

DEL FILÓSOFO AL SANTO: CONSIDERACIONES ACERCA DEL GOCE EN EL REVERSO DEL PSICOANÁLISIS

FROM THE PHILOSOPHER TO THE SAINT: REFLECTION ON ENJOYMENT IN THE OTHER SIDE OF PSYCHOANALYSIS

Cosentino, Maximiliano A.¹; Muñoz, Pablo D.²

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos realizar una caracterización del concepto de goce en *El reverso del psicoanálisis*. Principalmente, nos centraremos en ubicar las coordenadas del goce en relación con el discurso del amo y al discurso del analista. Para estos fines, en un primer momento, presentaremos a Foucault como antecedente histórico de los desarrollos lacanianos en *El reverso del psicoanálisis*. En un segundo momento, expondremos la escritura de los cuatro discursos. En un tercer momento, analizaremos las relaciones entre significante y goce para mostrar las consecuencias que acarrearán para los conceptos de saber y verdad. Este recorrido nos llevará a detenernos en la figura del filósofo -ilustrada por el Sócrates de Platón- como funcional al discurso del amo. En cuarto momento, intentaremos mostrar que la proximidad del analista respecto al santo lo aleja de la perversión. Finalmente, haremos un balance de los puntos más importantes de nuestro recorrido.

Palabras clave:

Goce - Saber - Verdad - Filósofo - Santo

ABSTRACT

In this work we propose to make a presentation of the concept of enjoyment in *The Other Side of Psychoanalysis*. Mainly, we will focus on locating the enjoyment in relation to the Master's discourse and the Analyst's discourse. For these purposes, first, we will present Foucault as a historical antecedent of the Lacanian's developments in *The Other Side of Psychoanalysis*. Second, we will present the four discourses writing. Third, we will analyze the relations between signifier and enjoyment to show the implications that they have for the concepts of knowledge and truth. This journey will take us to stop in the figure of the philosopher -paradigmatically in Plato's Socrates- as functional to the Master's discourse. Fourth, we will try to show that the figure of the analyst implies placing himself in the position of the saint, that is, as a waste of enjoyment. Finally, we will sum up the most important points of our theoretical considerations.

Key words:

Enjoyment - Knowledge - Truth - Philosopher - Saint

¹Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Psicología, Instituto de Investigaciones. E-mail: maximiliano.cosentino@gmail.com

²Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Psicología, Instituto de Investigaciones.

Foucault, discurso del autor

El 22 de febrero de 1969, Foucault pronunció en el Collège de France, ante los miembros de la Sociedad de Filosofía, la conferencia *¿Qué es un autor?* En esta presentación, Foucault examina la función del autor en cuanto nombre (imposibilidad de tratarlo como una descripción definida y como un nombre propio ordinario); en cuanto apropiación de una obra (rechazo de la idea de autor como responsable o creador de una obra); y en cuanto atribución (cuáles son los procesos críticos por los que se atribuye una obra a un autor). Asimismo, intenta despejar la función del autor en diversos discursos (científicos, literarios, etc.). En este sentido, Foucault destaca a ciertos autores -Marx y Freud son los casos paradigmáticos- como “fundadores de discursividad” en tanto han permitido “la posibilidad y la regla de formación de otros textos” (1969/1998, 53). El punto central del argumento foucaultiano es deslindar la función de los instauradores de discursividad de la función del autor en otros discursos, particularmente, el de la ciencia. Si bien se puede considerar, siguiendo el ejemplo de Foucault, a Galileo y Newton como instauradores de una nueva ciencia, su acto fundador se encuentra “al mismo nivel que sus transformaciones ulteriores” (1969/1998, 55). En otras palabras, Newton y Galileo introdujeron una nueva forma de entender la física y la cosmología que implicó una reformulación de sus teorías básicas; una novedosa formalización conceptual; el trazado de nuevas generalizaciones; y nuevos criterios de validez empírica¹. De este modo, el acto fundador de Newton y Galileo instauró modificaciones en la ciencia que, al mismo tiempo, lo reintroducen en “el interior de la maquinaria de las transformaciones que de él derivan” (1969/1998, 55). En cambio, los fundadores de discursividad, como Marx y Freud, tienen una relación heterogénea con las transformaciones ulteriores que introducen. Más precisamente, la validez de una proposición no se decide, como en el caso del conocimiento científico, por las reglas que introdujeron y las predicciones empíricas que se desprenden de la teoría; sino, más bien, por la comparación de las proposiciones con la obra de los fundadores de discursividad. Esta distinción epistemológica es la que justifica la necesidad constante de un “retorno a” los fundadores de discursividad. Asimismo, Foucault indica que la operación de retorno precisa que ya se haya puesto en marcha un proceso de olvido. Un olvido que no se debe asimilar a una imposibilidad de recordar, sino con una exégesis definitiva que debilitaría la potencia del acto de los fundadores de discursividad. Entendido de este modo, el olvido es la condición de posibilidad para el retorno al texto original; en un sentido más preciso, se vuelve a “lo que está inscripto como ausencia, hueco, laguna en el texto” (1969/1998, 55) para combatir la plenitud ficticia que instauró el olvido. De

¹Si bien existen diferencias de tradiciones, no podemos dejar de pensar que esta concepción de la ciencia se asemeja bastante a la descripción del cambio científico realizada por Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Es decir, cada paradigma instaura un modo de entender la ciencia que implica una metodología, problemas, soluciones, ontología e instrumentos que le son propios.

esta manera, todo retorno implica una transformación del texto o una modificación. No se trata de alcanzar el sentido *verdadero* que se encontraría oculto en el texto, sino de un retorno transformador que modifica al mismo discurso (psicoanalítico o marxista) y vigoriza su potencia rupturista. Y en este punto reside otra diferencia radical con el acto instaurador científico: ninguna nueva lectura, por ejemplo, de los textos de Newton implicaría modificar nuestro conocimiento sobre la física mecánica (en todo caso, puede servir a fines históricos); mientras que el retorno a los intersticios del texto de Freud o Marx implica modificar el mismo discurso psicoanalítico o marxista. Lacan -quien se encontraba presente en el auditorio- no pudo evitar en su intervención al finalizar la conferencia señalar: “(...) lo que significa el ‘retorno a’, todo lo que usted dijo, al menos con respecto a aquello en lo que yo haya podido contribuir, me parece perfectamente pertinente” (1969/1998, 71). Esta afirmación no resulta para nada sorprendente si tenemos en cuenta que, desde *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* -también conocido como el “discurso de Roma” y considerado por su autor como el inicio de su enseñanza en el campo psicoanalítico-, el “retorno a Freud” constituyó para Lacan en un *leitmotiv* contra “el eclipse en el psicoanálisis de los términos más vivos de su experiencia, el inconsciente, la sexualidad, cuya mención misma parecería que debiese borrarse próximamente” (1953/2008, 236). Dos años más tarde en la Clínica Neuropsiquiátrica de Viena -ciudad donde nació Freud y vivió hasta su ocupación por el nazismo-, Lacan pronunció la conferencia *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis* que sin duda puede considerarse como el texto programático del retorno a Freud. Si bien este texto merecería un comentario más detallado, que excede los límites de este trabajo, nos interesa señalar que lo específico del retorno a Freud no se relaciona con “un retorno de lo reprimido, sino de apoyarnos en la antítesis que constituye la fase recorrida desde la muerte de Freud en el movimiento psicoanalítico (...) volver a poner en vigor lo que no ha dejado nunca de sostenerlo en su desviación misma” (1955/2008, 386). De este modo, el retorno a Freud no es un retorno de lo reprimido en tanto que no se trata de la aparición de una verdad -lo que vincularía al proyecto de Lacan con una hermenéutica ingenua que pretendería encontrar el sentido *verdadero* y oculto del texto freudiano-, sino una actualización de la potencia de los conceptos freudianos que fueron cristalizados en sus desarrollos posteriores. Resulta inevitable reconocer la influencia de Lacan en las ideas expuestas por Foucault en *¿Qué es un autor?* especialmente en la caracterización del retorno a los textos de los fundadores de discursividad. A la inversa, como señalan Allouch (1984) y Rabaté (2007), la conferencia de Foucault ejerció un poderoso influjo en Lacan, quien consagró su seminario siguiente a delimitar su teoría de los cuatro discursos. Quizá podamos localizar en las siguientes preguntas de Foucault, casi al final de su conferencia, el motor de los desarrollos ulteriores de Lacan: “¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discursos? ¿Qué

sitio puede ocupar en cada tipo de discurso, qué funciones puede ejercer y obedeciendo a qué reglas?” (1969/1998, 60).

Los cuatro discursos, cuestiones de escritura

Como señalamos en el apartado anterior, siguiendo la propuesta de que la teorización de Lacan tiene su origen en las exhortaciones de Foucault, podemos interpretar los cuatro discursos presentados en el *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, dictado en los años 1969-1970 en la Facultad de Derecho de la Sorbona, como una tentativa de explicitar las relaciones entre sujeto y discurso. Continuando con el *leitmotiv* del seminario del año lectivo anterior -*De un Otro al otro*- “la esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras” (1968-1969, 14) en *El reverso del psicoanálisis*, Lacan va a sostener la no identidad entre discurso y enunciación efectiva. De este modo, el discurso se ubica *más allá* de la palabra, la excede y hasta “puede subsistir muy bien sin palabras” (1969-1970/2013, 10). En este sentido, la teoría de los cuatro discursos no debe ser entendida como un aporte a la lingüística, sino que resalta el aspecto relacional, vincular o de lazo social que implica el discurso. De esta forma, el discurso, siguiendo los desarrollos que van desde *De un Otro al otro* a *El reverso del psicoanálisis*, es ante todo una maquinaria literal que establece las relaciones sociales que posibilitan la palabra de manera efectiva; o, de otra forma, como insiste Lacan “son discursos sin la palabra, que luego se alojará en ellos” (1969-1970/2013, 180). El discurso, en tanto modo de relaciones estables sostenidas por una articulación literal, adopta, en la perspectiva lacaniana, cuatro formas de escritura que se expresan de la siguiente manera:

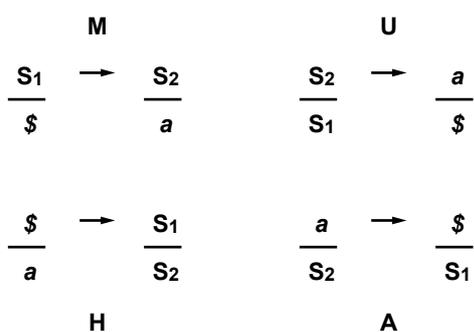


Figura 1. Escritura de los cuatro discursos

Estas escrituras expresan respectivamente el discurso del amo (M), el discurso de la histórica (H), el discurso universitario (U) y el discurso del analista (A). Se puede notar, como han sugerido algunos comentaristas (Bracher, 1994; Dipaola y Lutereau, 2015), que cada una de estas escrituras puede leerse siguiendo una lógica de “parejas”: el amo y el esclavo en el discurso del amo; la histórica y el amo en el discurso de la histórica; el profesor y el alumno en el discurso universitario; y el analista y analizante en el discurso del analista. Es preciso notar que cada uno de los discursos se configu-

ra por un movimiento de cuarto de vuelta por cada una de las posiciones. Las posiciones o lugares son los siguientes:



Figura 2. Las posiciones

Los términos que componen la escritura de los cuatro discursos son S₁ o el significante-amo; S₂ o el saber; \$ o el sujeto; y la *a* entendida tanto como objeto *a* o como plus de goce. Lacan considera a la escritura de los discursos como una expresión de relaciones “fundamentales” y “estables” (1969-1970/2013, 10-11) que instaura y sostiene el lenguaje. Ahora bien, la presentación de los cuatro discursos en su escritura, invita a la pregunta sobre su estatuto epistémico. ¿Es la escritura de los cuatro discursos una vuelta a la filosofía trascendental kantiana? En otras palabras, ¿nos encontramos en la teoría de los cuatro discursos, tal como se presenta en *El reverso del psicoanálisis*, con una escritura de lo *a priori* en tanto condición y estructura de toda discursividad posible? En suma, ¿se tratan de juicios sintéticos a priori? Desarrollar las respuestas a estas preguntas implicaría un trabajo aparte. Sin embargo, podemos adelantar nuestra negativa a identificar a los cuatro discursos con los juicios sintéticos a priori de la filosofía trascendental. Nuestro rechazo de interpretar un espíritu kantiano en la escritura de los discursos se sostiene en una teoría de la letra y por tanto del matema. En este punto, nos resulta ineludible la referencia a los trabajos de Duportail (2003, 2011) quien propone entender al matema -y la escritura de los cuatro discursos sería uno- como un “*a priori* de la letra” (2011, 25). Es preciso aclarar que el *a priori* de la letra se diferencia, por un lado, del *a priori* kantiano en cuanto el primero no se limita a ser un juicio analítico, sino que refiere a un contenido concreto revelando, por lo tanto, su carácter sintético. Por el otro, la letra no debe entenderse al modo de una categoría -es decir, lo que aporta el sujeto en la experiencia-, sino como parte del significante. Esto implica, dada la extimidad del sujeto respecto del significante, que opera como ya inscripto. De este modo, la formalización de los discursos vía las letras del álgebra de *El reverso del psicoanálisis* (S₁, S₂, \$ y *a*) no implica que la escritura de los cuatro discursos exprese juicios analíticos (es decir, universales y necesarios) cuya verdad no depende de la experiencia. Por el contrario, en cuanto la formalización se aplica a la experiencia y no a juicios, se tratarían, siguiendo a Duportail, de proposiciones sintéticas materiales² (siguiendo la clasificación ofrecida por Husserl en *In-*

²Así las define Duportail: “Las proposiciones sintéticas materiales se aplican, no a “algo” en general, sino exclusivamente a cierta clase de objetos concretos” (2011, 21). El lector interesado puede consultar su libro *L'a priori littéral. Une approche phénoménologique de Lacan* (2003). Existe en español la traducción del primer capítulo en el libro *Lacan y los fenomenólogos. Husserl, Levinas, Merleau-Ponty* (2011) bajo el título “Lacan y Husserl: el *a priori* de la letra”.

vestigaciones lógicas). Por lo tanto, no se trata de su valor veritativo, sino de lo que puede o no puede ser inscrito. El siguiente pasaje de la clase del 26 de noviembre de 1969, en donde Lacan presenta la producción de los cuatro discursos y su funcionamiento, nos debería alejar de una interpretación trascendental:

“(…) este aparato no tiene nada de impuesto, como se diría desde cierta perspectiva, nada de abstracto respecto a ninguna realidad. Por el contrario, está ya inscrito en lo que funciona como esa realidad de la que hablaba hace un momento, la del discurso que está ya en el mundo y lo sostiene, al menos el mundo que conocemos. No sólo está ya inscrito, sino que forma parte de sus pilares” (Lacan, 1969-1970/2013, 13).

La cita anterior nos indica que la escritura de los discursos dista de ser una abstracción o, en otras palabras, una formalización cuya verdad residiría en su carácter analítico (tautológico). Por el contrario, la escritura de los cuatro discursos es el intento de traducción de lo que ya fue inscripto y opera. De otro modo, la escritura es una forma de poner en acto el poder sintético de la letra que brinda al lenguaje la “posibilidad de ser este aparato de goce que crea un lazo social en lugar del abismo de lo real que separa a los hablanteseres” (Duportail, 2011, 27). Aún más, esta escritura es la forma privilegiada de acceso a lo real en cuanto indica lo que ya se encuentra inscripto como imposibilidad. Así lo expresa Lacan en *El reverso del psicoanálisis*: “(…) si hay alguna oportunidad de captar algo que se llama lo real, no es en otro lugar sino en la pizarra” (1969-1970/2013, 162). De esta manera, la escritura de los cuatro discursos no sólo es la expresión *literalizada* de las posibilidades efectivas del significante, sino que muestra³ las imposibilidades mismas de las articulaciones significantes producidas por los discursos. En un doble movimiento, las letras en la pizarra muestran, en cada uno de los discursos, las posibilidades efectivas de la palabra; y lo real como el punto de imposibilidad que implica cada uno de los cuatro discursos⁴. O dicho de otra manera, lo que es posible escribir y lo que es imposible de escribir.

El goce, una economía del saber

La escritura de los cuatro discursos encuentra su punto de partida en la definición del significante que Lacan había proferido en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*: “Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante” (1960/2002, 779) y que insisten durante el transcurso del seminario *El*

reverso del psicoanálisis. Por este motivo, tal como lo señalan Žižek (1998) y Zupančič (2006), la escritura del discurso del amo (ver **figura 1**) despojada de la letra *a* -recordemos que en el álgebra de Lacan a la altura de *El reverso del psicoanálisis* representa tanto al plus de goce como al objeto *a*- no es otra cosa que la formalización de la célebre definición del significante. Ahora bien, la novedad que introduce *El reverso del psicoanálisis* es vincular de manera necesaria el concepto de goce con el concepto de significante (Miller, 1999) para ubicar su relación con el saber⁵. Este vínculo se articula en dos tiempos, en *El reverso del psicoanálisis*, que es preciso delimitar. En primer lugar, establecer que la repetición, en cuanto articulación significante, entraña una pérdida de goce que insta a al objeto *a* y al plus de goce como recuperador de esa pérdida (Verhaeghe, 2006; Žižek, 2006). En segundo lugar, una vez establecida la relación necesaria entre la articulación significante y la producción del *a*-en su doble función de pérdida y recuperador-, establecer la incidencia del goce en el saber (Zupančič, 2006).

Consideremos, en primer lugar, el camino de la repetición para comprender la relación que establece Lacan entre el significante y el goce. En este punto del seminario *El reverso del psicoanálisis*, la referencia privilegiada es al concepto de entropía -tomado de la termodinámica- y Lacan ilustra su uso de la siguiente manera:

“Los desafío a que comprueben que bajar 500 metros sobre sus espaldas un peso de 80 kilos y, una vez que lo han bajado, volver a subir los 500 metros, da cero, ningún trabajo. Hagan la prueba, póngase manos a la obra, verán como comprueban lo contrario. Pero si aplican ahí los significantes, es decir, si entran en la vía de la energética, es absolutamente cierto que no ha habido ningún trabajo” (Lacan, 1969-1970/2013, 51).

¿Cómo hay que entender este ejemplo? Una interpretación inmediata y dualista sería considerar que Lacan estaría señalando que existe una diferencia radical entre el trabajo físico -bajar y subir 500 metros cargando en las espaldas un peso de 80 kilos- y los significantes que no pueden dar cuenta de este trabajo -según la física el resultado del trabajo es igual a cero-. Sin embargo, Lacan, con este ejemplo, lo que intenta mostrar es que existe una pérdida al nivel de la producción (ver **figura 2**) que no hay que identificar con la imposibilidad del significante para dar cuenta del trabajo físico realizado; más bien, lo único que podemos apresar es que el trabajo del significante produce entropía -indicada por el objeto *a* en la posición de la producción en el discurso del amo-. De este modo, el goce tiene un carácter negativo en cuanto “sólo se indica en este efecto de entropía, en esta mengua” (1969-1970/2013, 53). Es decir, el goce sólo se puede localizar en tanto operación de repetición para intentar compensar esta pérdida. La repetición es un trabajo que se revela como un

⁵Miller va mucho más lejos al afirmar que el vínculo entre significante y goce es “primordial y originario” (1999, 13). Preferimos considerar al vínculo como necesario y obviar los términos que extravíen nuestro pensamiento a consideraciones sobre el *arkhé*.

³Tal como desarrolla Duportail (2017), siguiendo la distinción wittgensteiniana entre mostrar y demostrar, la escritura de los discursos no *demuestra* una imposibilidad al modo lógico-matemático, sino que *muestra* un punto de imposibilidad en lo simbólico. Punto, por lo demás, necesario para que lo simbólico se constituya como tal.

⁴Los cuatro discursos se encuentran íntimamente ligados a las profesiones imposibles que postula Freud en su texto de 1937 *Análisis terminable e interminable*, Lacan así lo indica en *Radiofonía*: “Gobernar, educar, psicoanalizar son apuestas en efecto, pero, al decir imposibles, solo se considera eso garantizándolas prematuramente como reales” (1970/2012, 467).

plus de goce necesario, como metaforiza Lacan en *Radiofonía*, “para que la máquina gire (...) para que sólo se lo tenga [al goce] a partir de esa borradura, como agujero a colmar” (1970/2012, 457). La cadena significante es una máquina o un aparato que trabaja para producir su propio combustible; en un mismo movimiento, la repetición significante instaura como pérdida al objeto *a* que se convierte en intento de compensación o plus de goce⁶. Insistimos, desde la perspectiva de Lacan en *El reverso del psicoanálisis*, solamente tenemos acceso al goce en la clínica mediante su aspecto positivo, es decir, en cuanto función de recupero o plus de goce; mientras que el aspecto negativo permanece como un supuesto silencioso.

Habiendo establecido que la articulación significante produce al *a* simultáneamente como pérdida y recupero, resta precisar cuál es el vínculo del goce con el saber. Para aclarar este punto, es necesario referirse a la función del rasgo unario. En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan se refiere a la función del rasgo unario como “la forma más simple de la marca” (1969-1970/2013, 49). Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta definición? Consideramos que la noción de rasgo unario en cuanto marca de un goce puede ser interpretada bajo la rúbrica de los desarrollos sobre la letra⁷. En el seminario del año siguiente *De un discurso que no fuera del semblante*⁸, durante la clase del 12 de mayo de 1971, Lacan define a la letra como un litoral entre el goce y el saber. La condición topológica de la letra, es decir, ser un borde entre el saber y el goce es fundamental para comprender por qué ésta es el vehículo para la escritura. De este modo, la función de lo escrito se muestra como un instrumento literal para indicar los efectos de la articulación significante y el goce⁹. Es importante señalar que la letra no es primaria al significante, es decir, no se trata de que su combinación constituya un metalenguaje para el psicoanálisis. Si lo escrito no debe confundirse con un metalenguaje, ¿cuál es su estatuto? Lacan lo metaforiza en un *De un discurso que no fuera del semblante* con la visión que tuvo en un viaje en avión a Japón de la erosión de la estepa siberiana, “la escritura es esta erosión” (1971/2009, 116). En otras palabras, lo escrito es

⁶En este punto, las semejanzas entre la teoría marxista de la plusvalía y el plus de goce son notables. Un análisis detallado de estos vínculos excede los límites de este trabajo, pero recomendamos al lector interesado, como introducción, consultar los trabajos de Courel (2006), Zupančič (2006) y Coppo (2010).

⁷En otro trabajo, Cosentino y Muñoz (2016), hemos analizado con más detalles los problemas teóricos encerrados en el concepto de letra. Básicamente, encontramos una tendencia en los comentaristas a periodizar en dos momentos –según un vínculo más estrecho con lo simbólico o lo real– los desarrollos sobre la letra.

⁸Traynor (2009) considera que hay tres momentos en la obra de Lacan sobre el desarrollo de la noción de letra. En primer lugar, en el escrito de 1957 *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*; en segundo lugar, los desarrollos sobre el rasgo unario que van desde el seminario *La identificación* hasta *El reverso del psicoanálisis*; por último, el momento inaugurado por *De un discurso que no fuera del semblante* en donde la letra adquiere su carácter de real, que luego le permitirá a Lacan desarrollar sus matemas.

⁹El lector advertirá que estos desarrollos son similares a los expuestos más arriba en función de comentar el estatuto a priori de la letra en el trabajo de Duportail (2003).

un intento de resistir a la significación a la que se presta el significante –por eso Lacan en *Aun* considera a la formalización matemática su meta o ideal–. De esta manera, lo escrito en psicoanálisis, inspirado en las fórmulas matemáticas, al estar compuesto por letras, queda del lado de lo real y funciona al modo de un a priori literal (Duportail, 2003; 2011) principalmente por dos motivos. En primer lugar porque lo escrito produce efectos en lo simbólico. El caso paradigmático para Lacan, seguramente inspirado en Koyré, es el corte establecido por la ciencia moderna:

“Este momento científico se caracteriza por un cierto número de coordenadas escritas, encabezadas por la fórmula que Newton escribió respecto a lo que recibe el nombre de campo de gravedad, y que no es más que un puro escrito (...) cuando pienso en esos señores y señoras que se pasean por ese lugar absolutamente sublime, la luna (...) cuando pienso que van allí llevados por un escrito, me da muchas esperanzas” (Lacan, 1971/2009, 77-78).

En segundo lugar porque, tal como indicamos más arriba, todo escrito muestra un imposible de escribir como, por ejemplo, lo hace Lacan con la escritura de los cuatro discursos.

Ahora bien, en *El reverso del psicoanálisis* la articulación entre saber y goce se vincula con la repetición ya que “tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce” (Lacan, 1969-1970/2013, 13). Como indica Bonoris (2016), la repetición, caracterizada de esta forma no hay que asimilarla a una memoria en el sentido biológico, sino con el hecho de que el goce se repite por una necesidad lógica que constituye el límite del saber. Por este motivo, luego de establecer que el rasgo unario es la forma más simple de la marca, Lacan indica que el saber encuentra “el apoyo de una experiencia que es la lógica moderna, ante todo manejo de la escritura” (1969-1970/2013, 51)¹⁰. Cabe precisar que la repetición siempre va a “empezar bajo la forma del rasgo unario” (1969-1970/2013, 51) en cuanto marca de un goce. En este sentido, podemos pensar el rasgo unario en tanto repetición como el borde o límite entre goce y saber tal como señalamos que Lacan postula la topología de la letra en *De un discurso que no fuera del semblante*. La escritura de la repetición la encontramos en la parte superior del discurso del amo y nos indica que cuando el rasgo unario (S_1) se pone en relación con otro (S_2) funciona como medio del goce en cuanto lo efectúa (*a*) como pérdida e intento de recupero.

Sócrates, el maestro del amo

Para mostrar el funcionamiento del goce en el discurso del amo, es necesario presentar las dos caras del saber –saber articulado y *savoir-faire*– que nos permitirán situar su relación con la tradición filosófica. Antes de continuar, es preciso notar que la parte superior del discurso del amo

¹⁰Bonoris indica una consecuencia clínica relevante de los desarrollos de *El reverso del psicoanálisis*: “si el síntoma se repite, si vuelve siempre al mismo lugar, si persevera, no es por su contenido sino por su forma” (2016, 138).

admite una lectura complementaria a la de la repetición (Zupančič, 2006). El S_1 , en cuanto significante-amo, en el lugar de agente -o, como Lacan nombra en varios pasajes de *El reverso del psicoanálisis*, dominante- induce en el S_2 , en cuanto saber, un trabajo que implica el pasaje del *savoir faire* al saber articulado. Ahora bien, al finalizar la primera sesión del seminario, Lacan pregunta sobre esta operación del amo “¿Para qué quiere saber? Hay cosas más divertidas. ¿Cómo llegó el filósofo a inspirar al amo el deseo de saber?” (1969-1970/2013, 22). Para responder a estos interrogantes, es necesario que primero nos detengamos en un comentario anterior de Lacan, en el transcurso de esa misma clase, en relación a la *episteme*:

“Curiosa palabra, no sé si lo han pensado alguna vez –*ponerse en buena posición*, en suma, es la misma palabra que *verstehen*. Se trata de encontrar la posición que permita que el saber se convierta en saber de amo. La función de la *episteme*, especificada como saber transmisible, remítanse a los diálogos de Platón, está siempre tomada, por entero, de las técnicas artesanales, es decir, siervas. Se trata de extraer su esencia para que ese saber se convierta en saber de amo” (1969-1970/2013, 20).

De este modo, la figura de la tradición que Lacan invoca para ilustrar la función de la filosofía para convertir el *savoir faire* en saber articulado es la de Platón. Si bien la referencia de Lacan es más bien inespecífica (“remítanse a los diálogos de Platón”), estamos tentados a suponer que se refiere, dentro del *corpus* platónico, a los conocidos como “diálogos tempranos”, “diálogos socráticos” o también como “diálogos aporéticos”¹¹. Los diálogos que conforman este grupo se caracterizan por tener como personaje común (y principal) a Sócrates y su estructura es, a grandes rasgos, la siguiente: alguien -un poeta, un político, un militar, etc.- afirma un saber sobre “las cosas más importantes” (Ap. 22d6), es decir, sobre cuestiones relacionadas con la virtud (*areté*); Sócrates solicita una definición que dé cuenta de ese saber, por lo general, bajo la forma de la pregunta “¿qué es x?” en donde x es sustituida por alguna de las *aretai* (lo justo, lo bueno, la valentía, etc.); el interlocutor lo intenta; sin embargo, falla sistemáticamente en dar una definición. Finalmente, el diálogo concluye con la *aporía* de que el interlocutor creía poseer un saber sobre la *areté* en cuestión, pero le resulta imposible dar una definición. Ahora bien, ¿qué tipo de respuesta es la que Sócrates solicita a su interlocutor para que dé prueba de su saber? El conocimiento -entendido en el sentido de *episteme*- que Sócrates reclama a quien sostenga saber algo sobre la *areté* tiene como modelo al conocimiento del experto

¹¹Vlastos (1988) afirma que existe un consenso entre los comentaristas de la obra platónica sobre diferenciar tres grupos de diálogos: los tempranos, los de madurez y los de vejez. Sin embargo, existen algunos conflictos exegéticos en torno a cuál corresponde a cada grupo. En este trabajo, cuando nos referimos a diálogos tempranos o “socráticos” tenemos en mente aquellos en los que se busca una definición y se termina, en la mayor parte de los casos, en una *aporía*: *Eutifón*, *Cármides*, *República I*, *Laques*, *Lisis*, *Hípías Menor*, *Hípías Mayor*, *Ion*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Laques y Menón*.

(*technikós*)¹². El experto, en el contexto de los diálogos tempranos de Platón, es aquel en quien podemos confiar en situaciones dudosas, conflictivas o de dilemas técnicos. Asimismo, el *technikós* puede mostrar credenciales de su educación -quiénes fueron sus maestros- y puede enseñar su conocimiento a quien se proponga aprenderlo. Pero lo que es aún más importante, para el Sócrates de los diálogos aporéticos, es que el experto debe poseer un criterio -un *lógos*- que le permita distinguir en cada circunstancia particular cómo actuar y distinguir al que habla con propiedad de un asunto del que no¹³. En otras palabras, el experto debe poder brindar un *lógos* que dé cuenta de la esencia (*ousía*) común a varios particulares. Sin embargo, Sócrates también cuestiona el saber del *technikós*. Si bien éste -sea un herrero, un constructor de navíos, un médico o un zapatero- posee un saber sobre su oficio que le permite dar razón (*lógos*) sobre su acto; se confunde al creer que por tener este saber, sabe también sobre los temas de mayor importancia, es decir, sobre la virtud. En este punto, la figura de Sócrates revela su importancia para la posteridad: sabe que no sabe, es decir, tiene consciencia de su propia ignorancia¹⁴. De este modo, se establecen las coordenadas de la misión de Sócrates en Atenas: mostrar a sus conciudadanos que creen saber qué son las virtudes que, en realidad, no saben lo que creen saber. De esta forma, si alguien afirma saber qué es la valentía -como en el *Laques*- debe poder brindar una definición que nos permita identificar un acto como valiente, es decir, debe poder establecer la *ousía* de la valentía¹⁵. De otro modo, no se trataría de un experto en la virtud.

Estas breves consideraciones con relación a la epistemología que sostiene el Sócrates de los diálogos tempranos de Platón nos permiten echar un poco de luz sobre la afirmación de Lacan, en la primera clase de *El reverso del psicoanálisis*, sobre la filosofía: ésta se “había manifestado en el nivel del discurso del amo” (1969-1970/2013, 19). La figura de Sócrates -en la pluma platónica- enseña, desde la perspectiva lacaniana, que su modelo epistemológico¹⁶ está tomado de las técnicas artesanales. Más

¹²Tal como señala Woodruff (1990), en el contexto de los diálogos tempranos, Sócrates utiliza de manera intercambiable los términos *episteme*, *sophía* y *techné* para referirse al saber o conocimiento que se supone que debe tener su interlocutor.

¹³El Sócrates de los diálogos tempranos posee un método para distinguir los expertos de los que no: el *élenchos*. Sobre el método socrático de examen se han escrito numerosos trabajos, rescataremos para la introducción a la temática el artículo de Fierro (2014).

¹⁴Las características de la misión socrática, es decir, su actividad y su profesión de ignorancia se encuentran principalmente en la *Apología de Sócrates* de Platón. El lector interesado puede consultar el ya clásico trabajo de Brickhouse y Smith (1983) sobre el origen de la misión socrática.

¹⁵Woodruff (1987) sostiene que el *technikós* debería ser como un médico, es decir, alguien que sabe cómo hacer un implante de valentía que permita, una vez realizado, actuar de forma valiente en toda circunstancia. Para saber que no fallará en realizarlo, el experto necesita poseer *episteme*, en otras palabras, conocer la esencia de la valentía.

¹⁶Por modelo epistemológico socrático entendemos la necesidad de conocer primero el concepto (o la esencia) para poder distinguir los casos particulares. Asimismo, este concepto debe poder ser transmisible y enseñado íntegramente.

precisamente, las exigencias epistémicas que se le imponen a un *technikós* son transferidas al dominio de las virtudes. O dicho en términos de Lacan, lo que la filosofía le extrae al esclavo para otorgarle al amo es la cara articulada del saber dejando de lado la cara de *savoir-faire*. Es esta operación la que Lacan denuncia: “la filosofía, en su función histórica, es esta extracción, casi diría esta traición, del saber del esclavo para conseguir convertirlo en saber de amo” (1969-1970/2013, 21).

El saber articulado depurado del trabajo, de su aspecto de saber hacer o *savoir-faire*, es la tarea que la filosofía, bajo la ilustración de la actividad de Sócrates en Atenas, ha realizado para el amo¹⁷. Puesto que la filosofía contribuyó a la conversión del saber del esclavo en saber de amo -es decir, en depurar al saber del trabajo- lo convierte en medio de goce. El saber al no poder “constituir una totalidad cerrada” (1969-1970/2013, 31), de otra manera, como el Otro está siempre barrado -Lacan lo escribe $S(\bar{A})$ para indicar que siempre falta al menos un significante para completar al Otro- implica un resto como resultado (el objeto a)¹⁸. De este modo, en el discurso del amo al funcionar el significante-amo como agente (S_1), que se pone en relación con el Otro barrado o el saber (S_2) siempre efectúa al objeto a como pérdida. En este sentido preciso es que el saber es medio de goce: en tanto no puede constituir una totalidad sin fisuras, al ponerse en marcha la cadena significante produce un resto que, en el mismo movimiento, se convierte en intento de recupero o compensación (plus de goce). Estas coordenadas nos permiten ubicarnos en condiciones de responder la pregunta “¿cómo llegó el filósofo a inspirar al amo el deseo de saber?” (1969-1970/2013, 22). La filosofía, al convertir el saber esclavo en saber articulado, le proveyó al amo el saber como medio de goce que al trabajar -como aparato significante- produce un sentido oscuro: “este sentido oscuro es el de la verdad” (1969-1970/2013, 54). Verdad que se encuentra ligada al funcionamiento significante. Evidentemente, volvemos a encontrar la definición del sujeto como lo que un significante representa para otro significante. Por este motivo, en la escritura del discurso del amo, el lugar de la verdad lo ocupa el sujeto ($\$$). El sujeto -castrado, barrado o $\$$ - en el lugar de la verdad implica, en tanto representado por un significante para otro significante, la imposibilidad de ser idéntico a sí mismo. Sin embargo, el discurso del amo funciona bajo la ilusión de que el yo -ése “pequeño amo” (1969-1970/2013, 30)- es lo que dice, que existe una coincidencia plena entre el enunciado y la enunciación; en fin, la ilusión del yo idéntico a sí mismo. Lo que el discurso del amo vela es la disimetría entre el contenido enunciado y la posición subjetiva de enunciación. Por este motivo, en la escritura

¹⁷Si bien excede los límites de este trabajo, es interesante notar el giro de exégesis que produce Lacan sobre la figura de Sócrates, a quien había considerado el primer analista durante el curso de su seminario *La transferencia*. Para una discusión más amplia se puede consultar a Cosentino (2012).

¹⁸Es importante recordar, en este punto de nuestra argumentación, que Lacan en *Radiofonía* al escribir los lugares por donde rotan las letras para escribir los discursos denomina “el otro” al lugar que en *El reverso del psicoanálisis* había denominado como “trabajo”.

del discurso del amo, el $\$$ queda debajo -reprimido- del S_1 en el lugar de la verdad.

Aún más, lo que el discurso del amo reprime es que el sujeto ($\$$) está en relación con el plus de goce (a). Justamente, esto es lo que el discurso del amo ubica debajo de la barra: el sujeto no está sin relación con la verdad como forma de goce ya que la verdad es “hermana del goce” (1969-1970/2013, 71)¹⁹. Esta afirmación la encontramos escrita, en el discurso del amo, en el nivel inferior con la célebre fórmula del fantasma: $\$ \langle a \rangle$. Sin embargo, puede aparecer un interrogante ¿qué significa que el fantasma esté reprimido en el discurso del amo? En este punto coincidimos con la respuesta de Žižek (1998), el fantasma queda reprimido en el discurso del amo porque sólo tiene sentido en cuanto colma la hiancia entre el contenido enunciado y la posición de enunciación -lo que la ilusión *yocrática* del discurso del amo pretende eliminar²⁰.

La posición del analista ¿perversión o santidad?

La escritura del discurso del analista se presenta como el reverso del discurso del amo (ver **figura 1**). En el nivel superior se presenta en el lugar del agente el objeto a (a) y en el del trabajo al sujeto ($\$$); mientras que en el nivel inferior, en el lugar de la verdad, se ubica el saber (S_2) y en el de la producción al significante-amo (S_1). En este sentido, en el transcurso de *El reverso del psicoanálisis*, Lacan insiste en que el discurso del analista levanta el velo que cubre la verdad del amo; en otras palabras, “si el análisis tiene importancia es porque la verdad del discurso del amo está enmascarada” (1969-1970/2013, 107).

Ahora bien, ¿cuál es la verdad que el amo oculta? Antes de responder a esta pregunta, es necesario que nos detengamos en la escritura del nivel superior del discurso del analista. A primera vista, cualquier lector de Lacan puede reconocer que es análoga al matema del fantasma de la perversión: $a \langle \$ \rangle$ ²¹. De este modo, somos conducidos a un nuevo interrogante ¿es el discurso del analista una forma de perversión? En el seminario *La angustia*, Lacan caracteriza al perverso como aquél que se presenta en la posición de a para ofrecerse “lealmente al goce del Otro” (1962-1963/2006, 60) ¿Es ésta la posición del analista? ¿Es ésta su condición de goce? Siguiendo los desarrollos de *El reverso del psicoanálisis*, Lacan no deja de afirmar -así lo muestra la escritura del discurso del analista- que la posición del analista es la del objeto a . ¿Debemos asimilar sin más al analista con el perverso? Ésta parece ser la respuesta para Hoens (2006), quien sostiene que la analogía entre el analista y el perverso no es únicamente respecto a su posición como a , sino a lo que ambos apuntan a la producción de un sujeto en tanto sujeto del signi-

¹⁹En este punto, coincidimos con Miller (1999) quien señala que la expresión “la verdad, hermana del goce” no tiene otra función que acentuar que la verdad es inseparable de los efectos del lenguaje y del goce interdicto.

²⁰Lacan lo expresa del siguiente modo: “El Yo idéntico a sí mismo, eso es precisamente lo que constituye el S_1 del imperativo puro” (1969-1970, 66). Imperativo puro que debe entenderse como performatividad absoluta de la palabra.

²¹Una presentación del matema del fantasma de la perversión se puede encontrar en el seminario *La angustia* (1962-1963, 59).

ficante. Sin embargo, este punto de vista no tiene en cuenta que en la escritura del discurso del analista el lugar de la producción lo ocupa el S_1 (significante-amo) y no al sujeto dividido (\$) que consideramos el sujeto del significante (basta recordar la célebre definición de Lacan (1960/2002, 776): “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”)²².

¿Cómo entender entonces que el analista se ubica en la posición de *a*? Una vía posible para responder a este interrogante la podemos encontrar en *Televisión*. En el contexto de comentar la función del discurso del analista, Lacan sostiene que al psicoanalista “no podríamos situarlo mejor objetivamente sino con lo que en el pasado se llamó ser un santo” (1973/2012, 545). Es preciso aclarar que, como indica Regnault (2009), no se trata de identificar al analista con el cura o a la comunidad psicoanalítica con la iglesia; por el contrario, identificar la posición del analista con la del santo encierra la idea del desecho o resto²³. Por este motivo, Lacan puede afirmar: “un santo, para hacerme entender, no hace caridad. Más bien se pone a hacer de desecho: descarida (*décharite*)²⁴” (1973/2012, 545). De este modo, el santo, como modelo para el analista, toma la posición de resto o desecho para cumplir con la función que le es asignada en el discurso del analista. En otras palabras, el analista se hace desecho-caridad (*décharite*) para “permitir al sujeto, al sujeto del inconsciente, tomarlo como causa de deseo” (1973/2012, 545). Sin embargo, la santidad del analista no debe entenderse de modo absoluto, sino que está circunscripta al dispositivo analítico. En cuanto santo, el analista no obtiene ningún goce de su posición; aún más “es el desecho del goce” (1973/2012, 546). De esta manera, la figura del santo permite delimitar una actitud ética: si goza de su posición ya no está operando como analista. Lejos de operar como un perverso -es decir, obteniendo un goce por su posición-, el analista se acerca más al santo en tanto no goza del lugar que ocupa -“para él ni pizca” (1973/2012, 546)-.

Podemos regresar a la pregunta inicial de este apartado ¿cuál es la verdad que oculta el amo? En primer lugar, el sujeto dividido (\$), en otras palabras, la imposibilidad del sujeto de ser idéntico a sí mismo o una totalidad acabada. De este modo, el discurso del amo oculta la distancia entre el contenido enunciado y la posición subjetiva de enunciación. En segundo lugar, el *a* como producción de plus de goce. Y por último, la relación entre el sujeto y el *a* en cuanto el plus de goce “sólo satisface al sujeto al sostener la realidad solamente del fantasma” (Lacan, 1970/2012, 468). Por el contrario al discurso del amo que ubica al *a* como pérdida que entraña un intento de recupero (plus de

goce), el discurso del analista ubica al *a* como pérdida (desecho, resto) no recuperable, sino agente que provoca al sujeto dividido (\$) a que se confronte con el saber sobre su deseo. Por este motivo, Lacan escribe en el discurso del analista en el lugar de la verdad al saber (S_2) -que no debe entenderse como el saber articulado del discurso del amo, sino como saber sobre lo que opera como causa de deseo- y al significante amo (S_1) en el lugar de la producción -es decir, como el significante en el que el sujeto estaba alienado sin saberlo-.

Consideraciones finales

La exhortación de Foucault a realizar una tipología de los discursos que dé cuenta de la posición del sujeto, encuentra una respuesta novedosa en Lacan. El sujeto, en tanto efecto del significante, no puede estar sin relación con el goce y la verdad. Los límites de este trabajo nos obligaron a dejar por fuera las presentaciones del sujeto, el goce y la verdad en el discurso de la histérica y el discurso universitario, ambos de capital importancia para comprender los desarrollos de Lacan en *El reverso del psicoanálisis*. Sin embargo, preferimos concentrarnos, dado que el psicoanálisis es la forma de lazo social que puede mostrar la verdad del amo, en las relaciones entre el discurso del amo y el discurso del analista en sus relaciones con el goce y el saber. En este punto es oportuno recordar la afirmación de Lacan en la primera sesión del seminario: “Lo que suele decirse es que el goce es privilegio del amo. Por el contrario, lo interesante, todo el mundo lo sabe, es que aquí esto se desmiente” (1969-1970/2013, 21). De esta forma, tanto el amo como el analista no gozan de su posición. En el caso del discurso del amo, el goce se ubica como plus de goce, es decir, la pérdida como producto que instaura la maquinaria significativa y se intenta recuperar mediante el trabajo del saber. En este punto, podemos ubicar la función de la filosofía como una tarea de fascinación del amo, en tanto, promesa de un goce por medio del saber articulado. Mientras que el discurso del analista ubica a la pérdida como agente y al saber en la posición de la verdad. De este modo, el analista en la posición de *a*, es decir, de agente, no obtiene un goce de su operación. En otras palabras, para que se pueda alcanzar el saber no sabido como verdad es necesario que el analista sea un santo y no un perverso -en el sentido desarrollado en el apartado anterior- lo que constituye una rigurosa posición ética. Por lo demás, la identificación de la posición del analista con el objeto *a* puede interpretarse como una corrección a los desarrollos anteriores de Lacan sobre la función del analista en la dirección de la cura. En el transcurso del seminario de los años 1954-1955, *El yo en la teoría y en la técnica psicoanalítica*, luego de presentar el famoso esquema *L*, Lacan señala que la función del analista es la de ocupar el lugar del gran Otro (*A*) para producir efectos en el sujeto (*S*); en otras palabras, el analista no debería operar en el eje imaginario (*a-a*)²⁵. En conclusión, mientras el discurso del amo se orienta de manera

²²Basta con mirar la escritura de los discursos para notar que el discurso universitario es el que ubica en el lugar de la producción al sujeto dividido.

²³Recomendamos al lector interesado remitirse al comentario línea por línea de Regnault (2009) sobre estas páginas decisivas de *Televisión* donde Lacan homologa la función del analista con la del santo.

²⁴Es preciso tener en cuenta, para comprender la afirmación de Lacan, que descaridad (*décharite*) es un neologismo formado por caridad (*charité*) y desecho (*déchet*). Las homofonías son imposibles de reproducir en nuestra lengua.

²⁵En la clase del 25 de mayo de 1955 se encuentra una discusión detallada sobre la posición del analista como gran Otro (*A*).

circular -pérdida e intento de recupero del goce a través del trabajo del saber-; el discurso del analista intenta ser una vía para romper este circuito y orientar al sujeto a reconocer el significante-amo en el cual fue alienado para lo cual es necesario que el analista se entregue no ya como garante (A) sino como desecho de goce (a).

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, J. (1984). *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. Buenos Aires: EDELP.
- Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13 (25), 119-144.
- Bracher, M. (1994). On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan's Theory of the Four Discourses. En *Lacanian Theory of Discourses. Subject, Structure and Society*. Nueva York: New York University Press.
- Brickhouse, Th. y Smith, N.D. (1983). The Origin of the Socratic Mission. *Journal of the History of Ideas. University of Pennsylvania*, 44, 657-666.
- Beverluis, J. (1974). Socratic Definition. *American Philosophical Quarterly*, 11 (4), 331-336.
- Cosentino, M. (2012). Lacan entre Sócrates y Alcibiades. *Revista universitaria de psicoanálisis*, 12, Universidad de Buenos Aires, 169-181.
- Cosentino, M. y Muñoz, P. (2016). Lacan y la letra. En *Anuario de investigaciones. Facultad de Psicología, XXIII*, Universidad de Buenos Aires.
- Courel, R. (2006). Psicoanálisis y economía: Plusvalía con plus de gozar. En *XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires
- Coppo, D. (2010). *Lacan-Marx: Una introducción al Seminario 17*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Dipaola, E. y Lutereau, L. (2015). El discurso capitalista y el goce de lo que se consume: Lacan y la cultura contemporánea. *Diferencia(s)*, 1 (1), pp. 19-39.
- Duportail, G.-F. (2003). *La priori littéral. Une approche phénoménologique de Lacan*. Paris: Les Éditions du CERF.
- Duportail, G.-F. (2011). *Lacan y los fenomenólogos. Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Dolar, M. (2006). Hegel as the Other Side of Psychoanalysis. En *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Londres: Duke University Press.
- Fierro, M.A. (2014). El problema del élenchos socrático: nuevas perspectivas. *Archai*, 14, 61-64.
- Foucault, M. (1969/1998). ¿Qué es un autor? En *Litoral. La función del secretario*. Córdoba: EDELP.
- Hoens, D. (2006). Toward a New Form of Perversion: Psychoanalysis. En *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Londres: Duke University Press.
- Kuhn, Th. (1962/2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: FCE.
- Lacan, J. (1953/2008). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1954-55/1983). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1955/2008). La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1960/2002). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1962-63/2006). *El seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1968-69/2008). *El seminario. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1969-70/2008). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971/2009). *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972-73/1995). *El seminario. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1970/2012). Radiofonía. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1973/2012). Televisión. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1999). Les six paradigmes de la jouissance. *La Cause freudienne*, 43, 4-21.
- Rabaté, J.-M. (2004). *Lacan literario. La experiencia de la letra*. México: Siglo XXI.
- Regnault, F. (2009). Santidad. *Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*, 3. Recuperado de: <http://www.revconsecuencias.com.ar/>
- Traynor, T. (2009). La letra después de "La instancia". En *La "instancia" de Lacan. Tomo I*. Mar del Plata: Eudem.
- Valente, J. (2003). Lacan's Marxism, Marxism's Lacan (from Žižek to Althusser). En *A Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. (1988). Socrates. En *Proceedings of the Brithis Academy*, LXXIV, 89-111.
- Verhaeghe, P. (2006). Enjoyment and Impossibility: Lacan's Revision of the Oedipus Complex. En *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Londres: Duke University Press.
- Woodruff, P. (1987). Expert Knowledge in the Apology and Laches: What a General Needs to Know. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 3, 79-115.
- Woodruff, P. (1990). Plato's Early Theory of Knowledge. En *Companion to Ancient Thought. Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Žižek, S. (1998). Four discourses, Four Subjects. En *Cogito and the Unconscious*. Londres: Duke University Press.
- Žižek, S. (2006). Object a in Social Links. En *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Londres: Duke University Press.
- Zupančič, A. (2006). When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. En *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Londres: Duke University Press.

Fecha de recepción: 7 de mayo de 2017

Fecha de aceptación: 9 de octubre de 2017