

LO MORAL EN LA SATISFACCIÓN: UNA PERSPECTIVA PARADOJAL

AUTORES

XIMENA GUERRERO

FIGRELLA LITVINOFF

MELINA GARCÍA

MARTÍN BAAMONDE

JOAQUÍN JASMINOY

OSCAR QUIROGA

INVESTIGACIÓN REALIZADA EN EL MARCO DE LA CONVERSACIÓN ANALÍTICA
DURANTE LOS AÑOS 2017 Y 2018

INTRODUCCIÓN

El punto de partida en la orientación del trabajo fue extraído de la *Arqueología del saber* de Foucault, quien sostiene que un concepto crea al objeto, delimitando así el borde del campo que le es propio:

“1. Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda "decir de él algo", y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor. Pero esta dificultad no es solo negativa; no hay que relacionarla con algún obstáculo cuyo poder sería exclusivamente el de cegar, trastornar, impedir el descubrimiento, ocultar la pureza de la evidencia o la obstinación muda de las cosas mismas: el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible y gárrula objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones” (Foucault, 1979: 73).

En esta misma línea encontramos en Nietzsche y su *Genealogía de la moral* una hermenéutica, una determinada lectura acerca del origen de la moral. Esto nos permitió, a partir del planteo inaugural de Freud, situar cómo el concepto de pulsión conlleva una ruptura del abordaje clásico de la satisfacción en el sujeto, una nueva *Deutung*. Aparece así una modalidad de satisfacción que subvierte la idea del bien que se había pensado desde Aristóteles en adelante.

Esta formulación que Freud realiza de la pulsión es solidaria de un encuentro: el concepto recorta eso con lo que Freud se encontró, un problema clínico. La inscripción del mismo supone la contingencia que implica al autor que toma posición ahí. Por eso, el retorno a Freud que Lacan realiza, tiene como jalón fundamental la orientación a lo real, sin la cual la noción de pulsión se desdibujaría, se imaginarizaría indefectiblemente. Deleuze y Guattari, en *Qué es la filosofía*, sostienen que el objetivo de ésta es crear conceptos, el objeto no está esperando a ser descubierto sino que es recortado a partir de

un concepto específico, nos parece que esta es la orientación de Lacan cuando en el Seminario 11 sostiene que un concepto es algo que se escribe.

Por lo antedicho, el eje del recorrido en que consiste este trabajo es la dimensión de la paradoja. Esto nos llevó a encontrarnos con una tensión paradójica entre el concepto y la práctica, cuestión que queda evidenciada por el siguiente acontecimiento: un día, a fines del siglo XIX, alguien, Freud, realizó un acto en apariencia muy simple, pletórico de consecuencias, en lugar de hablar, dejó hablar, por medio del cual funda algo inédito: la escucha analítica.

A raíz de lo trabajado arribamos a una pregunta que articula a la vez una introducción y una conclusión para nuestro trabajo:

¿Lo paradójico se reduce a la imposibilidad de satisfacer a la conciencia moral, o esta no hace más que plasmar la paradoja que implica el lenguaje en el hablante?

Las nociones que abordamos a partir de los textos elegidos fueron: la ética, la moral, el Bien Supremo, el superyó, el origen de la ley, el deseo, la sublimación, la distancia entre la dimensión del mito y la estructura, la tragedia, el bien y la belleza como límites al deseo y la demanda.

COMENTARIO A LA *GENEALOGÍA DE LA MORAL*

El planteo de Nietzsche en *La genealogía de la moral* conlleva una hermenéutica en el sentido de constituir una lectura sobre el origen de la moral. En su planteo hay un trastocamiento del concepto de valor (central en su exposición). Con lo cual, su concepción implica redefinir el origen de la dimensión moral a la vez que resituar los conceptos de bueno, malo y malvado. En esta línea es que se destaca la palabra alemana *Deutung* que significa interpretación, explicación o exégesis, y que forma parte del cuerpo teórico del psicoanálisis al estar incluida en la palabra inaugural *Traumdeutung*. Por esto nos parece que, respecto del tema de la pulsión, que es lo que nos convoca, podemos sostener que, con Freud y desde él, la pulsión constituye y toma un valor gnoseológico en la medida en que, por romper con toda una tradición, constituye un nuevo horizonte para pensar el problema de la satisfacción, o sea que desde ella se perfila una nueva perspectiva epistemológica.

Retomando entonces la pregunta acerca del origen de la moral, esta debe necesariamente detenerse sobre el problema del valor, aún en su raíz mercantil que formará parte del planteo. La mira de la propuesta nietzscheana es interrogar para cuestionar lo preestablecido: si el punto de partida es el valor, el primer paso es preguntarse por la operación que lo funda. Allí se tratará de dos referencias, el mercantilismo ya destacado y la religión. Comienza por esta.

El punto de partida de esto que se estableció como una verdad canónica a nivel de los valores lo ubica en una casta sacerdotal cuya función fue acuñarlos, esto en el judaísmo y en el cristianismo en la medida en que se sitúa como heredero de aquél. Respecto del judaísmo lo bueno queda asociado a ser amado por Dios, a los pobres, desprotegidos o sufrientes, habla allí de la “rebelión de los esclavos” (Nietzsche, 2016: 52). Este planteo conllevó una inversión respecto de un sentido de los valores según Nietzsche. Hasta esta rebelión, lo bueno, lo poderoso, lo noble, lo bello y lo feliz implicaban también la posibilidad de ser amados por Dios, pero esto era propiedad de las clases dominantes, el judaísmo trastoca esto a la par que instituye una nueva aristocracia: la sacerdotal. Entonces se abandona un “modo noble” (77) de valorar, sin embargo el planteo de Nietzsche será que no fue el judaísmo aquel que produjo una subversión en la moral, volveremos sobre ello.

Otra vertiente que se pone en juego es interrogar al lenguaje para saber si la etimología puede orientarlo en este cuestionamiento. Ubica entonces la palabra alemana *Schuld*, que significa deuda, culpa o falta, términos estos caros al planteo tanto de Freud como de Lacan, quien inaugura su seminario 7, sobre la ética precisamente, destacando la articulación entre culpa y falta en la palabra francesa *faute*.

La articulación indisociable entre deuda y culpa nos pone sobre la senda de esa afirmación que tiene una resonancia mercantilista. Clásicamente, si cabe el término, la mala conciencia quedó asociada a la deuda inherente a una falta cometida que se castigaba con un padecimiento que fuera equivalente al perjuicio provocado, se trataba allí de infligir algún sufrimiento que pudiera resarcir al damnificado. Era con el cuerpo con el que se pagaba, un cuerpo torturado físicamente. La aporía de este planteo es que, según Nietzsche, domestica pero no mejora, con lo cual hay algo ingobernable, algo que no se transfiere, ¿Cómo podría el damnificado ser resarcido de una pérdida o daño con el castigo a otro cuerpo?

El giro definitivo lo produce el cristianismo. El Dios cristiano conlleva la moralización de la culpa, esta se eterniza en la medida en que es la primera vez que el acreedor, Cristo, es el que paga las culpas del deudor, de allí el *murió por nosotros*. A partir de esto es que la culpa se conecta con Dios, con el pecado, con algo que escapa a lo terrenal. La culpa se eterniza en tanto se desconecta de la falta que la causa, se trata por supuesto allí de un cuerpo sufriente, corroído por la culpa, pero es un sufrimiento de distinto tenor al anterior, sino, ¿cómo entender, según Freud, que cuanto más el sujeto se inclina a cumplir el mandato superyoico, este más severo se vuelve?

Algunas consideraciones finales. Se puede señalar que es la aparición del psicoanálisis la que permite establecer una separación más estricta entre moral y ética, la primera puede ser considerada como un conjunto de reglas que prescriben; la segunda, en cambio, es un juicio sobre una acción e implica el *après-coup*. Finalmente y en consonancia con esto afirmamos que el psicoanálisis puede conmovir lo moral en la satisfacción en tanto el analista sostiene una posición ética.

PUNTUALIZACIONES FREUDIANAS SOBRE LA SATISFACCIÓN

Teniendo como trasfondo la lectura que propone Michel Foucault, la importancia dada por él a la incidencia de las interrupciones por sobre las grandes continuidades del pensamiento, podría pensarse que la introducción del concepto de pulsión por Freud produjo un corte en el discurso establecido hasta ese momento. Dicho corte trastoca aquello que se presentaba previamente como referencia incuestionable y delimita una frontera. En principio, y siguiendo la línea del título que nos convoca, podemos pensar dicho trastocamiento respecto de los referentes de lo que entendemos por amor y odio. Este trastocamiento permitirá otra lectura del amor y el odio distanciada de la delimitación moral que ambos suelen acarrear.

En “Topología de la Cosa...” (Rabinovich, 2000: 150) encontramos *“Por eso Lacan hablará de las fronteras de la Cosa, porque hablar de fronteras entraña el agujero, siempre que haya algo que funcione como un límite tenemos fronteras. Ese límite puede ser un plano en el espacio, una hoja que delimita automáticamente que todo lo que hay alrededor es agujero”*.

En el texto “Pulsiones y destinos...” (Freud, 2003: 132), sobre la frase *“...caemos en la cuenta de que los vínculos de amor y odio no son aplicables a las relaciones de las pulsiones con sus objetos...”*. Strachey hace un señalamiento interesante sobre la palabra “vínculos” (*Beziehungen*): dice que en la 1era edición en el lugar de esa palabra aparecía la palabra “designaciones” (*Bezeichnungen*), palabra que le resulta “más coherente”. Freud sostiene y desarrolla allí cómo la introducción de la pulsión como concepto trastoca lo que se designa “amor” y lo que se designa “odio”.

El texto citado (Freud, 2003: 117) se podría ubicar en la línea de este corte con el discurso preestablecido, allí ubica a la pulsión como “concepto fronterizo”, “representante psíquico de poderes orgánicos”. La pulsión es tanto una “agencia representante psíquica de mociones somáticas” como “no-psíquica en sí misma”. *“Proviene de fuentes de estímulo en el interior del organismo y emerge como fuerza constante”*. Podríamos pensar entonces que la pulsión, además de ser un concepto fronterizo, a la vez es una frontera que marca un antes, y un después.

Lo fronterizo encuentra un antecedente en “Tres ensayos...” (Freud, 2000: X), con la palabra *deslinde* (determinación de los límites de un terreno): *“deslinde de lo anímico respecto de lo corporal”*. En este límite entre el mundo orgánico y la representación será preciso introducir la idea de vecindad topológica entre los registros real, simbólico e imaginario, que nos permitirá, entre otras cosas, pensar

una alternativa a la idea que presupone desde el origen la existencia de un “mundo externo-interno”: los tres tiempos del significante, el mundo, la escena y la escena sobre la escena.

Otro efecto del corte que produce la introducción del concepto de pulsión, podemos encontrarlo en el “Proyecto...”, donde Freud habla de “estímulos endógenos” (que se engendran en el interior). Algo sobre lo cual Lacan llama la atención en El Seminario 7, (Lacan, 2015: 63) “*Pues el Entwurf es la teoría de un aparato neuronal, respecto al cual el organismo permanece exterior, al igual que el mundo externo*”. Esta lógica planteada responde al desarrollo freudiano en “Pulsiones y destinos...” (Lacan, 2015: 114), cuando establece que: “El estímulo pulsional no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo. Por eso también opera diversamente sobre el alma y se requieren diferentes acciones para eliminarlo.” El estímulo “opera de un sólo golpe” y “se lo puede despachar mediante una única acción adecuada”. “La pulsión, en cambio, no actúa como una *fuerza de choque momentánea*, sino siempre como una *fuerza constante*”. Siguiendo esta línea, podemos pensar que tanto lo *interno* (que aparece como constante), como lo *externo* (ligado a lo momentáneo, la alternancia), quedan exteriores al aparato que los percibe y la única diferencia la delimita la constancia o lo alternado. Con lo cual los conceptos de “interior-exterior” se evidencian como preconceptos y quedan cuestionados por esta contradicción (“... aparato respecto al cual el organismo permanece exterior, al igual que el mundo externo”), si no se cuenta con el recurso de la topología.

Para pensar lo moral jugado en la satisfacción, Lacan en *El seminario 7* recurre al concepto de sublimación, y la paradoja que se plantea alrededor de este concepto para Freud: “Pero en la meditación freudiana algo se resiste a ser reabsorbido, lo cual implica abordar el problema de la ética del análisis” (Lacan, 2015: 113). Pensemos en las interdicciones que impone la conciencia moral, el peso del deber: cuanto más refinada sea, se mostrará más exigente. Cuanto menos se la ofenda, más cruel será. Es inextinguible, cuan “parásito alimentado con las satisfacciones que se le otorgan”.

El problema económico del masoquismo, le plantea a Freud las consecuencias de lo que había descubierto a partir del concepto de pulsión. Anteriormente, en el Yo y el Ello, y el descubrimiento de un nuevo inconsciente, no- todo reprimido, aparece una modificación en su teoría del yo. Se trata ahora de un yo-cuerpo que se vuelve “ajeno-extranjero”, que es avasallado por las instancias del ello y superyó. Así aparece la reacción terapéutica negativa que tiene su fundamento en un factor “moral” “un

sentimiento de culpa que encuentra su satisfacción en estar enfermo y no quiere renunciar al castigo del padecimiento” (Freud, 2006: 50) Una satisfacción “muda” que Freud ubica proveniente de ese superyó como “restos-palabra”, restos de lo oído pero en su conexión profunda con las fuentes del ello, reserva pulsional. Se trata del sadismo-(masoquismo) “cultivo puro de la pulsión de muerte” vuelta sobre el sujeto. Freud concluye que lo notable es que cuando el hombre intenta limitar esa mezcla pulsional mediante la moralidad, más alimenta esa satisfacción pulsional. Por eso Lacan dice que “la acción moral es satisfacción”.

Esta satisfacción que se alcanza tanto en el dolor como en esa necesidad de castigo que subyace al sentimiento de culpa, evidencian la caída del principio del placer como el guardián de la vida anímica y muestran los fracasos en el análisis a causa de las “resistencias de otro orden” provenientes del yo, cuyo núcleo es inconsciente, el ello y superyó. Se trata de una satisfacción que pone en jaque el concepto mismo de bien para un sujeto.

La pulsión sadomasoquista como la llama primeramente Freud, a la vez que pone en evidencia el carácter de frontera o borde del circuito pulsional da cuenta del deslinde del principio del placer respecto de su más allá. En principio el masoquismo era consiguiente de un sadismo originario. Luego, el masoquismo se vuelve originario cuando aparece “correlacionado a la escritura metapsicológica de los conceptos fundamentales de inconsciente y pulsión. Esta es la respuesta freudiana a una satisfacción que siempre se produce demasiado mal” (Vidal, 2005:85).

Es decir que el hecho de que existe un masoquismo originario implica una satisfacción que fuerza la barrera del principio del placer, dado que con la introducción del dolor hay un cambio de meta, “se trata de una satisfacción de otro orden: el sujeto encuentra placer, más allá del principio, en el displacer: hay lugar para el goce” (Cosentino, 2005: 45).

De ahí que Freud pueda decir que como el masoquismo “tiene el valor psíquico (*Bedeutung*) de un componente erótico, ni aún la autodestrucción de la persona puede producirse sin satisfacción libidinosa” (Freud, 2003: 176)

EL SEMINARIO SOBRE LA ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS

INTRODUCCIÓN A LA COSA

Lacan, en el primer apartado del Seminario 7, se propone destacar la dimensión ética en la que está inserta la experiencia analítica. Si el planteo freudiano aporta algo novedoso, es a partir de lo ético que de él se desprende.

Para sostener eso, primeramente separa los términos. Si dice *ética* es porque lo quiere diferenciar de *moral*. Luego se dedica a desbrozar de qué se trata cuando hablamos de “problemas morales” y se pregunta en relación a qué cuestión se encuentra la falta que de ellos resulta, si se trata de la falta por el asesinato al padre o por la incidencia de la pulsión de muerte en el hombre.

“La experiencia moral como tal, a saber, la referencia a la sanción, coloca al hombre en cierta relación con su propia acción que no es sencillamente la de una ley articulada, sino también la de una dirección, una tendencia, en suma, un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta. Todo esto constituye también, hablando estrictamente, la dimensión ética, y se sitúa más allá del mandamiento, es decir más allá de lo que puede presentarse como un sentimiento de obligación” (Lacan, 2015: 11)

Esta diferenciación implica que la ética está vinculada con algo más que con el sentimiento de obligación. Decir esto no significa poner en un segundo plano a dicho sentimiento, sino que se trata de un modo de tratamiento del mismo que no implica atenuarlo, amortiguarlo, sino analizar por qué se presenta de ese modo, con ese carácter exorbitante, en el ser humano. Aquí va a criticar tanto a las corrientes filosóficas como a ciertos psicoanalistas posfreudianos que se condujeron hacia un “moralismo más comprensivo” que buscaba apaciguar la culpa que resultaba de la función misma del deseo en su orientación perversa.

Por otra parte, la cuestión de la tendencia, la dirección, el bien que convoca, va a ser muy importante en el planteo que realizará más adelante.

Lacan destaca que la génesis de la dimensión moral radica en el deseo tal como lo formuló Freud. “De la energía del deseo se desprende la instancia que se presentará en término último de su elaboración como censura” (12). Esa instancia será la conciencia moral asociada al superyó. Pero a diferencia de Freud, la génesis del superyó no va a tener que ver con el mito del asesinato del padre, sino con lo que del mito se encuentra en “la relación del significante y de la ley de discurso” (15). Se trata de la relación

del hombre con el *logos*. Lacan se pregunta por qué el yo (*je*) no actúa contra los imperativos del superyó sino que responde a ellos a pesar de que se le presenten como extraños, paradójicos, crueles, padeciendo su imposición. Ante este padecimiento que conlleva la demanda de socorro ante un analista, florece lo que Lacan llama “los ideales analíticos”. En relación al ideal del amor humano, donde se establece la aspiración al amor genital en la unión monogámica, Lacan señala en forma de crítica, el modo en que se elude aquella zona que Freud destacó como problemática, la sexualidad femenina, lo que lo lleva a acentuar el hecho de que el psicoanálisis no ha podido inventar una erótica.

Asimismo llama la atención sobre otros dos ideales, de autenticidad y de no-dependencia. Pero se ocupa de resaltar que el psicoanálisis, si no se constituye en una ciencia de la virtud, de la razón práctica, ni del carácter, en alusión a la *Ética a Nicómaco*, es porque “la esencia misma del inconsciente se inscribe en otro registro” (20) que el de la costumbre o carácter. Sostiene en la “articulación significativa como dando la verdadera estructura del inconsciente”, el fundamento de los efectos morales en el ser humano.

Para delimitar su posición y rescatar la originalidad de la posición freudiana en materia de ética, Lacan señala que es necesario profundizar la noción de real, “la ubicación del hombre en relación con lo real” (21), examinando también los registros simbólico e imaginario. Para acentuar esta relación con lo real Lacan comienza por pensar la función de la realidad. Para ello hay que preguntarse por lo que sucedió entre Aristóteles y Freud.

Ubica allí en primer lugar la función del amo. En Aristóteles prevalece el amo antiguo como condición, como presencia, en virtud de la cual se establece su ética. El inicio del siglo XIX se especifica por la declinación de esa función y un poco antes de esa caída se ubica la filosofía utilitarista, acentuando el término real (como realidad) en contraposición a lo ficticio como ficción. Estas filosofías sitúan el bien del lado de la realidad o real en este caso.

Es Freud quien da un vuelco en el interior de esta oposición entre ficción y realidad. El placer, que se relaciona con lo que sería el bien, está del lado de lo ficticio, en el sentido de lo simbólico. En tanto el inconsciente está estructurado en función de lo simbólico, el principio del placer no hace más que buscar el retorno de un signo. Si entonces el placer está del lado de la ficción se plantea la pregunta sobre cuál es la función de la realidad.

Tanto en Freud como en Aristóteles, la búsqueda de la felicidad es el fin último del hombre, pero Freud postula que para ella, la felicidad, nada está preparado ni en el microcosmos, ni en el macrocosmos.

En Aristóteles, el placer está asociado a los deseos bestiales que quedan excluidos de lo que sería lo natural, por eso quedan por fuera de su ética y no son cuestionables. Su naturaleza no incluye estos deseos, sino que la naturaleza aquí está en relación con lo divino que hay en el hombre. La realización del hombre se da en la medida de su pertenencia a esta naturaleza que excluye los deseos que para el psicoanálisis son fundamentales. Se trata de una naturaleza distinta de la que conocemos con Freud, y por eso podrá plantear otra ética.

Entonces Lacan presenta su tesis: “mi tesis es que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real-lo real como tal, el peso de lo real” (30).

Esta ley moral, que dice, se afirma contra el placer, lo que da un valor muy importante al problema del masoquismo. La cuestión aquí es qué sentido se le da a este término “real”.

Se remonta entonces a la oposición realizada por Freud entre principio de placer y principio de realidad por un lado, y la formulación del más allá del principio del placer donde aparece la pulsión de muerte como su horizonte. Lacan se pregunta por ese carácter reducido que tiene el principio de realidad como atemperante del principio del placer, lo que parece hacer surgir en ese más allá, algo que comanda, que gobierna la relación con el mundo. Esto va en la línea de la pregunta por el carácter problemático del concepto de realidad en Freud.

En la ética aristotélica, el sujeto está en relación a un orden que indica lo que debe hacerse y que se resume en el Soberano Bien. Y ese orden es establecido en el sujeto vía el hábito. En Aristóteles, el hombre es capaz de adquirir un hábito, cosa que lo diferencia de los seres inanimados. Y lo adquiere conforme a un orden, un Soberano Bien, punto de convergencia donde “el orden particular se unifica en un conocimiento más universal, donde la ética desemboca en una política, y más allá, en una imitación del orden cósmico” (33). Sin embargo, a pesar de que la regla de acción esté en relación a cierto orden establecido, subsiste en el sujeto la intemperancia, justamente porque sus inclinaciones van para un lado distinto de lo que indica el orden. Este conflicto en Aristóteles queda velado en el ideal que entraña esta perspectiva, el ideal de contemplación del amo antiguo, por fuera del cual su ética no encuentra asidero.

Lo que queda demostrado es que algo en el sujeto se niega a ser domesticado e incluido en un orden de modo que se pueda someter completamente a él. No es otra cosa lo que denota la tensión que resulta de la oposición en Freud entre proceso primario y proceso secundario, entre principio de placer y principio de realidad, dando cuenta de un más allá.

Haciendo hincapié en el aparato psíquico que Freud plantea, Lacan sitúa el conflicto que surge de esta oposición, como siendo la génesis de la dimensión moral que implica el deseo en Freud. Se trata de “un aparato cuyos datos primeros están en máxima oposición con la culminación en la adecuación y el equilibrio... un sistema que se dirige esencialmente hacia el señuelo y el error” (39-40). Este aparato (des)orientado por el principio del placer, necesita de una instancia reguladora, asociada al proceso secundario vía el principio de realidad que “corrige, compensa, lo que parece ser la inclinación fundamental del aparato psíquico” (40). Lo novedoso del planteo de Freud, según la lectura de Lacan es establecer las bases de funcionamiento de un aparato en una “inadecuación radical”, en el sentido de que ese desdoblamiento de sistemas está hecho para ir contra la inadecuación de uno de los dos. Lo que justifica su establecimiento es justamente aquello indomesticable, esas “cantidades indomables” que Freud encuentra en la experiencia de las neurosis y que constituyen la exigencia misma del sistema.

Acá se ubica el conflicto, que es esencialmente de orden moral.

El principio de realidad a su vez, se ejerce siempre de manera precaria, el acceso a la realidad es precario en tanto Freud corre a los sentimientos como los orientadores hacia las realidades últimas. En la búsqueda de la realidad, los sentimientos son engañosos. Entonces “El abordaje de lo real solo puede hacerse por la vía de la defensa primaria...antes que se formulen las condiciones de la represión como tal” (43). De este modo Lacan formula “la paradoja de la relación con lo real” en Freud. Desarrolla esta paradoja a partir del funcionamiento del aparato donde lo que se verifica es la estructura de lenguaje que se constata en el inconsciente por lo que placer y realidad están íntimamente relacionados, limitando en el más allá con el campo de lo real.

Entonces lo que se presenta para el sujeto como su bien, queda del lado del principio del placer “En la medida en que el placer gobierna la actividad subjetiva, es el bien, la idea de bien la que lo sostiene” (46). Pero para ese bien, ya lo dijimos, nada está preparado en el microcosmos, es decir en el sujeto mismo, ni en el macrocosmos, justamente por esa inadecuación radical de la que padece el aparato.

Los que se dedicaron a la ética antes que Freud intentaron identificar estos términos, placer y bien, como sinónimos, y a reducir las antinomias que surgían, dado que llamativamente el esfuerzo moral aparece como lo opuesto a lo que acarrearía placer. Es Freud quien pone ese conflicto en primer lugar

Para destacar esto, Lacan realiza un estudio minucioso del *Proyecto de Psicología para Neurólogos*, en el que focaliza sobre el complejo del *Nebenmensch* para darle un lugar destacado a *das Ding*, y lo que se desprende de la vivencia de satisfacción. Esta experiencia de satisfacción, de la cual surge el principio de placer, está enteramente suspendida del otro, *Nebenmensch*, en tanto que ese otro es un sujeto hablante. Es por su intermedio que la realidad puede adquirir forma en un sujeto, por lo que principio de placer y principio de realidad están íntimamente relacionados. Es a partir de la acción específica, donde se verifica *una satisfacción que no puede ser confundida con el principio de placer*, que como se dirige a un objeto que no es encontrado, sino reencontrado, entraña una distancia con lo que sería la satisfacción plena. Esa distancia es el fundamento de la repetición en Freud y sede del deseo como estructuralmente insatisfecho. Por eso, en su búsqueda de la satisfacción que correspondería a su bien, solo se alcanza algo que tiene, al decir de Freud, “una cualidad monótona”.

A partir del complejo del *Nebenmensch* que se presenta en dos partes, por esa “división original de la experiencia de la realidad” (67), de un lado cae lo que es la cualidad, como atributo, aquello que queda dentro del sistema Ψ y constituye las *Vorstellungen* primitivas que se reglaran por las leyes del placer-displacer, y del otro lado cae lo que “permanece unido como cosa, *das Ding*”. Porque lo que interviene en la primera aprehensión de la realidad por el sujeto es *das Ding*, el principio de realidad aparece de este modo como el resultado de lo que se presenta como una “elección”, por la cual “el hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad”. Entonces “el *Ding*, es el elemento que es aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *fremde*”(67), en la medida en que “el proceso simbólico se muestra inextricablemente tramado en él”.

Lo que plantea Lacan es que “ese objeto, *das Ding*, en tanto Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar” (68) y lo que se trata de volver a encontrar, por las vías del principio del placer, es aquello que no puede ser encontrado, porque el objeto está perdido por naturaleza, por

habitar el lenguaje. Se instala de este modo el circuito alucinatorio que establece las coordenadas de placer que podrá ser alcanzado, separando para siempre al sujeto del objeto. Es vía esta “alucinación fundamental” que el mundo de la percepción es posible.

Lacan había dicho que “El *Entwurf* es la teoría de un aparato neuronal respecto al cual el organismo permanece exterior, al igual que el mundo externo” (61). Es ese mundo exterior, que también es interior, aquello con lo que el sujeto debe arreglárselas, donde lo que se verifica es que no percibe la realidad en su “estado natural”, sino que en esa división original algo permanece como separado, extranjero. En este sentido el principio de realidad solo demuestra cuán alejado el sujeto está de la realidad, de “esa realidad muda que es *das Ding*”. Freud da cuenta de lo problemático que resulta la relación del sujeto con el mundo exterior, cómo se llega a conocer, no hay nada desde lo orgánico que pueda orientarnos en ese camino, sino que es vía esa alucinación primera que se puede llegar a percibir algo.

Lo que está trazando Lacan no se puede pensar sin el recurso de la topología, que le permite articular algo que “está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido... ajeno a mí estando empero en mi núcleo, algo que a nivel del inconsciente solamente representa la representación” (89). ¿Este representante de la representación es una alusión a la pulsión, y es a partir del concepto de pulsión que se hace necesario la introducción de la topología sin cuyo recurso no podría pensarse el mundo subjetivo tal como lo plantea Freud?

Volviendo a la acción específica, Lacan plantea que tiene como fin reproducir el estado inicial, volver a encontrar a *das Ding*, reproducir la experiencia de satisfacción. A esta acción, la llama acción moral. Y es la madre quien viene al lugar de *das Ding*, como objeto, lo que se trata de volver a encontrar. Aquí la madre es ese Otro inolvidable, prehistórico, inaccesible como tal para el sujeto.

Este descubrimiento que Lacan lee en Freud subvierte la idea de que “la trascendencia de un bien cualquiera podría dictar al hombre sus deberes” (88) porque “el paso dado por Freud es mostrarnos que no existe Soberano Bien-que el Soberano bien, que es *Das ding*, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y no existe otro bien. Tal es el fundamento invertido en Freud de la ley moral” (88).

Por eso, luego diferencia, tomando a Kant, entre el *wohl*, que sería el bien como bienestar del sujeto en tanto se encuentra del lado del principio de placer-displacer, y el *Gute*, que sería el Bien, que

en Kant está asociado al valor moral, que se articula en el más allá del principio del placer con *das Ding*. Y señala, que en ese punto, *das Ding* se presenta como lo que ya hace la ley, pero es una ley de capricho, oráculo, una ley donde el sujeto no tiene garantía alguna, por lo que “es también y en su fondo, el objeto malo”. Incluso plantea que a ese nivel no se puede distinguir el bien del mal, dado que lo malo y lo bueno son ya atributos que surgen de la estructuración significativa en el inconsciente, y por esa misma estructuración es que el sujeto se mantiene a distancia de *das Ding* como objeto bueno- malo; solo puede hacer síntomas, y esos síntomas dice Lacan, están en el origen de los síntomas de defensa. Estos síntomas son lo que dan cuenta de la relación que el sujeto tiene con *das Ding* como malo, lo que Lacan llama la mentira sobre el mal, es sólo a partir de la “transformación mentirosa” que es el síntoma que se puede articular la verdad sobre esa relación.

A partir de aquí, ajusta su tesis: “la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la Cosa” (95). Como no hay garantía de un Bien que podría orientar al sujeto en su bienestar, la acción moral es una satisfacción que orienta al sujeto hacia el más allá del principio del placer, en la medida que es un intento de acceder a la Cosa.

Por eso plantea que la interdicción del incesto es la condición para que subsista la palabra. Los 10 mandamientos están en relación a mantener al sujeto alejado de lo que sería la abolición de la palabra. Mantienen la distancia del sujeto con *das Ding* en tanto que son violables. Si son violables es que establecen un límite que el sujeto constantemente intenta transgredir. Lacan analiza alguno de los mandamientos, por ejemplo el “No mentirás”, para demostrar la íntima relación entre el deseo y la ley. Ese “no mentirás” como ley, incluye la posibilidad de la mentira como el deseo más fundamental.

Tanto la ética kantiana, como la ética sadiana demuestran la compleja relación del sujeto con *das Ding*, dado que en el horizonte, más allá de ese límite que se intenta transgredir, está el dolor. Si se abren las compuertas del deseo tal como lo plantea Sade, que en su extremo es lo que plantea Kant, encontramos el dolor, por un lado el dolor en el sujeto si se trata de cumplir la ley moral o el dolor en el prójimo en el caso de Sade, que en definitiva es el mismo dolor.

EL PROBLEMA DE LA SUBLIMACIÓN

En el segundo apartado de *El seminario 7*, para abordar el problema inherente al concepto de sublimación, y elucidar lo moral que pueda jugarse en él, Lacan comienza con una crítica y un giro en la

lectura de la pulsión, tomando un sesgo particular en la traducción de *Trieb*. Una de sus acepciones es *deriva*, con lo que ésta conlleva de contingencia, poniendo en relieve la dirección que toma un análisis si no se cuestiona la idea de evolución, ya que esta idea presupone un destino determinado que se entrapa en la búsqueda de una moral natural, un “equilibrio normativo del mundo” (112) que así como el *deber ser*, no distan mucho de lo que con Freud reconocemos como conciencia moral. ¿Por qué Lacan habla de conciencia moral al encarar el “problema de la sublimación”? Quizás la conciencia moral es lo que responde a ese irreductible que Freud llamó *malestar en la cultura*, y el problema gire en torno a si éste se puede sublimar.

En *El seminario 7* se formaliza una ética, en contrapunto a todas las posiciones que hasta ese momento, (aun cuando algunas de ellas se hallan en lugares aparentemente opuestos -Kant y Sade), se muestran determinadas en su orientación, por el peso de la razón, que Lacan identifica con el peso del deber.

Comienza a ponerse en forma una paradoja, implícita en la conciencia moral cuando es definida como “un parásito alimentado con las satisfacciones que se le otorgan”, ésta se mostrará más exigente en la medida en que sea más refinada, más cruel cuanto menos la ofendamos. Es paradójico al modo en que puede serlo una condena sin veredicto. ¿Lo paradójico se reduce a la imposibilidad de satisfacer a la conciencia moral, o esta instancia no hace más que plasmar la paradoja que porta el lenguaje para el ser hablante?

El bien, como supremo, un bien para todos, “es fundamentalmente negado por Freud” (122) en la noción del principio del placer, ya que es éste el que regla la “tendencia más fundamental de las pulsiones” (122). Este rechazo del bien supremo está en relación con la interrogación central de Freud al Padre, cuando sitúa la esencia y el fundamento de la ley en el crimen primitivo sobre el Padre de la Horda. Crimen originario, que en principio permitiría el acceso del grupo de hermanos a los bienes de los que gozaba el Padre, en adelante reglará la relación con los objetos, a partir de la diferencia ineliminable entre el objeto anhelado y el objeto obtenido. “En el espacio de esta diferencia se sitúa (...) el problema de la sublimación” (124). Freud y Lacan difieren conceptualmente con respecto a la sublimación: en “Introducción del Narcisismo” para Freud la sublimación consiste en que la pulsión se enlace a otra meta, distante de la satisfacción sexual, la deslinda así de la idealización, cuyo proceso envuelve al objeto pero sin variar de naturaleza (sexual); para Lacan la sublimación implica elevar “un

objeto (...) a la dignidad de la Cosa” (140), y lejos de excluir al objeto sexual, en un ejemplo que Lacan nos da de la sublimación, este objeto aparece representado en el papel que la Dama cumple en el amor cortés. Este modo del amor aparece en la Edad Media de manera deliberada: “en un círculo de letrados, fueron articuladas las reglas de honestidad gracias a las cuales pudo producirse esa promoción del objeto” (140). La Dama en el amor cortés es un buen ejemplo porque sitúa las condiciones en que el objeto de la pasión amorosa adquiere una particular significación. Lo que para Freud es sobrevaloración será sublimación del objeto para Lacan (136). Esta diferencia no es caprichosa: en el apartado anterior introdujo lo que llama “topología freudiana” (141), formalizando la lógica implícita en el “Proyecto...” freudiano, circunscribiendo al vacío central, *das Ding*. Es cierto que en el texto del “Proyecto...” (o al menos en una primera lectura), *das Ding* no parece tener un lugar central. Lo adquiere en la formalización de la lógica en la que se sustenta. En la puesta en forma de esta lógica queda circunscripto un lugar, lugar que aquel objeto si llegara a ocupar (en el caso del amor cortés, la Dama) obtendrá el ¿mérito? de la dignidad, aquello que, entre todos los objetos, lo volvería digno. ¿La dignidad estará en la dificultad de obtenerlo? ¿Más bien por la imposibilidad, puesta en juego en aquella condición que lo aísla como único objeto de amor, sosteniendo así, ficcionalmente como necesario, aquello que es contingente?

Esta diferencia entre Freud y Lacan permite despegar a la sublimación de la idea de que ésta responde a virtudes personales, porque la eleva a un estatuto estructural: el medio por el cual se atraviesa la brecha entre *das Ding* y los objetos. Es lo que lleva del objeto causa del deseo a los objetos del deseo.

En el capítulo XI (179) plantea lo que denomina “la sublimación del Padre”, leída en la “potencia paterna” en tanto estructurante. Es decir, un orden como resultante del asesinato del Padre. Al afirmar Freud así la función del padre, aquel del que “nunca se está seguro” (179), por sobre la certeza, lo indiscutible de que es la madre la que engendra, asistimos, en el mito de la Horda, en su argumento y la lógica que lo sustenta, a “un progreso en la espiritualidad” (179), la mitologización del nacimiento de la cultura. “Introducir como primordial la función del Padre representa una sublimación” (179-180) y una paradoja: ¿cómo concebir ese progreso, si para introducir al Padre como autoridad, algo *externo*, “instituyendo desde afuera” (180) debe otorgarle tal autoridad? El asesinato del Padre, representado en el mito de la Horda, es el modo en el que se inscribe la muerte de Dios. Lacan nos dice que, como todo

mito, “no explica nada”, ¿Pero cómo que no? ¿No explica la culpa, o la esperanza del acceso al goce, a la felicidad, a la satisfacción plena, como efectos confirmatorios de la muerte de Dios? ¿No sienta las bases para entender el lugar que adquirirá la redención como intento de tramitación de la culpa? Sí, pero fundamentalmente “el mito es una organización significativa” (180), “esbozo que se articula para sostener las antinomias”, la contradicción de que, una vez muerto el Padre, no todo estará permitido, “se trata del sujeto en tanto que tiene que padecer del significante” (180). Podría ser una sugerente definición del malestar en la cultura: “ese desarreglo por el cual (...) El superyó parece encontrar en ella (en la moral) su propio agravamiento”.

LA PARADOJA DEL GOCE

El conjunto de 6 clases reunidas bajo el título “La paradoja del goce” conlleva un trabajo de interrogación de la naturaleza del lenguaje a los fines de poner en forma la dimensión de la paradoja en la medida en que es con esta que va a abordar el campo del goce. Realizar la elección de una orientación por el lado de la paradoja implica ya una manera de considerar el problema de la hiancia que afecta a la estructura del lenguaje y es a partir de esta consideración que paulatinamente irán apareciendo en su obra las dimensiones de la incompletud, la inconsistencia, la contradicción y la indecidibilidad.

Aunque no haga uso de él, Lacan no descarta la incidencia de la etimología considerada desde la perspectiva de la existencia de la significación sexual de algunos términos. Incluso entendemos que la referencia a Sperber puede ponerse en la rúbrica del planteo de Benveniste en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, el cual remite a un campo cuyo horizonte es la semántica. Entonces, hay una significación sexual que pueden irradiar algunos términos pero que no cubre todo el campo de la significación, es en ese no todo que toma lugar la hiancia. A este planteo Lacan contrapone la perspectiva de que es el significante el que funda la significación, con lo cual la pregunta sería: ¿de dónde sale lo sexual?, ¿Cómo se constituye? Esta hiancia referida señala aquello que el lenguaje no puede escribir y que condiciona el modo en que lo sexual se instituye en el hablante, respecto de esto el simbolismo sexual no hace más que recubrirla. El planteo entonces conlleva abordar el surgimiento de lo sexual a partir del goce considerado en su paradoja y esta línea de trabajo consiste en un modo de interrogar el problema de la pulsión, de lo moral, del Bien, del deseo.

En la realización de este cometido nos encontramos con referencias a la IPA, a lo problemático de la posición de Lacan, que ya estaba siendo cuestionada, y nos parece que esto remite a aquello que osó cuestionar: el lugar del Padre (no olvidemos que previamente a estas clases dio unas conferencias en Bélgica donde abordó el problema del saber y la verdad en la contraposición entre el psicoanálisis y la religión). Comienza a interrogar nuevamente el concepto de Padre a partir del planteo de que hay aquello que de lo real padece del significante a la par que hay de lo que escapa a él. Por esta vía remite a Freud, al núcleo de docta ignorancia que afecta al saber y que este introduce a partir de la función del Padre; si bien podemos encontrar variadas críticas al abordaje mítico del asunto señala con claridad que en esto Freud “da la talla” (208), entendemos esto no solo en el sentido de que está a la altura, sino también de que Freud se propuso leer las marcas del Padre, y en esto consiste su abordaje del surgimiento del monoteísmo, es la pregunta acerca de la aparición de un S_1 .

El campo delimitado por este significante se contrapone al campo de lo numinoso donde toma lugar la abundancia de sentidos, la proliferación de deidades, hasta lo mágico. El campo monoteísta, en cambio, surge de una operación de silenciamiento, aquel silencio que horrorizó a Pascal y que se plasma en la pregunta lacaniana del seminario 2: “¿por qué no hablan los planetas?” (353). Esta operación de silenciamiento es un vaciamiento de sentido producto de un drenaje de lo imaginario. Los interrogantes freudianos que vuelve a poner sobre el tapete son aquellos donde aquel se pregunta sobre el surgimiento y la transmisión. En el planteo mítico de Freud se trata de un asesinato y del retorno de las marcas que este dejó y el articulador clínico principal para pensar el retorno es la culpa.

La contraposición entre el judaísmo y el cristianismo le sirve para poner en forma esa particularidad del discurso cristiano que es la dimensión de la redención, la cual solo toma lugar por ser un intento de eliminar ese resto que la culpa evidencia. La culpa entonces no es más que un efecto e implica la articulación entre la ley y la moral, o sea algún modo de arreglo que permita resolver la relación problemática que el sujeto tiene con el goce y con su cuerpo, con el goce de su cuerpo.

Esto que llamamos una relación problemática es tributaria de esa espera que implicó el asesinato, la espera de un efecto que no se produjo: el acceso del sujeto al goce, y esto en la medida que por la operación de la ley el sujeto está separado del goce. En el lugar de esta separación coloca la “falla interdictiva” (214), o sea una falla que legisla, algo escrito que queda velado en el mito por cuanto este vela lo imposible. Nos parece que por el campo que abre este planteo, para Lacan es claro ya que no se

puede reducir la castración a una operación entre lo simbólico y lo imaginario, a una falta fálica. Precisamente por esto nos interrogamos: ¿no es una paradoja que cuanto más el sujeto se acopla a la ley moral, más feroz se vuelve el superyó?

Establecida entonces la separación entre el sujeto y el goce, a aquel solo se le hará posible acceder a alguno bajo las coordenadas de la ley, será “una satisfacción corta y estancada” (215), una parcial que arrastre insatisfacción. Se trata de una satisfacción que presupone ya que Dios ha muerto, consideración en la cual el Padre es abordado desde las mitologías del hijo y esto por cuanto un Padre siempre tiene algo de inaccesible, entendemos que es en esta línea que se explica el hecho clínico de que un analista analiza a un sujeto en tanto hijo y no como Padre o Madre. Esta transferencia, si se nos permite el término, del Padre al hijo es lo que la doctrina cristiana introduce y que implica resaltar ese íntimo vínculo entre identificación y amor.

En este punto Lacan conjuga los desarrollos de dos autores, Spinoza y Hegel. Respecto del primero se trata del *Amor intellectualis Dei* el cual viene a señalar el carácter eterno de Dios, no se trata solo del amor de Dios sino también del amor a Dios, y articulamos allí ese primer tipo de identificación definido por Freud el cuál es inseparable del amor, y que Lacan en RSI llamará una identificación a lo real del Otro real, o sea lo inaccesible antes referido. Del lado de Hegel toma la sentencia de que todo lo real es racional y que todo lo racional es real para realizar una crítica e introducir un matiz esencial a su planteo. Dice Žižek en “*El más sublime de los histéricos*” (Žižek, 2013 :40) que hay un carácter performativo de la acción negatriz por el cual el planteo idealista de Hegel deriva hacia una forma del todo, expulsa lo contingente dado que no lo incluye como condición conceptual de lo necesario. De esto deducimos, por la diferencia, que para Lacan este estatuto del Padre que va caracterizando es impensable sin la dimensión de la contingencia. Dice:

“Nosotros que intentamos articular el pensamiento y la experiencia de Freud para darle su peso y su consecuencia, nosotros articularemos lo que formula de la siguiente forma- si ese Dios-síntoma, si ese Dios tótem en tanto que tabú, merece que nos detengamos en la pretensión de hacer de él un mito, es en la medida en que fue el vehículo del Dios de verdad. Por intermedio de él pudo nacer la verdad sobre Dios, es decir, que Dios realmente fue muerto por los hombres y que habiéndose producido la cosa, el asesinato primitivo fue redimido. La verdad encontró su vía por aquel que la Escritura llama sin

duda el verbo, pero también el Hijo del Hombre, confesando así la naturaleza humana del padre” (Lacan, 2015: 219)

Nos encontramos aquí en ese margen entre lo que de lo real queda tomado, padece, en el significante y lo que resta o escapa de él. Nos situamos respecto de ese punto de inaccesibilidad antes aludido y es vía una suplencia con su correlato de semblante y por ende de verdad que accedemos a la delimitación de aquello real que lo simbólico no puede más que bordear, esto tomará distintas nominaciones a lo largo de los seminarios, lo constante es que su abordaje sea en función de un síntoma, a partir de las diferentes conceptualizaciones que realiza del mismo.

La verdad de este Padre es que está muerto más allá del asesinato, es un símbolo, y esta muerte no acerca más al sujeto al goce a contrapelo de lo que podría deducirse del mito, allí entonces domina la insatisfacción: la entrada en la cultura conlleva una renuncia que se vivencia como malestar. Este es también posible de ser considerado a partir de la orfandad en que queda el sujeto por la muerte de Dios, punto donde Lacan caracteriza al goce como del orden del mal, el goce implica el mal por cuanto la muerte de Dios deja al sujeto sin un Bien al cuál referirse, uno que lo oriente en la virtud, en el justo medio, en la temperancia (helenísticamente hablando): la consecuencia simbólica de la muerte de Dios es que el sujeto queda privado de la garantía. Esto implica, por un lado, la dimensión de lo irracional, o sea que no todo es determinismo; por otro se entronca en la raíz del planteo freudiano acerca del más allá del principio del placer el cuál comporta no sólo la falta de un Bien sino esencialmente un penar de más: allí se establece la definición del goce como algo del orden del mal.

Se deslinda algo horroroso incluido en y velado por el mandato cristiano del amor al prójimo. Dos líneas se desprenden de esto: en primer lugar una más articulada a lo imaginario, es ese semejante con el que tengo una relación especular y que despierta la agresividad propia de este registro, es del orden de la *i*, las vestimentas narcisistas. En segundo término algo del orden de lo que queda velado por esos brillos agalmáticos: es el prójimo más allá del semejante, aquel que goza de algo que le es inaccesible al sujeto y es en esta inaccesibilidad que se sitúa el verdadero problema del amor cristiano y la raíz de la agresividad. Se trata del a situado entre los paréntesis del matema $i(a)$ del grafo del deseo, es ese objeto, aún no un irracional pero ya un resto inasimilable, que viene a indicar tanto la imposibilidad de franquear el límite de la prohibición como el intento, siempre fallido, de vulnerarlo. Este a señala ese límite allende

el cual se sitúa el campo de la Cosa. Entonces en el desarrollo del seminario primero se ocupa del S_1 y en segundo término del a , ambos anudados, incluidos en el concepto de insignia.

Estos desarrollos dan el plafond para el abordaje del problema del deber moral en el hablante. La referencia obligada es el imperativo categórico kantiano, una máxima, un deber moral que protege del mal por cuanto presupone, en la conceptualización de Kant, una idea de Bien supremo. Esto queda subvertido con la introducción, por parte de Freud, de la pulsión. Si el goce es la satisfacción de una pulsión esta implica un mal, entendido como un penar de más en el sujeto, de allí la tribulación. Por esto el superyó, el cual toma el relevo del imperativo categórico, no protege del mal sino que empuja al sujeto al goce y esto en la medida en que el concepto de pulsión implica una ruptura epistemológica y clínica que modifica el asunto del deber moral.

La pregunta clínica y, por ende, ética de Lacan es “¿cómo hacer?” (232), como hacer con este resto que, por implicar el mal, aleja al sujeto del deseo. Esta pregunta se inscribe en el hecho de que la práctica analítica es tributaria de la muerte de Dios, o sea es solidaria de $S(A)$, esa falta de garantía que, en tanto falla, responde allí donde le es demandada al analista. Ahora, esta falta/falla es disimulada con el goce y es la práctica analítica la que denuncia la paradoja que afecta al goce mismo: su oscura relación con la ley. La línea de trabajo es entonces ir de la paradoja del surgimiento de la ley a la paradoja del goce.

Además de la referencia aludida a Kant, la otra que domina esta parte del seminario es la referencia sadiana, y es importante destacar que ambas perspectivas se oponen a la propia del psicoanálisis que Lacan está construyendo. La distancia se establece respecto del hecho de que lo común a los planteos sadiano y kantiano es que ambas consideraciones empujan de distinto modo al dolor, y esto en la medida en que, por reinsertar algún concepto de Bien universal, empujan al sujeto al límite. Es esto lo que destaca a partir de Sade, que el goce está en la transgresión, en la pulsión a vulnerar el límite, con lo cual es claro que no es relevante tal o cual objeto sino el empuje que lo lleva más allá, o sea que lo conecta con la muerte. Por esto la pregunta, ética podemos decir, de Lacan es aquí: “¿Frente a qué retrocedemos?” (236), la cual pone en juego el límite ante el cual el sujeto se detiene y que en este seminario toma una forma precisa: hay una estructura imaginaria del límite. La misma está dada por la relación con el semejante, con la imagen del otro, la cual vela un vacío, se trata allí de lo imaginario dando una consistencia que bordea eso que el significante no puede simbolizar: el campo de la muerte, lo mortífero del goce. Por este límite hay diferencias que podemos establecer entre goces, aun cuando

el límite del seminario podría resultar insuficiente: hay goces tributarios de la inmediatez; hay otros accesibles por ser efectos de la cultura, aquellos sublimatorios. Más generalmente: hay goces permitidos y otros prohibidos; hay aquellos aceptados y los inaceptables.

El límite que marca lo imaginario significa que si el sujeto avanzara allí, tal el planteo de Sade e incluso de Kant, el cuerpo del otro se fragmenta: ocasión del dolor, la crueldad y la angustia, quizás lo decisivo aquí es la pregunta: ¿Quién se angustia? Estamos en la dimensión de la transgresión y esta es esencial no solo para caracterizar esa satisfacción propia de la pulsión sino también para poder establecer el lugar del deseo: el deseo aquí implica un límite al goce, de allí la pertinencia de la pregunta por la angustia.

Dado que el deseo es aquello que resta del paso de la necesidad por la demanda, este es, desde Freud, algo considerado en la íntima articulación, borde, incluso diríamos vecindad entre la Necesidad y la Razón. La contraposición que encontramos en el seminario es con la filosofía del derecho de Hegel donde introduce, plantea la pretensión del derecho de armonizar la relación que el sujeto tiene con el usufructo, incluso la aspiración a una relación no alienada, según sus términos. A diferencia de esto, el deseo conlleva una dimensión de la realización propia de lo humano dependiente del inconsciente como no realizado, por esto no hay deseo sin *Spaltung*. Ahora, si el deseo implica un límite al goce, es impensable sin la pulsión y esta es caracterizada de un modo preciso.

Más que una energética al modo freudiano, la pulsión es abordada desde la consideración de la economía política, o sea algo que implica inscripciones: pérdidas y ganancias. Las inscripciones son el modo de introducción del gran Otro en el asunto, con lo cual la pulsión es inseparable de la historia del sujeto, no es un mito, y la fórmula ($\$ \diamond D$) indica con claridad la íntima vinculación entre pulsión y significante, incluso diríamos entre pulsión y palabra. Ahora, Lacan se plantea abordarla más allá de predicación alguna y esto, nos parece, por el hecho de que está delimitando el campo pulsional como algo que, en principio, se sitúa más allá del falo. Por lo cual sostiene que la pulsión no puede considerarse desde la oposición lógica entre lo verdadero y lo falso. Entendemos que esto caracteriza al campo pulsional desde una cierta perspectiva de indecidibilidad y delimita un punto infranqueable. En este sentido entonces, la pulsión da, de alguna manera, la estructura del campo de la satisfacción, más allá del cual está el campo de la Cosa. Nos parece que podríamos considerar este deslinde que realiza como un primer abordaje del campo de lo femenino el cual es interpelado desde dos sesgos en el seminario:

el amor cortés y el referido acerca de la imposibilidad de considerar a la pulsión a partir de la oposición entre verdadero y falso. Se plantea entonces caracterizar a la barrera que separa al sujeto del campo de la Cosa y lo hace a partir de la distancia entre el Bien y lo Bello. El campo del deseo se encuentra enmarcado por estos dos términos los cuales no pueden ser considerados como equivalentes, no son dos formas de lo mismo sino que señalan límites dispares.

Comienza por el Bien, un término consustancial a muchos abordajes del ser en la historia del pensamiento humano. De alguna manera, puntualmente por la negativa, el Bien se define por estar incluido en la praxis analítica, y precisamente por el hecho de que el analista debe privarse de querer el Bien del sujeto tal cual lo resalta Diana Rabinovich en *“Modos lógicos del amor de transferencia”*, en ese sentido se trata en el psicoanálisis de un deseo de no curar. El análisis puede permitirle a un sujeto curarse de sus ilusiones pero en la medida en que este debe querer abandonarlas; aunque podría querer conservarlas. Este es el punto donde Rabinovich señala que el analista no debe empujar al sujeto al heroísmo. Si decide conservarlas hará lo posible por sostener la función del fantasma el cual le permite suspender el encuentro del sujeto con esa interrogación fundamental que implica confrontarse a S(A): la hiancia de la que partimos en este apartado.

En esa encrucijada se sitúa un punto de indeterminación imposible de despejar. Si el sujeto consiente en confrontarse a eso, a la falta de garantía, se le abre la posibilidad de la contingencia dado que esa indeterminación mencionada indica que lo necesario no cubre todo el campo.

El dominio del Bien queda subvertido a partir del planteo freudiano del principio del placer el cual se define por tomar distancia de la temperancia aristotélica. Desde el psicoanálisis se trata en el principio del placer de la búsqueda de una identidad de percepción lo que indica el imposible en juego. El principio del placer se ordena también en función de las facilitaciones que constituyen las vías por las cuales se efectúa la compulsión a la repetición. Las facilitaciones son significantes y despejan un más allá que se torna “insoportable” según sus términos, por lo antedicho en este párrafo se nos hace posible establecer que, a partir del psicoanálisis, el principio del placer implica en el sujeto un conflicto. Más generalmente podemos afirmar que no hay placer sin cortes, estos son esenciales para la constitución de la realidad del sujeto, la cual está hecha a partir de las vías del placer. El corte aquí viene a indicar esa separación de la naturaleza que hace necesaria la estructura imaginaria del límite, una vestimenta.

Finalmente, el utilitarismo es un ejemplo histórico que le permite establecer que en el Bien, que implica “el nacimiento de un poder” (276), se trata del surgimiento de un S_1 que, por formar una barrera, posibilita una dialéctica.

A diferencia del Bien, lo Bello queda más cerca de ese mal que el campo del goce le permite caracterizar, es la última barrera ante algo del orden de la destrucción, entendemos esto como la ruptura de la articulación del significante y la caída del semblante. Por esto señalábamos antes la diferencia entre las dos barreras, lo Bello está más asociado a esa pregunta respecto del punto donde un sujeto puede, o no, detenerse, dice:

“La verdadera barrera que detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical, en la medida en que es el campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá del campo de la putrefacción es, hablando estrictamente, el fenómeno estético en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello –lo bello en su irradiación deslumbrante, lo bello del cual se dijo es el esplendor de lo verdadero. Es, evidentemente, porque lo verdadero no es demasiado bonito de ver que lo bello es, si no su esplendor, al menos su cobertura” (262).

Dado que en psicoanálisis no hay deseo sin mediación, lo Bello como cobertura viene a indicar el modo en que se conjuga con el deseo, cuyo campo enmarca: a diferencia del Bien, lo Bello no engaña según sus términos, por ende es más real. No deja de llamarnos la atención esta caracterización dado que consueña con la definición de la angustia del seminario 10. Entendemos esta distinción como sigue: el Bien adormece, coloca una zanahoria que hace ilusionar respecto de un objeto propio para el deseo; lo Bello en cambio es del orden del señuelo, en el sentido de ser consonante con la estructura del señuelo, o sea con aquello esencial al campo del deseo dado que no hay posibilidad de causar el deseo del Otro sin los mimetismo propios del falo. En este sentido lo Bello es tributario del señuelo sin reducirse a lo especular, no tiene que ver con algo del orden de lo lindo sino que es aquello que tiene por función defender del dolor. Entendemos entonces que lo Bello no engaña en la medida en que está asociado a esa estructura imaginaria del límite que protege de lo real, pero como la angustia se trata de algo que viene de lo real.

Finalmente en este apartado podemos arriesgar un modo de considerar el surgimiento de lo sexual que fue uno de nuestros puntos de partida. Nos parece que lo sexual está aquí articulado a la

conformación del campo del deseo, freudianamente el deseo es sexual. Y este campo es considerado en función de:

-La contingencia, por cuanto indica que no todo es determinismo.

-Por ende, lo que resta, en la medida en que no todo es abordable por el significante y el deseo encontrará en eso imposible de reabsorber, su causa.

-Finalmente lo sexual se instituye en tanto y en cuanto el deseo implica un límite al goce y por ende a lo mortífero que le es consustancial, recordamos que esta perspectiva sufrirá un vuelco determinante algunos seminarios más adelante. En esta línea del límite el deseo comprueba ser, una vez más, el campo donde se efectiviza el desasimiento que hace del deseo una condición absoluta.

LA ESENCIA DE LA TRAGEDIA: UN COMENTARIO DE *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES

En los capítulos XIX a XXI del Seminario, Lacan aborda el problema de la esencia de la tragedia desde la perspectiva de lo que ya intentó articular “sobre el lugar propio del deseo en la economía de la Cosa freudiana” (306). Su interés en trabajar el problema radica en que, para él, la estructura de la ética trágica es la del psicoanálisis.

Retoma la relación del deseo con el bien y la belleza y, para ello, se sirve de la obra *Antígona*, de Sófocles. En dicha obra se destaca Antígona, quien nos fascina con el “brillo insoportable” de su belleza (306). Este se sigue de que el lugar que ocupa la heroína está “en el entre-dos de dos campos simbólicamente diferenciados” (307). Lo que busca Lacan es definir qué es ese lugar. A este lo encontramos articulado como un límite, donde la muerte se insinúa en el dominio de la vida y la vida se insinúa en el dominio de la muerte (cfr. 307). El límite cumple una función singular en el efecto de la tragedia: “en el atravesamiento de esa zona el rayo del deseo a la vez se refleja y se refracta, culminando al brindarnos ese efecto tan singular, que es el más profundo, el efecto de lo bello sobre el deseo” (307): extinción o temperamento del mismo.

Habíamos dicho que la estructura de la ética trágica es la del psicoanálisis. En *Antígona*, Creonte ilustra una función en lo referente a aquella: quiere el bien. Sin embargo, indica Lacan siguiendo a Aristóteles, Creonte incurre en un error de juicio —*hamartía*—: quiere el bien de todos, “la ley sin límites,

la ley soberana, la ley que desborda, que supera el límite” (320). Al franquear el límite, aún sin saberlo, invade otro campo.

En este punto, señala Lacan, reconocemos “la identidad última de la ley y de la razón” que se define en el recorrido ético que va de Aristóteles a Kant. Pero es preciso notar, *avant-la-lettre*, que la tragedia ya había presentado la primera objeción a esa identidad: “el bien no podría reinar sobre todo sin que apareciese un exceso real (...) [de] consecuencias fatales” (320).

En el campo que invade Creonte se sitúa la *Diké* de los dioses. Estos nos son desconocidos y accesibles solo desde el punto de vista exterior de la ciencia pues, estando bajo la ley cristiana, hemos barrido con ellos. Se pregunta Lacan, ¿qué colocamos en su lugar? ¿Qué límite queda en ese campo? “Límite que sin duda estaba ahí desde siempre, pero que es el único que queda indudablemente y marca sus aristas en ese campo desierto, para nosotros, los cristianos” (321).

El límite es lo que había llamado —al tratar a Sade— el límite de la segunda muerte, a partir del cual surge el fenómeno de lo bello. El significante de este límite es “sufrimiento”. La belleza y la gracia, “su flor última” (322), velan su amenaza. Este es el límite que el cristianismo ha erigido en el lugar de los dioses, “bajo la forma de esa imagen ejemplar que atrae secretamente hacia ella todos los hilos de nuestro deseo —la imagen de la crucifixión—” (322). Lacan llama a esta la “apoteosis del sadismo, es decir, la “divinización de todo lo que queda en ese campo, a saber de ese límite en el que el ser subsiste en el sufrimiento” (323).

El término en el que se centra la pieza y que menta, también, el límite, es *Áte*. Esta, más allá de su traducción del griego como “calamidad” o “fatalidad”, designa para Lacan “el límite que la vida humana no podría atravesar mucho tiempo” (324). Precisamente por esto es que Antígona es “inhumana”: su deseo apunta al más allá de él. Esto “está vinculado con un comienzo y con una cadena”. Lo atroz del deseo de la heroína tiene su comienzo y cadena en la desgracia de los Labdácidas, que la empujan “hacia las fronteras de la *Áte*” (325).

Al comienzo de la última sección de esta parte del seminario, Lacan nos presenta el siguiente razonamiento: “Porque el hombre toma el mal por el bien, porque algo del más allá de los límites de la *Áte* devino para Antígona su bien propio, un bien que no es el de todos los demás, ella se dirige *pros átan*” (334). “La *Áte* que depende del Otro, del campo del Otro, [es] (...) el lugar donde se sitúa Antígona”

(342). Para sostenerse aquí e ir en contra del *kérygma* de Creonte, Antígona se afirma en una ley *ex nihilo*: “lo que es es”, “mi hermano es mi hermano”. “Se trata aquí de la evocación de lo que en efecto es del orden de la ley, pero que no está desarrollado en ninguna cadena significativa, en nada (...). Se trata del horizonte determinado por una relación estructural —sólo existe a partir del lenguaje de las palabras, pero muestra su consecuencia infranqueable” (343). Este horizonte es el corte que “instauration en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje” (344).

La luminosidad de la belleza de Antígona coincide con el momento en que ella franquea el límite. El efecto de la belleza será de enceguecimiento y su función será velar lo que hay más allá del campo. Dicho de otro modo, Antígona, dirigida hacia el más allá del “entre”, ilustra el instinto de muerte (cfr. 346). Ella “lleva hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo”.

Ahora, “¿qué ocurre con su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre, el texto alude a él, es el origen de todo. El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura, el que da a luz esos retoños únicos (...), pero es al mismo tiempo un deseo criminal. Volvemos a encontrar, ahí, (...) un impasse” (348)

LA DIMENSIÓN TRÁGICA DE LA EXPERIENCIA ANALÍTICA

En estos capítulos Lacan va a trabajar con conceptos axiales del psicoanálisis tales como deseo, demanda, sublimación, ética y fin de análisis.

En el capítulo “La demanda de felicidad y la promesa analítica” Lacan señala lo que el analista tiene que pagar para sostener su función. Paga con palabras-sus interpretaciones, paga con su persona, en la medida en que por la transferencia, es literalmente desposeído de ella y es necesario que pague con un juicio en lo concerniente a su acción.” Esta es una exigencia mínima. El análisis es un juicio” (357). Con esta afirmación acerca del análisis, Lacan señala que el analista tiene que dar cuenta de lo que hace en un análisis, dar fundamento de su práctica. Lacan dice que la razón es que desde cierto ángulo, el analista tiene altamente conciencia de que no puede saber qué hace en psicoanálisis. Una parte de esa acción permanece velada para él mismo. Esta complicación hace que el analista se esfuerce en dar cuenta de lo que ocurrió en el análisis.

Lacan enuncia que lo que los pacientes demandan del análisis es la felicidad y que el analista se ofrece a recibir, en un inicio, la demanda de la felicidad, ya que si no los pacientes abandonarían el tratamiento. Pero comenta que en el psicoanálisis estamos lejos de toda formulación de una disciplina de la felicidad (a diferencia de Aristóteles quien decía que la felicidad tenía que ver con un punto medio, un equilibrio). “Pretendemos por vías permitir al sujeto ubicarse en una posición tal que las cosas, misteriosa y casi milagrosamente, le vayan bien, que las tome del lado adecuado” (Lacan, 2015: 359). Esta cita de Lacan me resultó una definición simple de lo que permitiría un análisis. Dice que una sola cosa alude a una posibilidad feliz de satisfacción de la tendencia, la noción de sublimación. “La sublimación es la satisfacción de la tendencia en el cambio de su objeto, sin represión. En la definición de la sublimación como satisfacción sin represión hay lo siguiente: que el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda. Esa relación propiamente metonímica de un significante con el otro que llamamos deseo. En la medida en que la demanda está a la vez más acá y más allá de ella misma, articulándose con el significante, ella demanda siempre otra cosa, en toda satisfacción de la necesidad exige otra cosa, que la satisfacción formulada se extienda y se encuadre en esa hiancia, que el deseo se forme como lo que sostiene esa metonimia, a saber qué quiere decir la demanda más allá de lo que formula. Por eso la cuestión de la realización del deseo se formula necesariamente desde una perspectiva de Juicio Final” (361).

Cuando el analista se encuentra en posición de responder a quien le demanda la felicidad hay algo que el analista sabe, por haber atravesado su análisis hasta el final, y es que el Soberano Bien no existe, en todo caso el analizante podrá encontrar bienes, en plural, lo cual es algo distinto de encontrar El Bien con mayúscula. Lo que el analista tiene para dar es su deseo, al igual que el analizado, haciendo la salvedad de que es un deseo advertido.

En el capítulo “Las metas morales del psicoanálisis” Lacan realiza una crítica al psicoanálisis postfreudiano que promueve una normalización psicológica entendiendo esto como el logro del estado genital y esto implica una concepción moral de la dirección de la cura.

Freud, en *El malestar en la cultura*, cuando formula la forma bajo la cual se inscribe la instancia moral en el hombre y que en su decir es todo menos racional, esa forma que llamó el superyó y es de una economía tal que cuanto más sacrificios se le hacen tanto más exigente deviene, esta es una paradoja que Lacan encuentra.

Plantea que el analista no tiene que hacerse el garante del ensueño burgués y entender como logro lo que la sociedad promueve en un momento histórico. La terminación de un análisis tiene que ver con lo que Freud nombró como el desamparo en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte no puede esperar ayuda de nadie. " Al término del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto, a nivel del cual la angustia ya es una protección, no *Abwarten* sino *Erwartung*. La angustia ya se despliega dejando perfilarse un peligro, mientras que no hay peligro a nivel de la experiencia última de la *hilflosigkeit*" (374). Esta cita la entendemos en el sentido de que lo que se encuentra al final del análisis es el A barrado, el desamparo del Otro y con la angustia se trata de hacer algo, ya no es pánico sino brújula.

En el capítulo " Las paradojas de la ética o ¿has actuado en conformidad con tu deseo?" Lacan lo inicia definiendo qué es la ética y dice que consiste en un juicio sobre nuestra acción, haciendo la salvedad de que solo tiene alcance en la medida en que la acción implicada en ella también entrañe un juicio. "Si hay una ética del psicoanálisis es en la medida en que de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción- o simplemente lo pretende." (381).

En relación a lo moral dice: "Para atenernos a lo que puede decirse en un primer paso, que todos saben desde hace tiempo y que es lo que hay en lo más modesto de nuestra práctica, digamos que el psicoanálisis procede por un retorno a la acción. Esto por sí solo justifica que estemos en la dimensión moral. La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre tiene un sentido oculto al que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos." (382)

"...lo que llamé la perspectiva del juicio final, quiero decir en elegir como patrón de medida de la revisión de la ética a la que nos lleva el psicoanálisis, la relación de la acción con el deseo que la habita. Para hacérselos entender, me apoyé en la tragedia, referencia que no es evitable, como lo prueba el hecho de que Freud, desde sus primeros pasos, debió tomarla. La ética del análisis implica la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida. En la dimensión trágica se inscriben las acciones y se requiere que nos ubiquemos en lo tocante a los valores. También se inscribe además en la dimensión cómica y cuando comencé a hablarles de las formaciones del inconsciente, lo que tenía en el horizonte era lo cómico (pág. 382).

“Un juicio ético es posible, que representa esta pregunta con su valor de juicio final: ¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita? Esta es una pregunta que no es fácil sostener. Pretendo que nunca fue formulada en otra parte con esta pureza y que solo puede serlo en el contexto analítico.” (384) Con estas citas que tomamos de Lacan en donde habla de la ética y el deseo entendemos que la ética para el psicoanálisis tiene que ver con la relación de la acción con el deseo, ser consecuente con el deseo. La ética del análisis implica el límite, no se promete la felicidad porque hay tragedia.

En la pág. 390 Lacan dice “Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo”, respecto a esto podemos pensar que se abren dos preguntas: cuando Lacan dice ceder en **su** deseo, está hablando del deseo del Otro, o del deseo del sujeto? Ceder es realizarlo o no realizarlo? Esta frase es equívoca y da lugar a variadas interpretaciones.

“Se puede incluso presentir que si no se tienen totalmente claras las cuentas con su deseo, es porque no se pudo hacer nada mejor, pues no es una vía en la que se pueda avanzar sin pagar nada. Él espectador es desengañado acerca de lo siguiente, que incluso para quien avanza hacia el extremo de su deseo, no todo es rosa” (395). Lacan dice que no se puede avanzar con el deseo sin pagar nada y que la relación del sujeto con su deseo no todo es color rosa, o sea que hay cosas que el sujeto desea que son muy complicadas para él, puede haber deseos masoquistas, sádicos. Lacan sostiene que todos los discursos (discursos moralistas, pedagógicos, académicos) van en contra del deseo, todos los discursos menos el psicoanálisis.

Termina este capítulo de esta forma “Lo importante no es saber si en el origen el hombre es bueno o malo, lo importante es saber qué dará el libro cuando haya sido totalmente comido”. Esta metáfora con la que termina el capítulo la entendemos como que el psicoanálisis no tiene ver con un juicio moral y en cuanto a la segunda parte podemos pensar que hace alusión a qué hará el sujeto como resultado de su análisis, con su deseo.

Bibliografía

- Cosentino, J. C. El Inconsciente no-todo reprimido (Acerca del capítulo II de “El yo y el ello”), en *El problema económico, yo-ello-superyó-síntoma*. Imago Mundi. Buenos Aires. 2005.
- Foucault, M. *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires. 1979.
- Freud, S. Proyecto de una psicología para neurólogos (1895). En *Obras Completas*, tomo I. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2001
- Freud, S. Tres ensayos de teoría sexual. En *Ídem*, tomo VII. Buenos Aires. 2000.
- Freud, S. Pulsiones y destinos de pulsión. En *Ídem*, tomo XIV. Buenos Aires. 2003.
- Freud, S. El yo y el ello. En *Ídem*, tomo XIX, Buenos Aires. 2006.
- Freud, S. El problema económico del masoquismo. En *Ídem*, tomo XIX. Buenos Aires. 2003.
- Lacan, J. El Seminario, libro 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. Buenos Aires. 1997.
- Lacan, J. El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires. 2015.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid. 2016.
- Rabinovich, D. *Modos lógicos del amor de transferencia*. Manantial. Buenos Aires. 1991.
- Rabinovich, D. Topología de la cosa y angustia, en *Puntualizaciones freudianas de Lacan: Acerca de Más allá del principio del placer*. Manantial. Buenos Aires. 2000.
- Žižek, S. *El más sublime de los histéricos*. Paidós. Buenos Aires. 2013.
- Vidal, E. Masoquismo originario: ser y objeto, en *El problema económico, yo-ello-superyó-síntoma*. Imago Mundi. Buenos Aires. 2005.