consciente de que no encontrará a los dioses reunidos, sin embargo, eso no lo excluye de concebirlos reunidos en el Olimpo.

Lo que hace tan firme a la creencia religiosa es justamente su flexibilidad en este punto, su no radicalidad, afirmar que los dioses se encuentran ahí sería enloquecedor para quién suba a la montaña y no los encuentre, debe poder permitirse la duda en toda certeza, debe poderse tomar cierta distancia al respecto para no quedar desindividualizado en el acto de creer, es una creencia no literal, sino una *ficción simbólica* (Zizek, S. 2005)

Siguiendo esta línea el autor nos plantea otro ejemplo, en este caso el de Primo Levi y sus experiencias en Auswitch, de las cuales cuenta que en cierto punto, su vida anterior al campo de concentración empezó a difuminarse en la memoria, empezó a parecerle irreal y lejana en contraste con la experiencia que vivía en el momento, y que a la vez, al salir de Auswitch, el retorno a la vida normal pronto hizo que todo recuerdo del campo le pareciera extraño, de otra vida.

Tanto en el caso de la religión como en el de las memorias de Levi, Zizek toma como eje central la idea de ciertos cortes ontológicos en la vida de un individuo, que separan lo que el sujeto concibe como su realidad y lo tiñe con determinada afectividad dependiendo del momento, el sujeto como tal, vive la realidad según como su *fantasma* la articule; es el fantasma el que discrimina qué se concibe como realidad o no y en qué momento.

No todo lo concerniente a la realidad que se arma puede procesarse en el mismo plano, la realidad "normal" deja de serlo cuando el fantasma debe concebir una "nueva normalidad" con una carga afectiva demasiado amenazante, esta falta de totalidad, paradójicamente, es un recurso para aceptar justamente la falta más primitiva, ese extrañamiento es lo que permite tolerar la no simbolización de lo *real* en el plano fantasmático, es un intento por darle lugar a lo *real* en el discurso sin necesidad de verse abrumado por lo traumático de este (Zizek, S. 2005)

## **Real y síntoma.**

Abundan en la cotidianidad del sujeto emergencias o destellos de lo inconsciente, representados como formaciones de este; lapsus, actos fallidos, chistes y sueños, sin embargo, se distancian de lo que a priori podría ubicarse en el mismo grupo, a saber, el síntoma, por el carácter permanente del mismo.

Todos los ejemplos nombrados son denominados desde el psicoanálisis como formaciones del inconsciente, deben su caracterización como tal al efecto de la represión, la cual opera sobre una moción pulsional disruptiva, en una determinada organización tópica, hablando en el sentido freudiano, o a la mediación de lo simbólico en la concepción lacaniana, lo que distingue al síntoma del resto es su notoria permanencia en la vida del sujeto, en este sentido, cualquiera de las formaciones inconscientes nombradas puede instituirse como un síntoma si perdura e insiste en la cotidianidad de una persona (Miller, J. 2011)

El síntoma desde la óptica lacaniana adquiere la consistencia no de un deseo, sino de una máscara del mismo; no se trata ya de un saber que habla sobre el cual puede a priori inferirse un significado, o el cual traiga aparejado su traducción junto al contenido manifiesto de este, sino que se articula en torno a un deseo que pugna por hacerse reconocer, en tanto que fue previamente excluido -reprimido- y lo hace desde su representante a manera de una máscara; no es así un deseo como tal, sino simplemente el deseo de reconocimiento de ese que está excluido, y no es sino al momento de empezar a entenderlo -en su particularidad- que puede leerse en su texto, a priori cerrado al entendimiento de cualquiera, incluso de quién lo padece como síntoma (Lacan, J. 1958)

Concebir el síntoma como un mensaje críptico al cuál puede entenderse como quién resuelve un acertijo, siguiendo las pistas planteadas de antemano, a pesar de que no deja de tener cierta atracción para la clínica, no es fructífero desde la misma debido a que el síntoma comparte la naturaleza de su formación con la naturaleza misma del sujeto (Lacan, J. 1975), el síntoma “viene de lo real” (Lacan, J. 1993, p.84) y por tanto no es aprehensible en su totalidad por lo simbólico.

No es aprehensible en su totalidad; si bien surge de lo *real*, lo hace a partir de la intervención en el de lo simbólico y es al fallar en este movimiento en el cual se articula en función de lo que posteriormente será el síntoma como tal; es la escritura de lo *real* y no del significante (Bassols, M. 2014).

Al establecer que el síntoma se desprende de lo *real* no debe confundírsele con él en un nivel análogo, sino entenderlo en función de una escritura de éste por fuera del falso agujero que es lo simbólico, el síntoma perdura debido, justamente, a que se liga al lenguaje desde el cual se le da un valor interpretativo a lo que en función de lo *real* tiene valor de sentido, (Lacan, J. 1975).

En el análisis que realiza Lacan sobre el caso del pequeño Hans, toma la posición de Freud y el padre del niño, quién era un iniciado en psicoanálisis, para explicar cómo lo *real* es lo imposible de aprehender desde la lógica del significante, es decir, que se desprende “por el agotamiento de todas las formas posibles de imposibilidades encontradas en la puesta en ecuación significativa de la solución” (Lacan, J. 1957, p.486). La exhaustiva búsqueda de

soluciones por parte de Freud y el padre del niño solo lograron demostrar, según Lacan, que en el padecimiento de Juanito lo que pesaba no era la falta de una articulación con un significante, sino la imposibilidad de lidiar con lo imposible de lo *real* (Lombardi, G. 2000).

El problema, si se quiere, que deja planteado el sujeto de la neurosis, en este caso el pequeño Hans, es el de representar o aprehender al ser que aparece fugazmente y habla a través del síntoma, el ser que, como dice Lacan (1956) se esboza a raíz del vaciamiento del verbo ser y cuestiona al sujeto, no ante él, sino *desde* su lugar, transformando así la problemática en una problemática del ser con el sujeto, en el momento en que este se retira del campo de los significantes. El síntoma neurótico en cierto sentido, es la manera que encuentra el sujeto de lidiar con lo *real*, cumple la función de representar la ilusión de cumplir lo imposible, es la “solución de lo imposible” (Lombardi, G. 2000, p.02)

El síntoma es la clave de lo *real*, el síntoma representa lo paradójico del lenguaje que funda un marco y luego se sustrae de él con significantes que dificultan la lectura, tanto de quien lo pronuncia como de quien lo escucha, mas no de quién o qué lo enuncia.

Es esta paradoja lo que hace que el síntoma se posicione como el dador de sentido y estructura a lo que en el diálogo directo carece totalmente de ello, al ser fruto directo del lenguaje, el síntoma se establece y se estructura conforme a este de la manera que puede, es el síntoma justamente en donde el lenguaje se encuentra en su estado más puro.

El sentido del síntoma no se establece como un texto legible a priori, sí lo hace en la suerte de un código, el cual, a la vez que se inserta de manera particular a partir de la estructura que le da el lenguaje, hace que sea ilegible desde lo más formal del lenguaje como tal, es a su vez el lenguaje más puro, más pulsional, el síntoma es el que articula el sentido del goce inentendido, es el representante de lo *real* en el campo del sentido (Lombardi, G. 2000).

El síntoma como mediado por lo simbólico en tanto proviene de lo *real*, como escritura con una parte hablada, se establece como inalcanzable en tanto se pretenda su resolución por parte de la clínica, la cual actúa a nivel del semblante; en este punto, la concepción del síntoma como portavoz de un saber inconsciente que puede develarse, como si la máscara pudiera efectivamente caerse y dejar al descubierto la pulsión en su estado mas puro, accediendo así a lo inaccesible de lo *real*, se desvanece.

Es en este punto que Lacan plantea pasar del *síntoma* como formación del inconsciente en tanto que emerge y de la cual uno puede curarse en cierto sentido, a la noción del *sinthome* como aquello del síntoma que se asienta en la estructura del sujeto, que actúa como un cuarto aro del *nudo borromeo*<sup>2</sup>, que entrecruza y mantiene unido a los tres nudos preexistentes de lo real-simbólico-imaginario (Lacan, J. 1975).

---

<sup>2</sup>Constructo que Lacan elabora para explicar la constitución psíquica, representa un nudo que consiste en tres aros enlazados entre si, en donde si uno se retira se desarma el nudo, cada aro representa lo real-simbólico-imaginario, y posteriormente se agregará el cuarto nudo: *el sinthome*.



El *sinthome* pasa a establecerse así no solo como una emergencia de lo inconsciente en el sentido freudiano, en la cuál el síntoma cumple una suerte de servicio al psiquismo al ser el que amortigua los efectos de una pulsión determinada, sino que va mas allá al establecerse como un cuarto nudo que se entronca sobre los otros y los fija; el *sinthome* cumple la función de una prótesis para el psiquismo (Chemama, R. 1997).

Esta prótesis pasa a ser aquello que le permite al sujeto seguir adelante con la falta inaprehensible de lo *real*, con lo que resta por fuera de lo simbólico, es lo que determina retroactivamente la constitución fantasmática que pone en juego una realidad particular, que disfraza y hace tolerable el falso agujero de lo simbólico que es la falta sobre lo *real*.

A su vez, el *sinthome* anuda lo imaginario y lo *real* de nuevo a un simbólico que se supone roto y lo subsana (Lacan, J. 1975); en este punto, el *sinthome* actúa como una suerte de tapón en el barco del RSI<sup>3</sup>, el cual hace agua por un agujero, el agujero supuesto en lo simbólico.

La importancia del *sinthome* en la obra de Lacan se inserta tanto en la constitución del individuo que llega, como se mencionó anteriormente, a ser aquello que mantiene unido los tres registros que componen y dan forma a la misma, pero también a ser, en este mismo acto, aquello que da cuenta de que estos tres registros no están unidos de manera causal sino casual, no tienen una ordenación como tal prefijada y solo se conciben en esa mirada articulada como un nudo borromeo, en tanto que se sustrae de sí mismo esta ordenación, se da por el ser (Lacan, J. 1975).

Entender que lo *real*, lo simbólico y lo imaginario no se articulan como un nudo por una razón natural inmanente, preestablecida, permite entender la constitución del nudo de una forma mucho mas plástica, mas variable en lo que hace a la estructura, es el *sinthome* justamente lo que permite que esta cualidad de variabilidad no termine en la caída de la estructura misma, es lo que le aporta cohesión y permite la particularidad de su ensamblaje.

La perversión sirve a modo de ejemplo para pensar el carácter de la configuración que posibilita el *sinthome* como un cuarto aro dentro del nudo borromeo, no es más que una *pèrversion*<sup>4</sup> de cara a concebir al padre como *sinthome*, de esta manera decanta que el *sinthome* como tal se supone de la existencia del nudo borromeo, se articula en el y sostiene la estructura en tanto que el Nombre-del-Padre y el Edipo se instituyen como tal, siendo como lo plantea Lacan, porque el Nombre-del-Padre<sup>5</sup> es a su vez “el Padre del nombre, lo que vuelve igualmente necesario el síntoma” (Lacan, J. 1975, p.23).

Si el síntoma en su posición mas intrínseca en cuanto a la estructura, entendido como *sinthome*, es lo que mantiene cohesionada a la misma y es, a su vez, lo mas cercano a lo *real* del sujeto, se abre la pregunta sobre que puede saberse de la naturaleza del mismo, si se

---

<sup>3</sup>Real-Simbólico-Imaginario.

<sup>4</sup>Versión hacia el padre, articulación especial con respecto al momento de la constitución simbólica

<sup>5</sup>El significante del Nombre-del-Padre entendido como clivaje que instauro lo simbólico.

debería, en efecto, apostar la clínica sobre dicho saber, y en consecuencia, como se articularía el saber del *sinthome*, o el mismo *sinthome* en la clínica psicoanalítica.

## **Saber y real.**

En el transitar cotidiano prima la noción de que conocimiento y saber son sinónimos, sin embargo, el primero responde a las percepciones que pueden tenerse sobre determinado campo, el cuál es delimitable, circunscriptible por medio de la palabra, es accesible desde la vía simbólica; mientras que el segundo se encuentra en ocasiones más allá de dicho orden, aun cuando está inmerso en las formas que lo comportan como un *saber-no sabido*, no articulable desde la razón, o la falta de la misma (Hounie, A., 2013).

La idea de un saber que prima por encima, o por fuera de la razón, es tomada por George Bataille, filósofo francés contemporáneo a Lacan, el cual se interesó ampliamente por aquello no cognoscible para el hombre, y que a su vez era lo más representativo de su ser, se ocupó particularmente de pensar y problematizar la noción de un saber que comportaba e imponía, a su vez, un monto de afecto que atraía y determinaba con su carácter al pensamiento del hombre. Al respecto, Bataille (2002) plantea:

Vivir para poder morir, sufrir por gozar, gozar por sufrir, hablar para ya no decir nada.

El *no*<sup>6</sup> es el término medio de un conocimiento que tiene como finalidad -o como negación de su fin- la pasión del no saber. (p.69)

Pensar la idea que plantea Bataille de una cierta pasión por un “no saber” implica pensarlo y entenderlo no como un saber imposible, sino como una negatividad que expresa más su carácter inefable que su carácter de inexistencia, en este punto el “no saber” de Bataille y el saber de lo *real* en Lacan son muy similares.

Las elucubraciones fantasmáticas que surgen de intentar aprehender lo *real* o de lidiar con el, son a menudo confundidas con este, siguiendo el pensamiento de Miller (2012) sobre lo que dice Lacan del concepto de *real*, podemos afirmar que hay un saber en él, hay un saber en lo *real*, sin embargo, no es un saber del psicoanálisis en tanto que no se puede acceder a él, lo

---

<sup>6</sup>Cursiva del autor.

que prima es la creencia de entender las elucubraciones que se dan en torno a lo que lo *real* genera una vez despojado del lugar de sujeto supuesto saber.

Se trata de lidiar y de entender lo que hace el fantasma para conciliarse con la falta y tolerarla, entonces, no hay un saber en lo *real* desde el psicoanálisis, no se niega que haya un saber en lo *real* que sea inefable, sino que justamente hay desde el psicoanálisis un saber que se funda *sobre* lo *real*, y no *en*, esto es una elucubración fantasmática que se teje en torno a la falta, lo *real* precisamente “está desprovisto de sentido” (Lacan, J. 1976, p133).

La falta de sentido -o el sentido mismo- juega un rol fundamental en cuanto a la vida del sujeto, el mismo intenta todo el tiempo integrarla, asimilarla, asirla, *dominarla*... sin embargo, con respecto al saber que nos atañe, ninguna de estas operaciones resultan efectivas, llega un punto en que la vorágine discursiva se topa con la realidad de su naturaleza, a saber, la de ser totalmente ineficaz a la hora de superar esa *pasión* que comporta el no saber (Bataille, G., 2002).

Este saber determina en sí mismo la práctica psicoanalítica, ya que la diferencia que se abre entre un saber *de* lo *real* y un saber que se orientaría *sobre* este, o en torno a este, marca una diferencia inconciliable entre una práctica que se articula en torno a un saber determinado del síntoma, que se teje dentro de la relación analítica -transferencia mediante- y un saber que apuntaría a aprehender el *ser*, es decir, que pasaría a instituirse como una ontología.

Sobre este punto, debe entenderse que la relación que se instaura apunta al saber y no al ser, debido a que la falta estructurante y universal (a la par que particular) que atañe al individuo es insoslayable e inaprensible, lo que imposibilita un saber directo por el cual asir dicha falta, el saber del psicoanálisis es sobre lo que esa imposibilidad genera, sobre la construcción que emerge como respuesta a lo disruptivo de una verdad que sólo se sabe a medias; una verdad que acompaña al sujeto en una relación en su mayoría velada (Lacan, J., 1970).

No es que esa verdad sea expresada a medias, sino simplemente entendida a medias, es desde el psicoanálisis que se entiende la relación del síntoma en tanto poseedor de un saber proveniente de lo *real*, inaprehensible desde el semblante, es decir, desde el campo en que se mueve un sujeto en tanto *otro*, al cual se le supone un sentido pero por fuera de la lógica del sujeto, en la lógica sinsentido de lo *real*.

Esta posición de un no-saber no obtura todo conocimiento sino que lo concibe como una negatividad, lo cuál no es lo mismo. Al concebir un saber que *no se sabe*, lejos de rechazar la intelección de dicho saber o de sus producciones, lo que se hace es sentar la base de su entendimiento y su abordaje, ¿cuál? El de entender justamente que al *real* y al saber que decanta del mismo no se lo entiende sino desde su misma negatividad, al respecto Hounie (2013) afirma que “lo que guía el trazo del sujeto que escribe, es el no-saber” (p.71).

Este saber no-sabido, que debido a su carácter no simbolizable marca la escritura del sujeto, marca por consiguiente también el rumbo de todo el aparato psíquico que va a devenir de él, y, por ende, también su clínica.

El saber del psicoanálisis se asienta no en entender este saber, sino justamente en saberlo inalcanzable en su totalidad, en suponerlo (aún en una posición velada-vedada) estriba su carácter de verdad, a diferencia de las ciencias físicas, ejemplo que usa Lacan, las cuales se mueven en la lógica del semblante para aprehender, o pretender hacerlo, un saber determinado, con carácter de verdad.

Un saber así solo emerge o es tocado allí en donde pasa mas allá del semblante, mientras que el saber que proviene de adjudicarle un sentido a lo *real* desde el semblante solamente se limita al semblante como campo de aplicación, cae del discurso certero de la lógica y no puede, por lo tanto, establecerse como un saber con carácter de verdad, es simplemente redundar en el antropomorfismo; se constata así que se está ante lo *real* allí donde el discurso hace agua al percibir en sus límites un saber que no logra sustraer (Lacan, J. 1971).

El saber que emerge de lo *real* entonces queda planteado como eso que se encuentra al límite del lenguaje, es la inefabilidad encarnada en la persecución constante desde lo simbólico que nunca lo toca sino más que en su función de límite, cuando significante e imagen son llevados más allá de la capacidad del discurso que encarnan y se desvanecen ante el lugar de la ausencia que no tocan pero perciben (Hounie, A., 2013).

Describir aquello que no se sabe sino por negatividad, no es imposible, según Bataille (2002), debido a que siempre es posible hablar, sin embargo, lo imposible de la cuestión radica en describir el sentido, el sinsentido, o el sentido del sinsentido con raíz en aquello con lo cual el lenguaje se topa y no puede superar. Describirlo desde el punto de vista discursivo tiene resultados imperfectos, debido al necesario abandono por parte del lenguaje en el momento en que el sinsentido arremete, abandono que de no darse, implicaría el aniquilamiento propio.

Para Bataille (2002), pensar la cuestión del saber implica situarlo:

siempre en el límite del instante mientras reflexionamos discursivamente, donde el objeto de nuestro pensamiento ya no es reductible al discurso, donde ya no tenemos más que sentir una punzada en el corazón -o cerrarnos a lo que excede al discurso-.

El saber del psicoanálisis no es sino aquel que se genera de pretender aprehender ese agujero del saber que lo antecede; es un saber que bordea los límites de dicho saber, al cual no se llega sino por medio de la letra que no lo aprehende pero lo limita, no como frontera, lo cuál significaría una reciprocidad, sino como un litoral, ¿entre qué? Como litoral entre el saber y el goce (Lacan, J., 1971).

Pensar el saber del psicoanálisis, implica pensar en el saber sobre el no-saber, implica contemplar aquello que excede por momentos al lenguaje y que determina la estructura particular para cada sujeto.

En este sentido, la virtud inherente al saber del no-saber radica en reconocer dicha falencia y no en intentar transgredirla, su mayor utilidad apunta a reconocer el *límite* en donde saber y saber del no-saber se vislumbra (Bataille, G., 2002).

### **Una aproximación al goce.**

*Stéfanie, no hay dolor mas atroz que ser feliz.*<sup>7</sup>

En la cotidianidad tiende a usarse la acepción de *goce* para definir lo relativo al placer y se usa la palabra como un sinónimo de este; así, queda ligada a aquello de lo emotivo que comporta un bienestar al individuo en el plano de la inmediatez, el diccionario de la RAE (23.<sup>a</sup> ed) define gozar como: “Sentir placer o alegría a causa de algo”, nada mas alejado a la concepción psicoanalítica del goce.

La alegría, la felicidad, la risa, son sentimientos, afectos, efectos, estados, son palabras, o justamente, la carencia de ellas. Definir estos estados es en sí mismo una tarea ardua, no obstante, son términos sumamente cotidianos, relativa y aparentemente aprehendidos y que no tienden a cuestionarse con mayor dificultad si no se los detiene a problematizar.

En efecto, cuando se detiene la vista sobre ellos, se abre un campo de interrogantes avasallador para quién lo haga, lo cual en cierto punto sirve para pensar, a modo de hipótesis, por qué justamente se los cuestiona tan poco siendo algunos de los temas centrales en la vida anímica y social del ser, no sólo históricamente, sino también con gran énfasis en los tiempos modernos.

La felicidad o la alegría siempre estuvieron sujetas al uso que de ellas se hacía desde la sociedad, no cómo *causa sui*, sino dentro de una dialéctica en la que funcionaban como premio y castigo, “obedece y disfrutarás después”, “procura que ciertas acciones o pensamientos no devengan en alegría o serás penado”. Hoy el paradigma cambió, muchos de los viejos tabúes se han derrumbado, la desnudez ya no asusta, el sexo lejos de ocultarse se vende en alta calidad y por canales abiertos, eso si, después del horario de protección al menor, como un viejo recordatorio de que la impudibundez debe ser exclusiva de los adultos, la comida se impone como un ícono de la desmesura y el derroche en cadenas de comida rápida que preparan un almuerzo feliz en menos de cinco minutos sin necesidad de bajar de tu vehículo,

---

<sup>7</sup>Zitarrosa, A (1978). *Stephanie*, en Guitarra Negra, Vinilo, España, Moviplay.

mientras que su contrapartida saludable solo es accesible para la élite que puede costear los caros suplementos y los superalimentos de moda.

En el siglo veinte la brecha que definía la accesibilidad ilusoria así como la definición misma de la alegría era mas simple, menos sutil y desdibujada de lo que es hoy, la pulsión de muerte estaba relativamente anudada y si bien no significaba que la felicidad o la alegría fueran mas asequibles, al menos lo parecía en cuanto que solo se necesitaba reducir la excitación al mínimo, el hambre se satisfacía comiendo, el cansancio descansando, el aburrimiento y el ocio no siempre tenían connotaciones negativas, pulsión de vida y muerte se intrincaban debido a un superyó con una función puramente represiva (Bauman y Dessel., 2014).

Eros y Thanatos se encontraban intrincados, aparentemente, un poco mas que hoy, aparentemente porque no debe pensarse como una visión edénica a la que debería volverse, el bronceado marroquino y el europeo seguían siendo diferentes, la delgadez de Camino Cibils y la de Gorlero no eran análogas.

De esta manera, la alegría en tiempos modernos se desdibuja aún más, producto de la desintrincación pulsional, se intensifican desmedidamente los estímulos con los cuales se bombardean las viejas subjetividades para conformar nuevas, más maleables, las cuales apenas pueden afrontar y hacerse cargo de lo desbordante de la pulsión de muerte desligada, subjetividades producto, producidas para producir, ¿cómo? Gozando, el imperativo del siglo XXI, del superyó del siglo XXI es el del goce, impone el goce, lo demanda (Dessel, G., 2015).

Según Spinoza, tanto la alegría como la tristeza son pasiones, que además comportan la misma naturaleza en formas diametralmente opuestas, es decir, son las dos caras de una misma moneda, la cuales pugnan por regular el deseo y el apetito, ¿de qué? De ser substancia. Así, alegría y tristeza quedan ligadas por el filósofo a lo más puro del ser, a la pura potencia-*conatus*- que no es otra para él que la potencia misma de Dios (Ezquerria, J., 2003).

En este movimiento, se vislumbra cómo la alegría va mas allá de un afecto simple y superficial, y lo que es mas controversial, cómo esta puede posicionarse en el mismo eje que afectos que se consideran contrapuestos a ella, como la tristeza.

Pensar la alegría cómo algo que está no en la raíz del ser, sino representando aquello que el ser es en sí, concebir el afecto en su función óptica, permite desligarlo de la concepción banal de la alegría como simplemente armoniosa y positiva, y empezar a entender qué relación tiene en cuanto a la noción del goce.

Concebir la alegría (*Laetitia*) desde el postulado spinoziano como una pasión, implica entender que para el filósofo la alegría es el fruto de una idea inadecuada, es decir, que no se adecúa en tanto idea como acción, sino como modo de esta. La *Laetitia* es una abstracción del conocimiento como tal, está por fuera del conocimiento concreto, racional, es decir que representa en tanto pasión un conocimiento parcial para el sujeto (Ezquerria, J., 2003).

Si la *Laetitia* es una pasión, un representante parcial e imaginativo del conocimiento, y no una acción, entonces produce displacer en la medida en que el sentir alegría representa en el

sujeto su propia imposibilidad en tanto *causa sui*, representa su propia ausencia frente a lo inaprehensible de la substancialidad, la alegría es el recordatorio pasional de que el sujeto es un *modo* de la substancia y no substancia misma (Ezquerro, J., 2003).

El ser naturaleza pasiva, naturada, y no activa en tanto naturante, implica para el sujeto un sufrimiento de carácter óntico, en la raíz de su ser en tanto que lo desconoce, similar a la concepción lacaniana de un sujeto barrado por la interdicción simbólica de un Otro.

La alegría según Spinoza, es una pasión producto de la imperfección, no es más que el efecto que genera el conocimiento parcial de una idea inadecuada para el sujeto. Sin embargo, esta imperfección resulta en una ambivalencia para el sujeto en tanto que lo hace sufrir en la medida en que lo señala como ignorante de la causa de sí, pero a su vez le reporta satisfacción al reconocerse como portador de dicha causa, aún ignorándola.

La dimensión pasiva (patética) y la dimensión activa (apática) de la *Laetitia* quedan confrontadas dentro de la definición spinoziana como dos polos de acción (o inacción) opuestos, la pasión como idea inadecuada que padece la externalidad, y la potencia como inmanencia desconocida (Ezquerro, J., 2003).

La dualidad que presenta la alegría al establecerse por un lado como pasión pasiva en tanto naturada, como resultado de una acción externa, y por el otro como una pasión vehiculizadora del sujeto, portadora indirecta de la potencialidad inherente al mismo, se acerca a la noción del goce como aquello que toma al sujeto, el cual a su vez lo ignora y lo padece en tanto que desconoce lo más substancial de sí.

Pensar el problema de la substancialidad y el saber o no sobre ella implica cuestionarse si es una cuestión de voluntad o de la constitución misma del sujeto, al respecto Nietzsche (1983) plantea que “la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de «verdad» que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada” (p.64).

El sujeto ya no solo se encuentra en una posición en la que desconoce lo más intrínseco en sí, sino que la posibilidad o no de acceder a dicho conocimiento representa para él cierto grado de peligrosidad, y de la fortaleza de espíritu -bien podría decirse estructura psíquica- depende que relación deviene conforme a esa verdad, a su confrontación o a su falseamiento.

Esta peligrosidad, sin embargo, no es inherente al individuo, sino que está mediada por las instituciones que lo enmarcan y dictaminan pautas morales en nombre de la felicidad y el buen vivir, cuando en realidad lo que hacen no es más que coartar las pasiones del sujeto, prescribir recetas en contra de sus inclinaciones, en tanto y en cuanto éstas representan lo más peligroso del sujeto, su voluntad de poder (Nietzsche, F., 1983).

Desde el psicoanálisis la concepción que del goce se tiene ya se encuentra mediada por la condición del *parlêtre*, lo que decanta en la imposibilidad de una relación inmediata entre el objeto y el individuo, es por tanto la condición de hablante -del **sujeto del** lenguaje- la que define la relación con respecto al deseo en tanto que inconsciente, que por su característica intrínseca -la de ser inconsciente- se aparta del deseo en la concepción social que de este se tiene en relación al goce, el cual se satisfaría en la consecución inmediata de la demanda del primero; sin embargo, al ser *parlêtre*, al mediar la vida y pasar todo -o casi todo- por el tamiz de lo simbólico, el sujeto accede a una relación en donde el objeto está mediado por los significantes, lo que hace que la correlación entre el deseo consciente e inconsciente pocas veces sea directa y estén en consonancia.

El goce así, queda del lado del deseo inconsciente, por lo cual no suele identificarse claramente la naturaleza del mismo. Al ser inconsciente la consecución del deseo, al ser negado en una representación consciente -represión mediante- pocas veces comporta alegría o placer de manera consciente (Chemama, R. 2017).

Si se habla de goce y deseo, no debe confundírseles como un correlato, según Miller (1981) eso sólo sería pensable desde una posición en la que se conciba el aparato tópico freudiano de una manera en la cual se establece “el superyó como el jurado, al Ello como lleno de pasiones pulsionales y al yo como acorralado entre ambos” (p.141), sin embargo Freud ya establecía en *El malestar en la cultura*: “Cada renuncia a la satisfacción pulsional refuerza la severidad del superyó”; planteo que deja vislumbrar así que el superyó era concebido por Freud como partidario del goce, es quién lo demanda a manera de imperativo; concepción aceptable al pensar goce y deseo de manera heterogénea, como antagónicos, el superyó no prohíbe el goce, no es en ese sentido que actúa de juez, debido a que el goce es imposible de conseguir para el individuo, sino que actúa sobre el deseo en tanto que este representa, justamente, lo inaccesible del goce, es una formación que se desprende de su imposibilidad (Miller, J. 1981).

Lo que el psicoanálisis demuestra es que el goce no representa un fin para el deseo consciente del individuo, es justamente todo lo contrario, ya sea desde la prohibición superyóica que demanda el goce pero reniega del deseo, o desde la concepción en la que Lacan plantea la formulación del Nombre-del-Padre como esa instancia que encausa el deseo, que lo regula y formaliza la relación hacia el deseo de la Madre, ordenando la función fálica mediante la cual el sujeto disimula la ausencia en materia de la relación sexual, haciéndose semblante de mujer, hombre, etc.

La ordenación de la función fálica permite capturar un significante *a modo de*, a modo de lo que Lacan menciona como “significante del goce”; así; queda la instancia del Nombre-del-Padre planteada como interdicción que en su acción regula el goce al ordenar el deseo, con énfasis en este último; mientras que el superyó se dirige al goce al imperar por el (Miller, J. 1981).



Pensar la cuestión del sexo, primero en la relación sexual, y luego en acto sexual como semblante -como camelo- es imprescindible en el esquema del goce en tanto referido a la corporeidad, el ser en tanto gozante apunta a *sí* mismo en una relación masturbatoria, a ese *Uno8* que no es más que el Uno de la asexualización (Lacan, J. 1972, p.14).

Es sólo desde ese anhelo inconsciente imposible de representar y de alcanzar en que se afirma la identidad sexual y el relacionamiento exógeno dirigido a un *otro*; justamente en la incapacidad del hombre poseedor de un órgano que se supone fálico, de gozar del sexo de la Mujer al cual no se accede si no es por negatividad, por una no-definición que se ancla como sustituto en el órgano y en la sexuación que decanta -no antes- del sexo.

De esta manera el goce fálico se impone como el impedimento a la vez que como sustituto ante la imposibilidad del goce del cuerpo -diferente al organismo- de la mujer como Otro; se erige como el causante de la separación necesaria y supuesta entre el cuerpo y el goce por medio del significante (Lacan, J. 1972).

Ahondar sobre la sexualidad y el goce como componente, implica adentrarse en la problemática de articular el goce siempre referido al cuerpo, con lo simbólico que instaura sobre el individuo la primacía del significante fálico en lo tocante a la relación sexual.

La relación sexual no puede pensarse sino como un imposible en tanto que es irrepresentable la diferencia entre el sexo al que se le supone el falo y el Otro sobre el que interdice el Nombre-del-Padre para refrenar el goce puro, el significante articula el deseo, deseo siempre del Otro, y se caracteriza así por su plasticidad, es metonímico, mientras que la relación entre el goce y el Otro no se dan sino por exclusión (Miller, J, 1981).

El significante es justamente lo que separa el goce y el cuerpo, Miller en su conferencia "Teoría de los Goces" hace alusión al cuestionamiento que se solía hacer Lacan al respecto del goce de una ostra o un árbol, sobre lo cual concluía que dicho cuestionamiento no tenía una respuesta debido a que allí goce y cuerpo no estaban separados, no presentaban la hiancia que solo el significante impone (Miller, J, 1981, p.151).

La separación producto de la mediación significativa que se da entre goce y cuerpo es insalvable, se prolonga *ad infinitum* y solo puede suponerse; al igual que en la paradoja de Zenón que rescata Lacan, en la que Aquiles intenta infructuosamente dar alcance a la tortuga, la cual avanza a cada paso del mismo y a pesar de hacerlo a un ritmo más lento, siempre está fuera de alcance, cualquier paso que dé, por pequeño que sea aumenta la distancia y es que como tal Aquiles solo puede rebasarla, más no darle alcance debido al carácter de movilidad tendiente al infinito como límite, es decir, sin límite alguno -hasta la unidad mínima es reducible a algo-.

---

<sup>8</sup>Sic.

De esta naturaleza es el carácter del goce sexual, es impulsado por la falta en lo tocante al significante que prohíbe la relación del goce hacia un Otro, por su carácter de imposibilidad, e implica el advenimiento del goce fálico como un intento de salvaguardar ese hueco que se le impone ante el goce sin ley, es lo que disimula el hecho de que Aquiles nunca alcance a la tortuga (Lacan, J. 1972).

En esta línea Miller argumenta que el goce puro solo puede ser concebido en negativo, es decir, en ausencia; solo se puede hablar de él una vez que se lo hubo perdido o cuando se lo busca en su relación de de no presencialidad, pero cuando el goce se da *ipso facto*, ante el cuerpo, no se puede saber qué hay; por lo tanto, goce y falo quedan diferenciados en función de que el segundo es fruto de la castración sobre el primero, se genera a partir de la interdicción simbólica sobre el goce puro y es como tal un goce que se encuentra regulado por el significante, intervenido (Miller, J. 1981).

Pensar el goce por fuera del campo significante como algo que no puede enunciarse ni aprehenderse, que rompe toda relación con el Otro simbólico, implica pensarlo del lado de lo *real*, y es que el goce justamente reaparece en lo *real* de manera constante en el síntoma; aparece en él y es el goce lo que viene a explicar la satisfacción que el síntoma como tal apareja al sujeto y el por qué la interpretación del sentido no lo deshace.

La constancia de lo *real* del goce de volver siempre al mismo lugar marca una diferencia con la metonimia constante del deseo, la enseñanza que aporta la histeria, es justamente reconocer que la insatisfacción del deseo se da justamente porque el deseo no satisface, la función fálica como semblante del goce no hace efecto y este queda absolutizado, sin reducir (Miller, J. 1981).

Según Braunstein (2006), Lacan ubica un sujeto previo a la interdicción simbólica, el “sujeto del Goce”, pero en un sentido puramente mítico, este sujeto es anterior al símbolo, está enteramente sumergido en el Goce, en el “Goce del ser”.

La idea de ubicarlo como un sujeto únicamente mítico parte de la imposibilidad de existencia de un sujeto por fuera del lenguaje, puramente pulsional, un sujeto-real, únicamente comparable a la -das ding- freudiana; pero cuya evocación radica en la necesidad de poder entender como deviene el sujeto en tanto individuo, como resultante de la invocación de Otro sobre el ser del Goce, el ser mítico de lo *real*, el sujeto S, el sujeto “en su inefable y estúpida existencia” (Lacan, J. 1966. p526).

Este S mítico es confrontado con un Otro que lo reconoce en la medida en que lo nombra, en esa respuesta el S es barrado tornándose en significante dentro de lo simbólico, implicándose en la dimensión “lenguajera” (Braunstein, N, 2006).

Según el autor, en esta operación el sujeto sin barrar debe hacerse reconocer por el Otro “transformándose en lo que entrega, en su grito desesperado, apareciendo en el campo del otro como *a*, como objeto que escapa a la función del significante” (Braunstein, N, 2006. p 113).

Sin embargo, en este acto el Otro en tanto que deseante queda también posicionado como castrado, como en falta, y dicha falta encarna un deseo desconocido a la par que atrayente; es en este momento en donde el sujeto queda alienado, es decir que del doble movimiento de ser reconocido por Otro a la vez que rechazado por el mismo en tanto que no completa su falta, se desprende la necesidad de estructurarse de manera tal de subsanar esa herida infringida, de rellenar esa grieta impuesta por el significante desde el campo del Otro también en falta.

De esto, resta algo del sujeto del Goce, esa barra, esa tachadura que se le impone con tal de reconocérselo es el *objeto a*, resto inefable que queda por fuera del significante, como precio a pagar a cambio de la *ex-sistencia*.

Este *objeto a*, sin embargo, es también el representante de la falta en el Otro, comprende ambas faltas, en la incompletud que percibe el sujeto al no colmar al Otro y al concebirlo también en falta en tanto que deseante es que se sustrae y se cuestiona en qué lugar quedaría el Otro sin reconocimiento de su falta por parte del sujeto.

En este proceso se explicita como se parte de lo *real* en la teoría de Lacan para llegar a conformar al sujeto en tanto individuo, después de inscribirse en el lenguaje, éste pasa de lo *real*, lo más pulsional, lo desenfrenado, a quedar subordinado y estructurado en torno al lenguaje, diferente al pasaje del *ello* al *Yo* que plantea Freud, sino que en este caso el sujeto se posiciona en la frontera con lo *real*, lo tiene siempre a la vista, lo *real* está siempre allí y es el inconsciente quién media entre lo *real* siempre presente –pulsante- y lo simbólico, entre el *goce del ser* y el *goce fálico*, es el inconsciente quién hace de pivote sobre el cual gira la posibilidad de que el goce de lo *real* sea posible, pero a la vez lo imposibilite al hacer pesar sobre el la subordinación a la Ley que introduce el orden simbólico, y que induce además efectos imaginarios (Braunstein, N, 2006).

## **Lo real del goce y la clínica real.**

El sujeto en tanto gozante está inscripto en un círculo del discurso que gira en torno a la falta, se estructura en ella, y es desde el psicoanálisis desde donde se apunta a visualizar en que círculo discursivo se encuentra.

La clínica entonces no se basa en captar lo *real*, en apresararlo o en simbolizarlo, porque justamente lo *real* es lo que no puede simbolizarse, sin embargo, la clínica si puede apuntar a entender cómo se articula el sujeto en torno a su núcleo, en torno a su falta. De esta manera lo *real* queda de manera indefinida -pero queda-, en el centro de la cuestión analítica como la cuestión en torno a la cuál gira la verdad inconsciente del sujeto (Lacan, J., 1960)

El análisis de esta verdad inconsciente no se da de forma directa, en este sentido debe entenderse el proceso represivo, en tanto negación de la simbolización, como un proceso no inherente a lo *real*/que pugna por hacerse reconocer, en el sentido tópico freudiano, sino como un proceso en donde el sujeto es quién se sustrae del orden simbólico al momento de la represión. Lo reprimido no es algo cuyo registro en lo simbólico se vea denegado, sino que es el mismo sujeto quién se encuentra por fuera del símbolo en el momento en que reprime, y por tanto lo analizable de lo reprimido, lo denominado como material clínico o palabra del analizante es ya material que proviene del símbolo, material ya atravesado y filtrado por el significante y que por lo tanto es ajeno al orden de lo *real*, sí se estructura en torno a este -lo circunscribe- pero nunca lo define más que por su ausencia (Lacan, J., 1953).

Lo *real* no es un orden al que pueda adjudicársele adjetivos o calificativos, lo *real* está por fuera de la veracidad o la falsabilidad, no es bueno o malo ni grande o pequeño, lo *real* es porque es y escapa a todo intento de discernimiento desde el semblante de lo imaginario y lo simbólico, es porque es en tanto que forma lo más puro del sujeto en un plano óptico, es lo indivisible en torno a lo cual se estructurará luego toda la fachada del símbolo, lo *real* es la verdad a la que el sujeto no logra acceder y en torno a la cual desarrolla todo un entramado de realidad que disfraza esa carencia.

Esta irrepresentabilidad de lo *real*/no implica que sea indiferente para el sujeto, todo lo contrario, lo *real*/da respaldo a la letra que se funda sobre él, es el soporte de todo discurso y sin embargo no hay discurso en el cual él se inscriba, al respecto Lacan (1977) dice que “lo *real* dice la verdad pero no habla”(p.127), lo *real* dice la verdad todo el tiempo aunque no se inscriba en ningún semblante, lo hace desde lo más pulsional, en la raíz del síntoma, a través de la angustia o la producción onírica así también como en el delirio psicótico.

Lo *real* es aquello que atraviesa el semblante, es lo que hace agujero en el campo del significante que pertenece a lo simbólico, por lo tanto lo *real*/trasciende lo expresable mediante la palabra o la imagen, “ La escritura, la letra, está en lo real, y el significante, en lo simbólico “ (Lacan, J., 1971, p.114.).

Si lo *real* es la letra -el grafo- puede expresarse por medio de la lógica, lo *real*/entonces ya no es absolutamente inefable sino que tiene un mecanismo de expresión, de escritura, y es justamente la escritura más irreductible, no subordinada a los significantes de lo simbólico ni al orden de lo imaginario, lo *real* en tanto tal es un discurso que no es del semblante:

los efectos de la articulación, entiendo: algebraica- del semblante, y como tal, no se trata más que de la letra, he ahí el único aparato por medio del cual designamos lo que es real... lo que es real, es lo que hace agujero en ese semblante. (Lacan, J. 1971, p.09).

Lo *real* es aquello que funge como obstáculo para la omnisciencia del símbolo, es decir que no permite la completud del orden simbólico, y posibilita de esta manera el deseo del sujeto en tanto que barrado; en este movimiento dicha falta impuesta en lo simbólico por lo *real* que lo agujerea sirve de andamiaje sobre el cuál se asienta la palabra; lo *real* es la escritura que en tanto tal da soporte a la palabra.

Entender que la palabra se apoya sobre la escritura de lo *real* es menester para entender la clínica que propone Lacan, el momento en que la verdad es zanjada mediante la lógica que intenta darle cuerpo al discurso que la articula, es el momento exacto en que dicha palabra pierde el rol de representante de la representación, es decir, que el discurso queda destituido como tal, ya no es un representante de la representación sino que tiene un efecto de verdad (Lacan, J. 1971).

Pensar la materialidad que presenta la letra al servir como sostén del significante puede ser una cuestión difícil, un apuntalamiento difícil de imaginar y mucho más difícil aún de concebirlo en la práctica, sin embargo, en la contemporaneidad hay ejemplos que facilitan mucho más la tarea de pensarlo en comparación a la época en que Lacan lo plantea, gracias a Bill Gates todos sabemos la diferencia entre software y hardware, todos reconocemos la importancia de un programa, algo intangible, que trasciende su contraparte física hecha de microchips y placas, que nos permite incluso llevarnos la voz de alguien y reproducirla en el momento y lugar deseados (Vegh, I., 1998).

La palabra como producto del símbolo no cumple otra función más que la de reproducir la naturaleza del orden al que pertenece, es decir que al igual que lo simbólico se articula en torno a la falta que introduce en él lo *real*, la palabra en tanto tal como representante directo de dicho orden va a reproducir inútilmente ese mecanismo de rellenado. Se establece así como un representante de la representación, como un paladín de lo simbólico que no cumple otra función más que la de ser una máscara de lo que lo simbólico enmascara, es decir, la falta; cuando la palabra se cae de su rol simbolizante y queda confrontada por la lógica emerge el discurso de la verdad, es decir que la palabra oculta la verdad, o la falta de la misma, y es sólo reduciéndola hasta su expresión más lógica en el sentido algebraico, que ésta logra tener un efecto de verdad en lo que al sujeto concierne (Lacan, J. 1971).

El hombre es una bestia parlante, *parletre*<sup>9</sup>, es sujeto del “blablabla”, el ser humano como tal se articula y desarrolla su diario vivir en torno a la palabra vacía, palabra que no enuncia, sino que simplemente discurre por el discurso con el fin de interactuar, o no, con otras bestias parlantes, sin embargo, hay en el discurso ciertas veces en que el lenguaje toma las riendas y se hace escuchar, el lenguaje habla al sujeto -sujeto sujetado- y produce una palabra plena,

---

<sup>9</sup>Neologismo lacaniano que conjuga parler (hablar) y etre (ser)

una palabra que proviene de más allá del muro del lenguaje, que toca algo de lo que está por fuera de la banda de moebius que es el semblante (Lacan, J. 1953).

A propósito, Lacan (1971) dice que:

lo que indiqué de la palabra plena es que ella colma - son hallazgos del lenguaje, siempre bastante lindos - ella cumple la función de *l'achose*, que está en el pizarrón. Dicho de otro modo, la palabra aventaja siempre al hablador, el hablador es un hablado, que es, de todos modos, lo que enuncio desde hace cierto tiempo. (p.72)

Debe entenderse entonces la función de la palabra plena como "*l'achose*", como ocupante de un lugar solo en la medida en que esté ausente, para hablar de "la cosa" haría falta que la cosa como tal estuviera presente al momento del habla, es por eso que Lacan hace un juego de palabras entre "cosa-chose" y "*l'achose*-la cosa", para explicar como la palabra es representante no de algo que está, sino paradójicamente, de algo que falta.

La palabra plena en este sentido se distancia de este nivel representativo y encarna un papel en que ocupa el lugar que deja vacío al desplazarse el *objeto a*, no debe confundirse entonces la palabra plena como equivalente al *objeto a*, "*l'achose*", sino que debe concebírsele como un representante que ocupa el lugar de éste, debido a que para hablar de "*l'achose*" siempre se lo hace de manera indirecta, "nunca se habla sino de otra cosa para hablar de *l'achose*" (Lacan J., 1971, p.72).

La función del lenguaje es paradójica en tanto que no enuncia lo que el sujeto como tal quiere decir conscientemente, ni se articula en un plano de comunicación directa como suele pensarse desde la lingüística, sino que la mayor parte del tiempo queda vedado al entendimiento del plano imaginario lo que el significante como tal enuncia por carecer aparentemente de sentido.

Este sinsentido es el que sanciona el significado del significante, porque si bien parece ilegible desde los códigos formales del lenguaje, cobra sentido absoluto en el plano de lo *real*; toda palabra incluye su respuesta, no hay malentendidos en el plano de la inconsciencia, todo acto fallido es un discurso logrado (Lacan, J., 1971).

Lombardi (2000) retoma la frase de Lacan que afirma que "lo real es lo que retorna siempre al mismo lugar" para explicar como para el autor el sujeto se inscribe en una persecución irrefrenable del objeto perdido al cual nunca encuentra, pero que paradójicamente, es esa búsqueda sin fin sobre la que se instaura el principio de realidad.

Es decir, que en el acto de la represión primaria el sujeto queda barrado, en una función *expulsiva* de un cierto significante que instaura a su vez, el funcionamiento del sujeto en torno a dicha falta, de manera que toda su estructura se articulará en el intento de reintegrar, de

encontrar ese objeto perdido, “el campo de la realidad no se sostiene sino por la extracción del *objeto a* que no obstante le da su marco” (Lacan, J., 1966.p.530).

Esta idea formulada en torno al principio de realidad ayuda a distinguir lo *real* de la realidad, esto que retorna siempre al mismo lugar no lo hace desde o hacia un lugar de lo comprendido por el sujeto como tal, sino que “vuelve adonde el sujeto no percibe lo que, sin embargo, le concierne: no ve eso que lo mira, no escucha el objeto que lo invoca” (Lombardi, G., 2000.,p02.).

Eso que vuelve, que se repite, tiene una connotación *real* en tanto está por fuera de la percepción del sujeto, se mueve en un plano inconsciente por fuera del campo de lo simbólico con una fuerza pulsional que, sin embargo, pugna por inscribirse en la conciencia sin lograrlo nunca, fundando así la búsqueda incesante de la misma, es decir, es la falta de significantes lo que fomenta la aparición de los mismos en el plano de la realidad psíquica del sujeto (Lombardi, G., 2000).

Pensar la aparición del significante como una solución a la falta del mismo, concebir lo *real* como aquello que no es ni imaginario ni simbólico, formular una teoría, y aún más, una clínica en torno a la negatividad, parecería en un principio como algo sin sentido, sin embargo, no es nada nuevo en Lacan, ya que siempre definió lo tocante a lo *real* como una negatividad, al plantear, por ejemplo, que no hay relación sexual, o que la mujer no existe (Vegh, I., 1998).

El problema, o la dificultad, consiste justamente en pensar una clínica sobre una negatividad supuesta, y es que ésta al igual que la palabra, que no es más que un representante de lo simbólico, no hace más que emular aquello a lo que representa, es decir, para pensar al sujeto como una negatividad, como el devenir de algo que falta, como ser *en* falta, ¿que mejor que una concepción desde la negatividad?

Bataille (2002) concibe esta negatividad como inevitable y plantea que por más que dicha falta no sea absolutamente inefable, es decir, que en cierto punto podría describírsele, no se lo hace debido a que dicho movimiento implicaría para el sujeto la aniquilación de sí.

Definir eso que no es más -ni menos- que el sentido o sinsentido de la totalidad implicaría “relacionar de lo que sólo puedo hablar por negación con la imposible explicación de lo que es” (Bataille, G., 2002., p.76).

Una clínica que contemple lo *real* no como añadido, sino como eje fundamental de la misma debe contemplar justamente su imposibilidad, imposibilidad que es no solo lo inaprehensible de lo *real*, sino lo imposible de soportar de este en el analizante.

Si se concibe lo *real* como imposible, a secas, éste queda como un resto sin simbolizar, que es a su vez el motor de lo simbólico, la falta que mueve al sujeto barrado. Sin embargo, si se concibe lo *real* como lo imposible de soportar, se lo asocia indefectiblemente al *parlêtre*, el cual pone el cuerpo en función de *soporte*, como una salida para lidiar con aquello del goce que sigue repitiéndose con el riesgo de no quedar anudado (Brodsky, G., 2014).

Esta función de soporte no puede negarse, no puede obviarse ni ser objeto de indiferencia en la clínica, ¿cómo pensar el síntoma despojado de su parte *real*?, ¿cómo podría otorgársele la relevancia que le concierne a un lapsus, a un acto fallido, si no se lo entiende como aquello en donde el parlétre falla... o acierta?

Lo *real* es lo que da paso al dolor del parlétre, éste responde como puede ante lo *real*, allí dónde no hay palabras solo emerge el dolor, es una respuesta *hacia* y *en* lo *real*, el dolor es fruto de lo no acotable de lo *real*, es el grito desesperado y mas carnal que surge ante el golpe desnudo, no mediado, de lo *real* (Vegh, I., 1998).

Bataille logra asimilar muy bien el sentido del dolor del vacío significativo, disertando acerca de la muerte como aquello que representa la ausencia de conocimiento directo afirma que “la respuesta misma es silencio desprovisto de todo sentido posible. Eso es horripilante: la más grande voluptuosidad que el corazón soporta, una voluptuosidad morosa, aplastante, un peso sin límites” (Bataille, G., 2002., p.70).

El dolor, el grito fruto de este, es un intento de bordear lo *real*, así como lo es también el síntoma, y como también lo es el humor, *el parlétre* recurre a ellos para servirse de quedar con lo *real* desanudado, para no caer en la melancolía, la cual señala muy bien lo *real*, pero sin lograr anudarlo a la realidad, es un *real* desbordante, “el melancólico indica bien la verdad; sucede que apuntar bien a lo *real* no equivale a decir bien la verdad. La verdad, cuando se dice toda, está mal dicha” (Vegh, I., 2002., p.58).

El dolor se establece como algo amplío, pero si se toma la noción de afecto, y más aún, la de afectos tales como el amor, la angustia o el odio, se los puede hacer trabajar en la clínica, siempre y cuando se los entienda como anudados a lo “*real del tejido*”, en este sentido, no debe entenderse como una alusión a un tejido en el sentido fisiológico, del organismo, sino del cuerpo del sujeto con su investidura, anudado a lo simbólico y a lo imaginario (Vegh, I., 2002). Tejido y cuerpo, justamente, que *soportan lo real* y lo articulan así con los otros dos registros. En este sentido, la clínica de lo *real* implica entender como el sujeto deviene, de la manera que puede, de lo *real*, de como se las arregla con aquello que no puede salvar o evitar, y es importante entender que de antemano el sujeto ya lo intenta, aún así llegue desbordado, tomado por lo *real*, el análisis no es una solución directa, sino que apunta a desanudar, a desarmar las defensas ante lo *real* que el sujeto erigió, para poder rearmarlas como contingencias mejores. En este sentido, se corre el riesgo de pasar por alto lo obvio, que es que la clínica, tanto como el analista que la practica, también se estructuran en lo *real*, *intentando* simbolizarlo, anudarlo, haciendo fórmulas y buscando una ley para el *real*, sería obviar que el analista en su praxis no hace mas que soportar, fungir como soporte, para lo imposible de lo *real* (Brodsky, G.,2014).

## **Consideraciones finales.**



Lejos de haber agotado la producción y las disertaciones que sobre lo *real* existen, sobre sus posibles articulaciones y devenires, tanto en la vida anímica, en la interrelación social, cómo en la clínica, se puede decir a guisa de conclusión que si algo quedó claro en el presente trabajo, es que lo *real*/no puede aprehenderse.

La riqueza del concepto y su utilidad como tal surge justamente de esa inahaprensibilidad, lo *real*/se establece como el motor de la vida anímica al verse como soporte del deseo.

Sin él no habría orden simbólico y el imaginario estaría disperso, sería pura fisicalidad, el Dios de Schelling sería una nada absoluta sin registro de sí mismo, estaría, o sería, mejor dicho, puro goce de sí.

No hay intencionalidad, sino pura atracción por parte de lo *real*, como una suerte de agujero negro que absorbe todo a su paso, el cual no puede definirse, no puede conocerse sino más que a base de conjeturas, justamente, es un agujero, agujero supuesto, Silvio Rodríguez se preguntaba qué cosa sería la maza sin cantera, Lacan con lo *real* invierte la pregunta, ¿que sería la cantera sin maza?

Estas características de un *real*/universal, inherente a todos, y a la vez particular, que representa las bases más constitutivas de la vida anímica, lo hacen uno de los términos más importantes dentro del psicoanálisis.

Como se vió anteriormente, el hecho de ser un concepto indispensable no lo salva de ser difícil de integrar en la clínica, ¿no será que el hecho de que lo *real* sea tan difícil de entender, al punto de hacerlo siempre desde una negatividad, es justamente por la naturaleza de éste? ¿y cómo negar lo universal de lo *real*/en uno y en la clínica, más aún cuando ese *real*/desanudado se niega a callar?

Edvard Munch escuchó que el cielo gritaba.

Ya había pasado el crepúsculo pero el sol persistía, en lenguas de fuego que subían desde el horizonte, cuando el cielo gritó.

Munch pintó ese grito.

Ahora, quien ve su cuadro se tapa los oídos. (Galeano, E., 2010., p.238)

¿Qué más real que ese grito desahogado? Grito visceral que al salir de la escena simbólica toca algo de ese *real*, es ese *real*, se siente en el cuerpo porque no hay palabras que lo procesen, y se siente en el cuerpo, porque es cuerpo y no organismo.

Goethe (1986) dice por boca de Mefistófeles “Toda teoría es gris, caro amigo, y verde el árbol de oro de la vida” (p.70), ¿no será lo *real*/una expresión de lo enunciado por Mefistófeles? No en vano fue un demonio quien así se pronunció, y dejó en claro lo que años más tarde se

reflejaría en la obra de Lacan, a saber, que la noción de lo *real*, siempre va a la zaga de este, como Aquiles y la tortuga.

¿No será que esta indefinición de lo *real* es en sí misma su mejor definición? Lo galimático del término no permite tomar esta proposición a modo de chanza, el hecho de que Lacan abordase el término de maneras tan diversas a lo largo de su enseñanza, absteniéndose de impartir una definición acabada siendo éste tan preponderante en la misma, ¿será casualidad o causalidad?

### **Referencias bibliográficas.**

Assoun, P. L. (2003). Freud y las ciencias sociales. Ediciones del Serbal, S.A.

Bassols, M. (2014). Psicoanálisis, Ciencia y Real. Recuperado de:

<http://www.revistavirtualia.com/articulos/167/real-y-ciencia/psicoanalisis-ciencia-y-real>

- Braunstein, N. (2006). El goce: Un concepto lacaniano. 2a ed. - Buenos Aires: Siglo XXI
- Brodsky, G. (2014). La clínica y lo real. IX Congreso de la AMP • 14-18 abril 2014 • París. Recuperado de:  
www.wapol.org
- Bataille, G. (2002) La oscuridad no miente. Madrid: Editorial Taurus
- Bauman, Z., & Dessal, G. (2014). El retorno del péndulo. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Chemama, R. (1997). Diccionario de Psicoanálisis (1.ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Dessal, G. (2015). Freud y el malestar en la cultura del siglo XXI: las nuevas sombras. Psicoanálisis - Vol. XXXVII - N°1 - 2015 - pp. 9-28
- Evans, D. (1998). Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano. Paidós
- Ezquerro Gómez, J. (2003) La Laetitia en Spinoza. Revista de Filosofía Vol. 28 Núm. 1 (2003): 129-155
- Galeano, E., (2010). Espejos. Una historia casi univesal. Montevideo, Uruguay. Rosgal S.A
- Goethe (1986). Fausto. Editorial Técnica S.R.L, Montevideo, Uruguay.
- Hounie, A. (2013). La construcción de saber en clínica. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, España.
- Miller, J. (1981). Clínica del superyo. En: Recorrido de Lacan, Ocho conferencias. Buenos Aires, Argentina. Manantial (1985)
- Miller, J. (2011). Leer un síntoma. Blog de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Recuperado de:  
<http://ampblog2006.blogspot.com/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>
- Miller, J. (2012). Presentación del tema del IX° Congreso de la AMP: Lo real en el siglo XXI. Recuperado de:  
<https://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intArticulo=2468&intIdiomaArticulo=1>
- Nietzsche, F. (1983). Mas Alla del Bien y del Mal. Madrid, España: Alianza Editorial, S.A.
- Lacan, J. (1936). Más allá del principio de realidad. En Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores (2009)
- Lacan, J. (1951). Intervención sobre la transferencia. En Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores (2009)
- Lacan, J. (1953). Función y Campo de la Palabra en el Psicoanálisis. En Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores (2009)
- Lacan, J. (1955/6) El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (1983)

- Lacan, J. (1956/7). El Seminario de Jacques Lacan: La Relación de Objeto: 4 (Tra ed.). Buenos Aires: Paidós Iberica Ediciones S a. (1995)
- Lacan, J. (1957/8). La instancia de la letra. Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores (2009)
- Lacan, J. (1958/9) El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente. Buenos Aires: Editorial Paidós. (2014)
- Lacan, J. (1960/1). El seminario, libro. Vol. 7: La ética del psicoanálisis. Buenos Aires, Ar: Paidós. (2015).
- Lacan, J. (1966). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Escritos II. Buenos Aires: Siglo XXI Editores (2009)
- Lacan, J. (1968/9). El seminario. Libro 16: De un Otro al otro. Buenos Aires : Editorial Paidós (2007)
- Lacan, J. (1970/1). El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Editorial Paidós (2008)
- Lacan, J. (1971/2). El seminario. Libro 18: de un discurso que no fuera del semblante. Buenos Aires: Paidós. (2009)
- Lacan, J. (1972/3). El seminario. Libro 19: ...O peor. Buenos Aires: Paidós (2012)
- Lacan, J. (1973/4). El seminario. Libro 20: Aún. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1975/6). El seminario. Libro 23: El sinthome. Buenos Aires: Paidós (2006)
- Lacan, J. (1976/7). El seminario. Libro 24: Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra. Psikolibros. Recuperado de:  
<https://www.dropbox.com/s/8zlpcdtmhi0ndr0/Seminario%2024%20-%20L%27insu...%20%28Psi%29.pdf#8230>
- Lacan, J. (1993) La tercera, Intervenciones y textos 2, Manantial, Buenos Aires.
- Lombardi, G. (2000). Tres Definiciones de lo real en psicoanálisis. Diván lacaniano, 0, 46-48. Recuperado de:  
<http://www.forofarp.org/images/pdf/Praxisyclinica/Gabriel%20Lombardi/Definiciones-Real.pdf>
- Schelling, F. (2002). Las edades del mundo. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Žižek, S. (2016). El resto indivisible (2<sup>a</sup> ed.). Ediciones Godot.
- Žižek, S. (2005) La letrina de lo real. Revista 12. Recuperado de:  
<https://www.lacan.com/zizekba3.htm>