

FORO ANALÍTICO DEL RÍO DE LA PLATA
MATERIAL DE CIRCULACIÓN INTERNA - BIBLIOTECA

Seminario
Ética y Política del Campo Lacaniano

Establecimiento
SANTIAGO SOURIGUES

Edición
LUCIANO LUTEREAU

Revisión
PABLO PEUSNER

CAROLINA ZAFFORE

SEMINARIO
**ÉTICA Y POLÍTICA
DEL CAMPO LACANIANO**

Clase 4: 1 de junio de 2015

El saber al banquillo



Foro Analítico del Río de La Plata

Ética y Política del Campo Lacaniano

El saber al banquillo

CAROLINA ZAFFORE

Hoy voy a tomar la cuarta clase del Seminario de Ética y Política de este año. Mi idea es primero retomar algunos de los puntos que planteó Gabriel, y luego –a partir de lo trabajado hasta ahora– avanzar sobre las dos primeras clases del Seminario 17.

Vuelvo entonces sobre estas tres nociones que venimos dialectizando: lazo social, discurso y decir, recordando y resituando algunas de las preguntas planteadas por Gabriel que a mí me sirvieron para acceder a las primeras clases del Seminario.

Una era esta interrogación sobre por qué el lazo se ubica a nivel del discurso y no en otros niveles del lenguaje. Es allí donde él introdujo cierto contexto que antecede al Seminario. Hablamos del contexto francés pre y post mayo del '68, por un lado, y después de todas las referencias que él trajo a la lingüística después de Saussure y a Foucault. ¿Se acuerdan? Fue el modo en que él accedió a la noción de discurso. Hizo una suerte de genealogía del término. Es ahí donde

situó la cuestión de “La arqueología del saber”, uno de los textos de referencia de Foucault, donde aparecía la pregunta por la permanencia, la constancia de las formaciones discursivas. Cómo las formaciones discursivas no se sostienen por los enunciados, ni por el objeto, tampoco por los conceptos. Los conceptos finalmente van cayendo de acuerdo a la época. Y de ahí surgió la pregunta que quisiera resaltar: ¿son vigentes los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, delineados en el Seminario 11? ¿Seguimos pensando en los mismos conceptos como los fundamentales o cayeron? Podemos retomar esta pregunta. Se me ocurría una primera vuelta que me sirve para aproximarme a una de nuestras nociones: el decir. Pienso que para pensar la vigencia de los conceptos fundamentales deberíamos poner en conexión el “concepto” con el “decir”. Los conceptos pueden ser los mismos. El asunto es cómo esos conceptos se van transfiriendo, el decir que uno encarna, en definitiva, me parece que es lo que permite la permanencia y la vigencia de los conceptos. Tal vez el “decir” que sucede cada vez es lo que incide sobre los conceptos clásicos, renovándolos. Y ese decir tiene la propiedad de ser algo esencialmente contingente. Existe o no existe. No se trata de una serie de dichos, de enunciados que apoyan determinado concepto sino que es algo un poco al costado, algo exterior incluso, y sin embargo determinante. Determinante para que un discurso no se agote, para que pueda proseguir, ligar finalmente.

Me parece que si hay una referencia en Lacan, a partir de esta época en que comienza a situarse en ese lugar de lo que permite ligar, de lo que permita

hacer lazo, de lo que permite hacer un vínculo, es justamente el decir. Esa sería una primera idea para retomar entre todas esas dos preguntas planteadas por Gabriel y que no quisiera se diluyan: a) tanto el por qué del lazo a nivel del discurso como b) la vigencia de los cuatro conceptos fundamentales, a partir de la perspectiva abierta por Foucault. Subrayo entonces la dialéctica entre el “lazo social” a nivel del “discurso”, que no se sostiene sin un “decir” que lo funde y lo soporte. Así como el decir de Freud funda el discurso analítico, lo soporta y asimismo su permanencia, su constancia depende esencialmente de nuestro decir, cada vez que intentamos problematizar la teoría y la práctica analítica, cada vez que intentamos producir algún saber sobre nuestro acto, siempre un poco difícil de atrapar.

Sigo un poco más a nivel del contexto que enmarca el Seminario 17, por si alguien quiere tomar alguna de estas líneas en alguna reunión. Una referencia más de Foucault que yo agregaría, es la de “Qué es un autor”. Algo hemos comentado y hay un trabajo de Pablo Peusner en la página web del foro que puede consultarse. Me interesaba ese aspecto que está ya en Foucault planteado en relación a despersonalizar un poco el agente de un discurso, a no pensar que un discurso es de *uno*... Tema también presente en Freud, por ejemplo en su *Conferencia 24*, donde él ubica ya el problema de la relación entre el discurso, entre la obra, el material, el texto y el autor. Él dice que ni siquiera en un ordenamiento simple del material a presentar... la cosa es tan simple, él dice que hay algo que manda, algo que del material mismo no logra “plegarse al

capricho del autor”, así lo dice él. Sólo con posterioridad podemos entrever por qué tomamos un aspecto y no otro. Es decir que el autor no tiene pleno dominio sobre su texto. En fin, creo que está bien en línea con la idea del sujeto que es efecto del discurso (estamos más bien determinados por el discurso). Así como esta noción de Foucault de *función autor* es el modo con que logra despersonalizar el autor de una obra, de un libro, apuntando más bien a complejizar la relación entre el sujeto y el discurso en el que se inscribe. Una línea a explorar entonces sería la relación entre la noción de *función autor* de Foucault con la del *agente* del discurso en Lacan.

Finalmente, agregaría a nivel del contexto las referencias a Marx, que están muy presentes a lo largo del Seminario. Habría que explorar las nociones de plusvalía de Marx y la de plus-de-gozar de Lacan. Ese terreno económico de base donde se asientan una cantidad de nociones presentes en Lacan y que encuentran eco en las propuestas de Marx: los “modos de producción”, el modo en que Marx piensa el funcionamiento más o menos estable del sistema (más allá de los individuos), la relación entre lo que se pierde y lo que se recupera en términos económicos a nivel del funcionamiento mismo, a nivel del proceso productivo. Habría que explorar los ecos entre los *medios de producción* y los *medios de goce*. Simplemente menciono también, no pude revisarlo, un breve texto de Althusser que se llama *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, del '66. Tal vez pueda servir como otra línea más a explorar entonces estos cruces

Marx, Althusser, Lacan, muy presentes en el tiempo de cuatro los discursos.

Ahora bien, subrayo lo que entiendo fue el otro paso que dio Gabriel. De todo este movimiento de referencias de distintas zonas discursivas (la lingüística, la filosofía –recuerden que trajo la *Política* de Aristóteles–, la economía, incluso la sociología, etc.) me parece que el paso que él propuso, y a mí me interesó especialmente porque creo que es una buena perspectiva para encarar el Seminario 17 es en definitiva que Lacan se va a ir sirviendo de todas estas referencias, pero para entrar a la cuestión del discurso desde una perspectiva estrictamente analítica. Me parece que es importante captar o producir ese salto. Si hay un tema, un núcleo, una cantidad de conceptos que por ahí se nos pueden escurrir rápido a otras zonas del saber, son estas cuestiones alrededor de los discursos.

Entonces me parece una buena propuesta no perder de vista el punto de peso en Lacan, que es ceñir una vez más la experiencia propiamente analítica. Es decir, en todo caso se irá sirviendo de estas referencias, pero va a ser un uso estrictamente analítico del discurso, y allí radica su originalidad.

Entonces yo quisiera hoy avanzar en esa dirección; apoyarnos especialmente en la pendiente que nos lleva hacia la experiencia analítica en particular. Lacan lo explicita en la segunda clase. Lo dice así, que se va a referir esencialmente al *acto analítico*. Es decir que si recurre a los discursos –más allá del contexto histórico y del uso de la noción de “*discurso*” en la cultura del momento– va a ser esencialmente para situar de otro

modo, de un modo novedoso, el acto analítico. Incluso aclara que no lo va a tomar como en el Seminario 15 (que trabajamos aquí mismo en el 2013) donde aparece la institución del acto analítico hacia el final del análisis, sino más bien lo irá tomando por el lado de las intervenciones del analista. Esto lo trabaja en la segunda clase y ya permite orientar el asunto que se recorrerá a lo largo del seminario.

En ese sentido me gustaba percibir el vaivén entre todas las zonas desde donde se intenta usar la noción de discurso, pero para volver, en definitiva, a lo más elemental de la experiencia analítica, de nuestro acto analítico y de nuestra intervención. *No irnos demasiado de esa cotidianeidad de nuestra práctica*, esa es un poco la propuesta de hoy.

En ese sentido, encontré como punto de partida en *El saber del psicoanalista*, otro de los textos que comentamos, una frase interesante que indica el modo en que ha planteado las cosas a la altura del Seminario 17. Dice así:

“Si hace unos dos años llegué, en la vía que intento trazar, a articular lo que concierne a los cuatro discursos, no es a discursos históricos, ni a la mitología, se trata de discursos que constituyen ahí, de manera tangible, algo de real. Esa relación de frontera entre lo simbólico y lo real; ahí vivimos.”

Destaco ese pase de manos que produce Lacan, el asunto no es ni los datos históricos, ni la mitología sino la vía en la cual un discurso puede ceñir un real. Y en particular queda planteado cuál es el

real propiamente analítico. ¿De qué real se trata en el real de la experiencia analítica? En el real que se juega a nivel de nuestro acto, de nuestras intervenciones cotidianas. Esa es la dirección que va a ir tomando el seminario.

Entonces ya en el campo propiamente analítico, nos apoyamos en esas referencias freudianas que son antecedentes de la teoría del lazo social. Gabriel fue delineando algunas, las recuerdo mínimamente. Una era *Análisis terminable e interminable*, donde encontramos por qué Lacan reduce el asunto a cuatro discursos, a partir de los imposibles freudianos: educar, gobernar, psicoanalizar. Después estaba la referencia a *Psicología de las masas, Tótem y tabú, Moisés y la religión monoteísta*. Y agregaría hoy *El chiste y su relación con lo inconsciente*, otro de los textos freudianos que me parece que se pueden aprovechar para encontrar antecedentes jugosos de la teoría del lazo social y en particular del tipo de lazo que nos interesa a nosotros los analistas, el que se produce a nivel del chiste, y de las otras manifestaciones de la psicopatología de la vida cotidiana. Donde se produce un lazo muy especial, una comunicación peculiar. Donde algo se dice sin querer, o sin calcular, *se dice*, es dicho, más allá del capricho del autor, del hablante. Un poco es esa la dirección, el sesgo que me interesa tomar.

Paso entonces a la lectura de las dos primeras clases del Seminario. Lo primero que me llamó la atención es la anécdota con la que arranca Lacan. Vieron que él toma una anécdota en primera persona. Dice que seguramente está ahí presente la persona que unos días antes lo detiene en la calle y lo inquiriere:

-¿Es usted el Dr. Lacan?

-Sí -le responde él-. ¿Por qué?

-¿Va a retomar su seminario?

-Pues sí, pronto.

-¿Dónde?

Y él, se ve un poco harto de las preguntas insistentes, le responde de mal tono:

-Ya se enterará.

El tipo sin decir palabra se va rápido en su moto y lo deja a Lacan con la palabra en la boca y con remordimiento. De allí que le pide disculpas, por si se encuentra en el auditorio.

Entonces inicia el Seminario contando curiosamente esta anécdota. Sorprendente. Pidiendo disculpas porque evidentemente fue objeto de un exabrupto. Y dice en tren de disculparse unas palabras que a mí me resultaron especialmente interesantes como modo de acceso al seminario. Él dice,

“En verdad es una buena ocasión para observar que en ningún caso, si nos mostramos crispados, aunque lo sea en apariencia, nunca es por un exceso cometido por otro. Siempre es porque ese exceso coincide con un exceso en uno mismo.”

Recortaría la palabra *exceso*. Me parece que introduce de lleno el problema y el tema de los discursos con esta anécdota trivial, totalmente lateral pero que resalta esta conexión entre el exceso de uno y el exceso del otro. Cómo el exceso, es decir esencialmente el campo del goce, explorado en este seminario, entra en el discurso.

Es decir que con este cuentito nos trae el tema central del asunto: ¿cómo tratar el exceso? Yo lo plantearía en esos términos ¿Cómo cada discurso trata el problema del goce? El exceso, lo que se va de las manos, lo que si no se derrocha, trae problemas.

Me parece que si hay una orientación, y que está especialmente situada en las primeras clases, es esa idea de cómo los discursos, en definitiva, tratan el exceso. Son modos de tratar el exceso. ¿Qué hacemos con el exceso de goce? ¿Qué destino tiene? ¿Hacia dónde va? Cómo la civilización se las arregla con eso incivilizado, ineducable e indomeñable que es la pulsión, en términos de Freud.

Dice en algún momento de estas clases Lacan: “el exceso hay que derrocharlo rápidamente, si no uno está en problemas”. Entonces se trata de eso. Me parece que es una buena manera de introducir el asunto. No por cualquier lado, si no por una anécdota. Me parece que tampoco es un detalle menor. Es un tipo de saber muy particular la anécdota. Freud nos enseñó a reconocer en lo anecdótico el punto central, nodal. Eso que el analizante deja siempre al costado, que seguramente no es para nada importante, es “totalmente anecdótico”, ahí seguramente está alguna pista de la verdad que se está jugando.

Entonces en ese sentido me gustaba cómo tanto en Lacan como en Freud encontramos este uso de la anécdota como un tipo de saber bastante particular. Me da la impresión de que realmente es lo que se cuece en un análisis, cómo cada uno se las va arreglando con eso que siempre se presenta como un poco de más o un poco de menos, o demasiado o dema-

siado poco. El campo del goce siempre se manifiesta así. En todo caso el análisis es un modo de ir haciendo con eso, de hacer entrar algo de eso en un discurso, el analítico, en determinados lugares, no de cualquier modo. Es un tipo de tratamiento del goce. Se trata entonces de ir siguiendo esta dialéctica que es la que él ensaya en estas dos clases: la dialéctica entre el saber y el goce. Así lo llama: la imbricación entre el saber y el goce. Subrayo esos dos elementos como los que van ordenando el despliegue de las clases, en donde por supuesto va diciendo una cantidad de cosas y de diversas maneras.

Diversas líneas pero que van mostrando declinaciones del saber. Va dando distintas versiones del saber: el saber teórico, el saber articulado, el saber-hacer, el saber animal... Me parece que son todos modos de ir acercándose a cómo el analista entiende la relación entre el saber y el goce. Qué se juega en la posición del analizante y qué se juega en la posición del analista, en ese sentido.

Me da la impresión que esta referencia del discurso es un modo novedoso de tratar esa relación entre saber y goce, entre hacer del exceso, del plus-de-gozar, un modo de interrogarnos la relación de lo que se pierde como goce y cómo eso se recupera. Ya no en función de la micro o macroeconomía de Marx con la plusvalía, sino en relación a la toma de la palabra en el análisis. Por ejemplo qué de lo que se renuncia en términos de goce obtiene su recuperación a partir de un tratamiento por la vía del saber. Me parece que ese es un poco el marco en el que él va abordando los distintos temas, que son muchos, en estas primeras

dos clases. Entonces yo lo iría situando en esa relación, al mismo tiempo distinción, entre el campo del saber y el campo del goce.

Gabriel la vez pasada hizo hincapié en el límite del saber, en la frontera, él usaba la metáfora de la línea entre la arena del saber y el mar del goce. Cómo el asunto eran las posibles, no transgresiones –siguiendo a Lacan– sino movimientos o pases de un lugar a otro, escabulléndose por algún lado, por algún pequeño objetito, entre un campo y el otro.

En este sentido me parece que hay una referencia muy fuerte en la página 13 (primera clase), él dice:

“Pero precisamente aquí el término goce nos permite mostrar el punto de inserción del aparato. Obrando así, nos alejamos de lo que se refiere genuinamente al saber, de lo que puede reconocerse como saber, para remitirnos a sus límites, a su campo, con el que la palabra de Freud osa enfrentarse.”

Ahí condensa muy bien una distinción, que no es tan fácil de pescar, entre el saber y el reconocimiento del saber o, un término más freudiano, el *esclarecimiento* del saber. Es decir que una cosa es una cierta dimensión del saber como trabajo, como una cierta mecánica incluso, una cierta articulación, y otra cosa es el *esclarecimiento* de ese saber, que eso pueda ser reconocible. Me gustó esta expresión: “con el que la palabra de Freud osa enfrentarse”. Es decir que la osadía de Freud es esa, enfrentarse a los límites del saber, a lo que el saber no llega fácilmente, a algo del mar del goce, aunque no sea sin duda de manera directa y bruta. La

osadía de Freud es esa: pese al límite, enfrentarse a esa imbricación entre el saber y el goce, aunque sea difícil de ubicarlo y difícil de hacerlo transmisible.

Hace bastantes referencias en este seminario, por ejemplo, a la *episteme*, es decir, cuando un saber es transmisible. Me gustó cómo hace la referencia etimológica a la *episteme* de encontrar el lugar, el buen lugar, desde dónde producir algo, desde dónde decir algo. Porque va bien con la idea que él viene trabajando: que el asunto no es tanto el saber en términos de conocimiento, de representación, sino desde dónde uno se ubica respecto del saber. Creo que esa es una de las referencias interesantes no sólo para la práctica clínica como analista, sino también para la transmisión del psicoanálisis no tanto de los conceptos en sí sino desde dónde, desde qué lugar.

Efectivamente uno lo lee a Lacan y reconoce muy bien esa posición de Freud, esa osadía de pese a toparse con el límite del saber, él insiste de algún modo para poder esclarecer algo de eso. Subrayo entonces que es la palabra de Freud, no sólo la teoría psicoanalítica, sino que es, yo diría, el decir freudiano lo que se juega ahí, lo que permite que algo de eso siga siendo transmisible para nosotros. Hay un decir que encarna y que es un decir osado, diría yo. Es un decir que se anima a afrontar el límite entre el saber y el goce, esa frontera difícil de cernir. Entonces me parece que esa era un poco la posición de Lacan: no perder de vista ese decir freudiano determinante que se las ve con ese saber tan particular que es el saber inconsciente.

El paso siguiente de Lacan es retomar esta historia del *Trieb*. Es el paso inmediato que da en la clase. Pero

lo que yo noté es una maniobra nueva que hace Lacan, porque Lacan ha señalado infinidad de veces la barbaridad de traducir *Trieb* por *instinto*, los problemas en los que entraron los psicoanalistas que se desviaron por entender mal la cuestión del *Trieb* freudiano, etc. Pero esta vez, miren cómo lo dice, creo que es también un modo en acto de recuperar la pérdida, de hacer un uso de lo que se pierde –por lo menos así lo entiendo yo y por eso se los quería comentar:

“Nótese la ambigüedad que ha adquirido en la estupidéz psicoanalítica la palabra *Trieb*. No valdría precipitarse a traducirla demasiado de prisa por *instinto*, pero después de todo, estos deslizamientos no se producen sin razón y aunque hace mucho tiempo insistimos en el carácter aberrante de esa traducción, aun así estamos en nuestro derecho si sacamos algún provecho de ello.”

Es decir, pese a ser algo aberrante, pese a ser algo tan criticado por él mismo, pese a que esa traducción hizo perder una cantidad de cosas, aun así le sacamos un provecho. Ese es el movimiento que él señala. ¿Cuál es el provecho que le saca? Varios. Voy sacando los que me parecen centrales y los que yo pude asir.

Uno, por ejemplo, es que la noción de instinto rápidamente nos lleva al campo del saber. El instinto supone un saber, un saber que uno no sabe, un saber automático, de la naturaleza. En definitiva, es un saber, en términos del más común de los sentidos. Sólo que es un saber que no se explica, que no entra en una especie de *episteme*, no entra en una *doxa*, y sin

embargo es un saber. Entonces fíjense como ya, en el modo como él va haciendo estas mismas referencias da un uso nuevo. Lo que se pierde en la traducción, él lo aprovecha para marcar lo que quiere indicar, que es, insisto, esta imbricación entre el saber y el goce. Entra por ahí.

Ya no se preocupa tanto por marcar el carácter aberrante de la traducción, sino más bien, usarla a su favor. “La idea de instinto es la idea de un saber”. Y de allí sí incluso distinguir dos tipos de saber, ese supuesto saber que es el instinto (pero sólo desde la perspectiva humana, hablante) y el saber que introduce el primerísimo encuentro del viviente con el significante. Ya allí hay otro tipo de saber.

Por supuesto, al mismo tiempo que dice esto, dice: De ninguna manera el *Trieb* freudiano se reduce a la noción de instinto y naturaleza, todo lo contrario, sino que lo va a ir llevando –con Freud– hacia la noción central de pulsión de muerte. Ese es el deslizamiento que él hace: Del *Trieb* a la pulsión de muerte. Cómo lo introduce, me parece genial: “la pulsión de muerte no se inventa observando el comportamiento de la gente”. La pulsión de muerte es un efecto de la experiencia inaugurada por Freud. La pulsión de muerte ya es un encuentro que se produce a partir del desarrollo de una experiencia, la experiencia analítica. Es decir que la pulsión de muerte es esencialmente un hecho de discurso, no se ve en el comportamiento de la gente. Agregó no es sociología, no es observación de conductas. No vamos a hablar de discurso a nivel sociológico. Lo social es para nosotros la constitución misma del ser hablante. El sujeto se constituye en el

Otro, por lo que se ve lo falso de esa oposición entre lo social y el psicoanálisis. No va por ahí la cosa. En todo caso, se encuentra Freud con la pulsión de muerte una vez que ha podido instaurar el discurso analítico, una vez que ha podido desarrollar, desplegar la experiencia analítica. Recién en camino de ese discurso se topa con el límite de la pulsión de muerte, que al mismo tiempo es efecto del mismo.

Me parece bien interesante ese modo en que él lleva la cuestión de la pulsión de muerte al campo del discurso, y particularmente del discurso analítico. Y redobla la apuesta. Muy provocativo, dice así: “La pulsión de muerte la tenemos aquí. La tenemos cuando se produce algo entre ustedes y nosotros”. De nuevo, fíjense que es el mismo movimiento, entre el discurso analítico y el decir. Lo que se produce en acto, en eso que pasa-entre, en un encuentro, en un diálogo. La pulsión de muerte es entonces un hecho de discurso y se vislumbra en la contingencia de un decir, que al mismo tiempo vincula, liga y muestra el límite de lo que se liga.

¿A qué me refiero con el “decir”? Vieron que hay personas que dicen cosas muy diferentes, muy contradictorias, opuestas y sin embargo hay una comunidad de decir. No es el qué dice uno, sino el desde dónde, lo que se infiere, lo que está implicado en los dichos. A eso me refiero con el decir. No lo que textualmente uno dice, sino lo que se deduce, que se va infiriendo de los actos, de los dichos, de lo que está implicado, en definitiva, en la serie de dichos. Eso es lo que va situando, entiendo yo, la posibilidad de un discurso, el decir ahí fundando un discurso, el decir de Freud

instituye el discurso analítico, al mismo tiempo participa del discurso, pero de ese modo tan particular, que es interior y exterior al mismo tiempo.

Entonces Lacan apunta a cómo esa osadía de la palabra de Freud es enfrentarse al tope del saber. El decir freudiano avanza aún con la dimensión de imposibilidad que supone la pulsión de muerte. Sigo entonces con esta referencia, que la retoma Lacan en el apartado 3, donde ya lo dice directamente: “Esta tendencia a volver a lo inanimado se hace presente en la experiencia analítica que es una experiencia de discurso”. El asunto me parece que es cómo Freud se las fue arreglando con ese encuentro, con eso que hace límite al discurso, con lo que es más bien lo que rompe el lazo, lo que fractura el discurso, cómo él se fue encontrando en la misma experiencia analítica con lo que hacía tope, con lo que hacía trabarse, quedarse ahí, lo que no permitía ya el lazo, sino todo lo contrario.

Me parece que el punto es ese. Cómo la experiencia analítica supone la osadía de introducir o darle un cierto lugar en el discurso justamente a lo que no entra en discurso, a lo que rompe, a lo que fractura, a lo que hace discontinuidad, a lo que perturba el lazo. Entonces así como al comienzo ubicaba el nombre de *exceso* para situar eso, ahora ubicaría este otro nombre en el que repara Lacan, *pulsión de muerte*. Es otro modo de pensar la ruptura del lazo, lo que no hace lazo, lo que más bien nos lleva a lo inanimado, al punto de Nirvana, siguiéndolo a Freud, al punto cero. Sin embargo el discurso analítico, osadamente, no retrocede ante eso. Intenta, a sabiendas de esos

puntos de límite, de esos puntos con la clave freudiana de la castración. Esencialmente, me parece que es lo que Gabriel subrayaba la vez pasada como “la mediación de lo imposible” que está implicada en todo discurso. Es decir que el discurso está sostenido en un imposible, y el analista acoge justamente las manifestaciones de esos los puntos de obstáculo, de límite, lo que de cada sujeto no se acomoda al discurso, lo que no entra en el lazo y que sin embargo es en definitiva lo que asegura la posibilidad de un discurso. Me parece que un análisis se apoya en la dimensión de imposibilidad para producir un lazo posible, siempre un poco contingente, siempre un poco amenazado de romperse, de obstaculizarse, pero como una apuesta a hacer un lazo aún a sabiendas de eso imposible.

Por eso me la impresión que tanto esta anécdota inicial que pone en el centro el exceso, el exceso de goce, como las referencias a lo mortífero de la pulsión, van indicando esa osadía de Freud, de aun así reintroducir un discurso posible, un lazo posible.

La otra referencia que aparece a renglón siguiente (la estuvimos trabajando bastante) es la del saber ancestral. Una vez planteada esta imbricación entre saber y goce, aparece esta otra indicación hacia Freud. Diría lo mismo que con la cuestión de los conceptos. Me parece que es bien interesante especialmente cómo ese saber ancestral se va transmitiendo, cómo se va transfiriendo algo de este saber ancestral. No es que empezamos de cero, como veníamos diciendo. Pero una vez más me parece que no es para nada lo mismo cómo nos llega ese saber ancestral a cada uno. Eso también depende del decir, del decir de otro que

liga ese saber ancestral para cada sujeto, un decir que permita ligar algo de ese saber ancestral a cada uno, que empieza –digamos– desde cero. También ahí me parecía importante articularlo con esa referencia al decir que liga.

Finalmente, el recorrido por todas estas primeras reflexiones sobre las primeras dos clases permite entender mejor la idea que plantea Lacan y pondrá a prueba: que hay una relación primaria del saber con el goce.

El otro acceso a captar esa relación primaria entre el saber y el goce está apenas sugerido en esa suerte de digresión de Lacan que es el apartado 2. Me refiero a la cuestión del chiste. Lacan recuerda como al pasar el Seminario 5. También me parece un buen lugar en Freud para tratar de situar esta relación entre el saber y el goce de un modo particular, de un modo que nos interesa a nosotros como analistas. El modo en que Freud se las tiene que ver con esa parcialidad del saber, con ese saber siempre huidizo, fragmentado, difícil de asir, de captar. Por supuesto, se puede pensar en las distintas formaciones del inconsciente. En todas, diría, yo. Pero en el chiste, especialmente en su texto *El chiste y su relación con el inconsciente*, se puede ver un Freud que distingue al chiste como la más social de las formaciones del inconsciente. Especialmente me refiero al capítulo 5, donde él ubica directamente el chiste como proceso social. Así lo nombra.

También hay una cantidad de referencias económicas, ese es el terreno en el que trabaja Freud en este texto, la economía (a diferencia de otros donde lo que prima es la termodinámica por ejemplo: la

homeostasis etcétera). Aquí el campo de fondo es la economía (lo que lo vuelve especialmente afín al Seminario 17 entiendo). Habla del *trabajo* del chiste, de la *producción*, del *gasto* y el *ahorro*... Es decir, ubica los modos tan particulares en que el chiste logra, justamente, hacer un uso del saber que incluye esencialmente goce.

Veamos algunos puntos del texto que sitúan la cuestión. Tomo una referencia en la página 171 donde hace una distinción entre el sueño y el chiste. Dice que el chiste es eminentemente social, a diferencia del sueño, que es completamente asocial. Dice:

“El chiste, en cambio, es la más social de todas las operaciones anímicas que tienen por meta una ganancia de placer. Con frecuencia necesita de terceros y demanda la participación de otro. El sueño es siempre un deseo, aunque vuelto irreconocible. El chiste, en cambio, es un juego desarrollado.”

En ese sentido, me parecía que se podía distinguir eso asocial del sueño, de este otro modo de trabajo del chiste, en términos siempre de la relación entre el saber y el goce, como un tratamiento distinto del goce que hay en el chiste y que necesita, en principio, hacer lazo, necesita de un otro, de un tercero. Todas las referencias de Freud ahí se podrían tomar en relación al oyente, al lugar de la tercera persona. Es un modo en donde se establece esa relación entre el goce, entre esas fuentes, incluso infantiles, de las que se vale el chiste, este “juego desarrollado”; y que entra en conexión con otros, entra en un vínculo.

Es decir, se obtiene cierta ganancia a partir de una renuncia. Vuelvo a la lógica del inicio, entre la pérdida, el exceso y el plus. Es decir, aquella renuncia al goce infantil se recupera de algún modo a partir del chiste. Esa es un poco la tesis que Freud pone a trabajar en este texto, que me parece especialmente interesante para la relación para pensar el tratamiento del goce a partir de los discursos.

Otra referencia que me parecía bastante clara en este sentido, está en la página 90. Dice Freud:

“La meta inequívoca del chiste es producir placer en el oyente. Dudo mucho de que seamos capaces de emprender nada que no lleve un propósito. Cuando no necesitamos de nuestro aparato anímico para el cumplimiento de una de las satisfacciones lo dejamos que trabaje él mismo por placer. Buscamos extraer placer de su propia actividad.”

Así como Lacan va introduciendo el campo del goce en el trabajo mismo del aparato, en el trabajo mismo de ese saber que trabaja. De ese saber que, insisto, no es estrictamente homologable al esclarecimiento del saber. No es estrictamente reconocible. No es que el sujeto sabe de ese saber necesariamente. Más bien no sabe de ese saber y sin embargo, hay algo de ese funcionamiento, de ese trabajo, de ese aparato discursivo que produce placer, en términos de Freud. Extrae placer de su propia actividad.

Otra referencia interesante, que encontré de manera un poco casual, es esta idea bastante análoga a lo que vengo subrayando, en la página 92 (estoy

en la sexta Conferencia de Freud de Introducción al Psicoanálisis), donde Freud se pregunta el mismo problema, este lugar tan extraño del saber, que sitúa, por ejemplo, a partir del sueño y dice:

“El soñante dice siempre que nada sabe. En cuanto a rechazar nuestra interpretación no puede hacerlo, pues no tenemos ninguna para presentarle. Puesto que él nada sabe y nosotros nada sabemos y un tercero menos todavía, no existe perspectiva. Y bien si ustedes quieren, abandonen el intento.”

Acá viene la osadía que yo les decía. Lacan insiste en que Freud osa enfrentarse con ese problema. Dice:

“Si ustedes quieren abandonen el intento, pero si lo quieren de otro modo pueden proseguir conmigo. Yo les digo en efecto que es muy posible que el soñante a pesar de todo sepa lo que su sueño significa. Solo que no sabe que lo sabe y por eso cree que no lo sabe.”

Ahí me parece que se sitúa bien este problema de que ese saber no esté en el soñante, sólo que eso no es fácil de reconocer, no es fácil de esclarecer. Agregaría que justamente no es sin el deseo del analista que algo de eso se puede empezar a esclarecer. No es sin una intervención, no es simplemente la relación entre los discursos y el goce, entre lo que el saber produce solo, sino que la pretensión del análisis es hacer responsable al sujeto de ese saber, lo que sólo es posible en el encuentro con otro deseo bastante peculiar que es el deseo del analista. Entiendo que esto nos separa ya

de toda versión sociológica, filosófica, de los discursos y nos mete de lleno en el terreno de la experiencia analítica más elemental.

Es decir que no sólo es captar la relación entre ese saber, que no es un puro saber simbólico, sino que al mismo tiempo produce y trabaja para el goce y por el goce (“nada es sin propósitos”, lo dice Freud). Pero que al mismo tiempo, el sujeto algo de eso sabe, aun aunque no lo pueda siquiera reconocer. Entonces, en ese sentido, entiendo que el decir del analista o el decir interpretativo es un modo de introducir un esclarecimiento posible. Simplemente, si uno lo sigue a Freud a partir de la asociación libre, a partir del invitar a que alguien hable, a que se diga, a introducir la palabra en acto.

Bueno, simplemente esta referencia y termino. Lo nombro, no es que me voy a meter con esto, pero me parece interesante también como hay algo de esta modalidad propia del chiste como elemento discursivo, que Freud también la liga no sólo al juego, sino a todo representar estético. Cómo esta referencia al chiste nos permitiría abrirnos hacia cierto campo de lo sublimatorio, de la estética en términos generales. Donde evidentemente hay un tratamiento del goce, afín no a lo directo, a lo bruto, sino más bien a algo de ese *medio decir*, que introduce Lacan ya en la segunda clase de manera más clara. Donde ya él directamente explicita, no me voy a detener en esto, pero sí nombrarlo al menos, estas dos versiones del *medio decir* que son el enigma y la cita como intervenciones analíticas posibles. Simplemente como dos registros, él lo dice así, dos registros donde prevalece, donde vibra la distinción entre *dicho* y *decir*.

Para terminar, tomo uno de los ejemplos del chiste, para en definitiva ilustrar un poco los pasos que fui dando, de las clases de Lacan, por eso lo elegí. Hay muchísimos y la verdad que cada uno de los chistes que va a analizando Freud tiene su jugo para sacarle, pero yo tomo el de (seguramente lo conocen) el del salmón con mayonesa, que en realidad es una “anécdota chistosa”, no es un chiste estrictamente. Por eso me intereso más, porque es un poco como la anécdota con la que arranca Lacan, lo que una anécdota puede enseñar o puede transmitir. En la página 48, lo leo, dice así Freud:

“Un pobre se granjea veinticinco florines de un conocido suyo de buen pasar, tras protestarle largo tiempo su miseria. Ese mismo día el benefactor lo encuentra en el restaurante ante una fuente de salmón con mayonesa.”

Le saca plata y él se va a comer salmón con mayonesa. Entonces el benefactor le reprocha: “¿Cómo? ¿Usted consigue mi dinero y luego pide salmón con mayonesa? ¿Para eso ha usado mi dinero?” le pregunta el benefactor, y el inculpado le responde:

“No lo comprendo a usted. Cuando no tengo dinero, no puedo comer salmón con mayonesa. Cuando tengo dinero, ¿no me está permitido comer salmón con mayonesa? Entonces, ¿cuándo comería yo salmón con mayonesa?”

Esta es la anécdota. Así la ubica Freud, como una anécdota de carácter chistoso. Hay varias referencias a esta anécdota. Freud lo toma desde distintos puntos de vista. Analiza la técnica en tanto tal de este chiste, cómo hace un uso particular de lo lógico, como que desvía el sentido del reproche el inculpado y hace pasar la cosa como una especie de malentendido lógico, cuando en definitiva más allá de esa técnica lo que se produce es otra cosa. En la página 103, Freud dice que en esa pequeña anécdota chistosa lo que se ahorra el tipo es, por ejemplo, decir: “No hay nada superior al goce y no importa mucho el modo en que uno se lo procure”. Es como una enorme verdad, ¿no? Una tremenda verdad. Sólo que el chiste lo dice de otra manera, no es que lo explicita así. La expresión que el usa es que “el chiste *murmura* algo de este texto”. Es como si, justamente, hay una especie de ahorro, incluso, en términos económicos. Es, si se quiere, algo del orden del *medio decir*. No es un decir directo, es un decir de costado, es un decir alusivo, es algo que en definitiva plantea algo de esta *voz que no ahogamos*, dice Freud. Esa es la palabra que usa. La voz que la moral pretende ahogar. Es decir, que el chiste logra hacer escuchar algo de esa voz que la moral pretendería ahogar. Es un modo al mismo tiempo de establecer un lazo, de un producir un efecto en el Otro. Al mismo tiempo hace pasar algo de ese goce, que siempre, como venimos diciendo desde el inicio, entra en, hace ruido, en este caso con la moral. No es sencillo encontrar el punto, el modo en que algo del goce conecte con el Otro, con las exigencias del Otro. Otra expresión de Freud que me encantó, es

que dice, después de estas referencias de lo que el chiste murmura y la voz que la moral intenta ahogar, dice: 'Todo hombre honrado debería terminar por hacerse esa confesión'. Es decir, que lo más importante es el goce y en todo caso es un poco secundario cómo uno se lo procura. Me parece que en ese sentido sigue apostando a esa idea de introducir algo del goce en el campo del Otro, de producir ese pasaje. Esa puja entre el goce y las exigencias del Otro que todo hombre honrado deberá encarar (subrayo el "honrado" ya que es el mismo término que Lacan retoma en el Seminario 8 para ubicar la relación con el deseo, tan compleja e irreductible a cualquier visión moralista. Me parece genial esa connotación ética y no moral de la "honradez" que tanto Freud como Lacan proponen).

Bueno, tomo hasta acá así podemos abrir un poco a la conversación. No sé si querían comentar algo, preguntar...

Conversación

Intervención: Eso te pasa por darlo tan armado. Te entendimos perfectamente, le seguimos la lógica, ¿qué te vamos a preguntar?

Bueno, algo se puede preguntar, ¿cómo que no?, o comentar, o sugerir...

Intervención: Se me ocurrió algo en esto de que el concepto de goce a veces tiene cierta ambigüedad, que por un lado está en relación a la pulsión de muerte, y la

idea que en varios lugares Lacan plantea que el límite al goce sería el deseo. En otros, como en el ejemplo de la anécdota, donde Freud dice que habría que reconocer un goce (una persona honesta tendría que reconocer el goce), ahí el goce se parece más al deseo. A veces a mí me pasa esto en algunos conceptos, donde el goce está bien marcado en relación a la pulsión de muerte y a veces hay algo del goce en algunas definiciones que esta como cerca del deseo o por lo menos me pasa algo de esto. ¿Qué se te ocurre?

Sí, bueno. Me parece que sí, que el campo del goce y el campo del deseo son zonas bastantes aledañas y que así como uno puede ir complejizando la noción de saber, con su ambigüedad y con sus distintas aristas, me parece que con el goce lo mismo. No es que hay una especie de homogeneidad del goce, sino que se pueden destacar diversos aspectos del goce. El aspecto de la pulsión de muerte y lo que de eso puede tratarse con el deseo, ¿limitarse? Puede ser. Por supuesto que la noción de objeto *a* tiene esa capacidad, de acuerdo a cómo uno lo use o desde dónde uno lo use puede pensarse en relación al fantasma, pero también causando el deseo, puede pensarse como este resto que al mismo tiempo causa y permite el trabajo. Es sin duda bien amplio el campo, el uso, el modo en que uno se para respecto del goce. Para nada son excéntricos, como en algún momento estaba planteado para el mismo Lacan en el Seminario 5, el deseo excéntrico a la satisfacción... La idea es ir conectando estos dos campos. El mismo objeto, ese que es el resto, ese desecho, ese residuo también causa el deseo, es decir

que está en plena conexión. Eso diría. Pero bueno, es un tema que abarca muchísimas cosas. Tal vez el asunto sea como venimos haciendo, tomar cada uno de esos temas tan enormes desde algún punto de vista, no encararlo de manera global y completa. Por hoy nos mantenemos en ese trípode: decir, discurso y lazo social, para pensar la relación entre el goce y el deseo, porque si no se nos vuelve inabarcable. Esa es mi impresión habitualmente con esos temas tan grandes, que conviene pararse desde algún lugar para tomarlos.

Intervención: Una pregunta amplia es ¿qué quiere decir social? Porque Freud dice efectivamente que el chiste es la más social de la formación del inconsciente y yo no sé si, por ejemplo, nos serviría el chiste para pensar una modalidad de lazo social. Muchas veces el chiste es algo que puntualmente produce un efecto de enlace social momentáneo. Entonces una pregunta sería ¿con qué modalidad de lazo social, a qué modalidad de lazo social responde el chiste? Por otro lado, recordaba que cuando Lacan considera la teoría del chiste de Freud, rescata de allí el término, no goce, sino *Lustgewinn*, que es algo así como ganancia de goce, donde me parece que él deduce, por lo menos es una de las fuentes de donde él deduce el plus-de-gozar, junto con la plusvalía, es ese *Lustgewinn* freudiano que permite introducir el plus-de-gozar, que da como una especie de ya esbozo de lo que será la producción de goce en el discurso. Pero decir plus-de-gozar es justamente ya una operación sobre lo que sería el campo del goce, que puede ser mortífero, ligado a la pulsión de

muerte, en algunos casos. Es ya algo que implica una suerte de socialización, de atenuación, de mediación de alguna cosa, es una especie de recorte de lo que es el plus de gozar, de recorte dentro de lo que podría ser del orden del goce e incluso de lo que se elabora del goce mediante los medios de goce del saber, implica una suerte de recorte que le va a permitir a él conectarlo con la causa del deseo. Entonces hay allí para mí una pregunta, ¿qué es social?, ¿qué es lo que hace lazo social? y ¿a qué modalidad de lazo social respondería el chiste?, a lo mejor a más de una... ¿Es el discurso del inconsciente?, ¿es una variación de eso?, ¿una variante del discurso del amo? Y por otro lado me parece una buena manera de empezar a interrogar el campo del goce como algo que no lo elaboramos necesariamente con el 'ah el goce mortífero entonces hay que huir de eso' sino como cierta elaboración discursiva de la cosa.

Está bien, me parece que se puede abrir esa pregunta. Yo igual, tal vez no lo tomaría directamente en relación a un discurso. Me parece que es un texto muy rico para pensar varias cuestiones que Lacan, creo yo, retoma en el Seminario 17. Tal vez de nuestro trípode lo asociaría más a la cuestión del decir, de lo que el chiste tiene de contingente, de efímero. También está la cuestión de lo temporal. Por lo menos yo lo asociaría más o lo ligaría más a esa noción, lo que hace lazo del decir, lo que permite establecer un lazo en términos del decir. No lo traduciría rápidamente a la noción de discurso ni lo encajaría en un discurso mucho menos; puede participar de diversos discursos.

Intervención: Se me ocurre a partir de la pregunta de Gabriel, que Freud no deja de señalar el tema de que el chiste es para la parroquia. O sea, que en ese sentido, pone un límite. No podría ser un lazo social generalizado porque se dirige a quien pertenece a ese código. Entonces, no podríamos decir que el chiste es una forma de lazo social. Ahora si nosotros queremos decir el chiste en qué discurso se inscribiría, si es una forma de lazo social, no hay otra que en el discurso del amo, porque es el discurso del inconsciente, en el sentido de que es siempre algo que representa a un sujeto, un significante por el cual el sujeto se deja representar. Entonces en ese sentido, cualquier formación del inconsciente estaría dentro del discurso del inconsciente. ¿Se entiende? Medio estructuradito, cerradito. Y respecto de lo del goce, lo que preguntabas vos del goce, hay un texto de Colette Soler, que tuvo ocasión de presentarlo cuando ella vino, que se llama *El fin y las finalidades en el análisis*, en donde está presentado de manera bastante linda, fácil, accesible, el tema del goce, cuando se hace una pregunta sobre el final de análisis, y dice, vaciamiento del goce hacia el fin de análisis pero para permitir que advengan otros goces, que no son los goces mortíferos, que hay un campo del goce que tiene que ver con el goce vinculado al deseo, porque no hay otro motor del deseo que no sea la satisfacción misma, esa búsqueda de satisfacción.

Igual pienso que si uno va leyendo como Freud va trabajando estas cuestiones, a mí me parece que a él le interesa también la dimensión más subjetiva de quien profiere un chiste, de ese, él lo dice como

el que tiene la gracia, el *Witz*; lo va tomando desde distintos puntos. No lo tomaría estrictamente como un fenómeno, una formación del inconsciente dentro del discurso del amo, sino más bien me parece que lo que a él le va interesando es lo que un decir chistoso, lo nombraría así ahora, produce y lo que eso permite transmitir, hacer pasar, enseñar. No más que eso. No le pediría más al asunto. Seguro que no es un discurso. Creo que no entraría como tan claramente ni siquiera en el discurso del amo, me atrevería a decir. Pero bueno, a pensar...

Intervención: Algo chiquito. Me parece que el decir del analista, o por lo menos en la intervención, muchas veces tiene una estructura, una forma muy parecida a la del chiste, digo, si lo pensamos en función al discurso, un rasgo de lo que vos lo asociabas a un medio decir, o a una cosa. Creo que en ese sentido, a veces la intervención del analista o el decir del analista podría tener estructura, me parece, también para pensarlo así.

Intervención: Sí, mi comentario era también, me parece, en la misma dirección. Primero, decir algo que a mí me gusto mucho en toda la primera parte en donde fuiste haciendo un trabajo de aproximación al problema de la relación del saber con el goce. Entonces, tomando goce ahí tal vez en un sentido amplio, que después el correr del seminario va precisando y distinguiendo: el plus-de-gozar, el goce fálico, el Otro goce... Crea todo un trabajo, en ese sentido. Pero me gustó mucho cómo fuiste siguiendo ese problema como lo

va presentando Lacan, con lo que tiene de novedad también presentar las cosas así, la relación del saber con el goce. Y con respecto al chiste, yo pensaba algo parecido porque en realidad, sí, habría que decir cómo que se funda en las condiciones, digo yo, del discurso del inconsciente, pero al mismo tiempo muestra un poco su otra cara, su reverso. Por eso yo creo que sí se le puede pedir al chiste un poquito más, en este sentido, y me parece que el hecho de que Lacan haya construido el dispositivo del pase, por ejemplo, a partir de esa estructura que él reconoce y encuentra en el chiste... Además Lacan me parece que ya en el Seminario 5, en algún sentido...

Intervención: ¡Que no respondería al discurso del amo además, porque estamos fritos si el pase...!

Intervención: No, justamente. Me parece que es algo más cercano; que tampoco son cosas tan separadas el discurso del inconsciente o el discurso del amo y el discurso del analista. Uno es el reverso del otro, digamos. Pero me parece que Lacan ya en el Seminario V incluye el chiste dentro de las formaciones del inconsciente como discurso y en otro sentido es lo que se excluye un poco de eso. De hecho, si no recuerdo mal, Lacan define al chiste como un lapsus calculado que le gana de mano al inconsciente. Y entonces me parece que en ese sentido hay algo del recurso, del discurso de inconsciente pero también hay algo, yo coincido con lo que vos insistís en señalar, que si hay algo de acto, hay algo de un decir que hace acto, entonces hay algo del chiste que ataca, está en la

parroquia pero al mismo tiempo no está. Porque familiar o un ser familiar no existía antes de que se hiciera ese chiste. Entonces tiene algo compartido, por los que comparten un código, la parroquia en ese sentido, pero al mismo tiempo tiene la potencia esa de crear algún significante nuevo, dice Lacan, y en ese punto se acerca más, me parece, al decir de la interpretación, al medio decir, que a la configuración del inconsciente trabajando para el goce.

Intervención: El lapsus que se adelanta, porque también ahí hay que pescar que Freud trabaja mucho el tema del chiste y familiar lo trabaja en la técnica del chiste y *Familiär* es un lapsus.

Intervención: Es un lapsus calculado, dice Lacan. Tiene algo de lapsus que comparte con los otros lapsus, el olvido, el del fallido y tiene algo de acto, no del todo calculable, pero es de la formación del inconsciente lo que da un cierto modelo, me parece, de un decir que no trabaja solamente para el goce, para ese goce del saber, ese que Lacan a veces dice: “no hace falta que se sepa que se sabe para gozar de un saber”. Entonces, yo coincido con que hay algo ahí que en el chiste es un goce pero ya tratado y llevado hacia el deseo y hacia el decir. En ese sentido yo me inclinaría más hacia el discurso del analista.

Intervención: Me quedé pensando algo de lo que tocabas al inicio, cómo inicia Lacan el Seminario, lo inaugura con la anécdota, el chiste del salmón que es casi una anécdota también, y se puede hacer

un esfuerzo entre separar un poquito el chiste de la anécdota para ver de qué lado queda el saber también, esto es lo que viene en las clases siguientes en relación a los discursos, que va a empezar a formalizar los discursos establecidos. Porque habla del trabajo analizante, que a fin de cuentas el historizar es hacer un poco un anecdotario y el saber queda más del lado ahí de lo que se va revelando en el transcurso del análisis. El espectador del chiste me parece que queda un poco a la espera de que el que cuenta el chiste, que el contador, saque a luz algo del saber que te haga sorprender, pero la anécdota tiene otro estilo. Hay tipos que cuentan muy bien anécdotas y uno queda un poco tomado por eso.

Cuando Maradona estaba gordo e iba a los programas de Fantino a las dos de la mañana, uno quedaba un poco fascinado y no eran chistes. Hablaba, hablaba y uno decía: “No sé si lo está inventando... ¿Qué corno está contando?”. Entonces empezar a ubicar eso como de qué lugar del saber, porque del lado del goce parece que ahí Freud dice algo cuando resuelve esta cuestión de que se come el salmón con mayonesa. Pero el saber, ¿de qué lado queda ahí? O ¿qué va ahí? ¿Qué ubicación tiene en relación a la moral? En relación, pienso, cuando avancemos con el discurso capitalista, también: ¿De qué lado, donde se puede ubicar eso?

Intervención: Pienso que se hace referencia al chiste como una forma de lazo social porque es precisamente el chiste el que entra en el discurso al estar dirigido a otro. El chiste incluso cuando aparece y estamos solos,

lo primero que se nos ocurre es contárselo a alguien. El chiste siempre me parece que está dirigido a otro y, a diferencia, de las otras formaciones del inconsciente... (Me estoy arriesgando) Del lapsus no sabría mucho que decir ahorita, pero, por ejemplo, Freud mismo menciona al sueño como una formación del inconsciente que es el modelo, en palabras de Freud, del egoísmo narcisista, porque el sueño esta producido en nosotros y está dirigido a nosotros. El lapsus, no sé. Me parece que ahí es un poco más delicado porque no sé si el lapsus no está dirigido al Otro. De todas maneras, el lapsus y el sueño están por fuera del discurso y eso para mí hace que no sea directamente una forma de lazo social.

Intervención: Me parece que realmente se va armando algo muy interesante y muy rico con la conclusión. Retomaría a partir del concepto de parroquia. Efectivamente hay algo de que el chiste es en la parroquia, pero también el chiste tiene, o la formación del inconsciente tiene, la capacidad de reorganizar la parroquia. Porque, por ejemplo, hay una formación del inconsciente tomada por Freud, leída muchísimas veces por Lacan, que es el sueño histérico, el sueño que participa del discurso histérico, donde ya no es salmón con mayonesa sino salmón ahumado y no es alguien que se satisface sino que se insatisface, se priva. Jugando con la *in-satisfacción*, que a lo mejor implica una modalidad de satisfacción. Así me parece que Lacan postula en esa época, con lo que es la dirección de la cura, un poquito después del seminario de las formaciones del inconsciente, postula la

idea de que la histérica hasta con sus sueños, hasta con el más mínimo de sus síntomas, hasta con sus sueños comunica históricamente. Hace lazo social por ese lado, y que las demás la entienden, o los demás, los que participamos de un modo u otro del discurso histórico.

Por otro lado, me parece que habría que entonces empezar a pensar a qué le llamamos social. Vuelvo sobre la cuestión porque cuando Freud se toma el trabajo de analizar el chiste, muestra que es algo altamente estructurado. Dedicó capítulos enteros a mostrar que hay el Otro, el tercero, la distribución de funciones. Entonces, si está dirigido para la parroquia hay que ver también cómo es esa parroquia.

Por ejemplo, los chistes de judíos. Es notable que los chistes de judíos que tienen que ver con cierta cosa de la conservación, de la madre que le regala dos corbatas al hijo, el hijo que usa una sola y le dice: “¿Qué? ¿No te gusta la otra?”, algo del orden de la no pérdida, de la recuperación capitalista podemos decir, natural y eso es algo que a los judíos les gusta y los judíos, yo no soy por ahora me anticipo judío, pero tengo muchos amigos, y noto que a ellos les encantan los chistes de judíos y que se divierten con eso, es una parroquia donde se pueden hacer chistes donde se habla aparentemente de ellos. Es distinto, por ejemplo, en relación a los gallegos. Yo he hecho la experiencia de estar en Galicia y de hacer un chiste de gallegos y allá ellos de ninguna manera hacen chistes de gallegos sino que más bien te cuentan de los de Lepe, que es una localidad donde son gallegos, más gallegos que los gallegos.

Me parece que en ese sentido, efectivamente está en juego el decir, está en juego la estructura, pero estructura que hay que aprender a reconocer. Me parece que en la *Psicopatología de la vida cotidiana* hay toda una teoría freudiana del lazo social también, contrariamente a lo que decía *ahorita* el colega, que efectivamente el sueño podría no ser tan social, sin embargo se sueña para el analista, se sueña para comunicarse con el marido. Hay algo del horizonte social, o del crear un Otro que escucha una cosa que no se puede decir directamente.

Particularmente la *Psicopatología de la vida cotidiana* es, me parece, una especie de estudio de las distintas formas que tenemos de decir sin decir y a veces en los contextos más adversos. El ejemplo que hemos tomado muchas veces en el foro es el de “vayan al jardín, vayan afuera *judíos*”, en vez de *jóvenes*, que le dice el padre a los hijos para que no escuchen ese discurso anti-semita en un contexto donde no se pueden decir las cosas directamente, pero sí se puede decir a través de un lapsus, una especie de fidelidad o infidelidad que se puede propiciar en relación a las propias ideas. Un ejemplo de Tausk retomado por Freud. De manera que me parece que eso: explorar lo social, lo no social...

Sí, yo agregué directamente a los textos como *Psicología de las masas*, etc., los de *Psicopatología de la vida cotidiana* como antecedentes realmente de lo que de eso que estudio Freud tan temprano, en algún sentido, le permitió producir lazo, escuchar ahí algo que se está diciendo, que se murmura. En ese sentido sí, podríamos pensar en todas las formaciones del

inconsciente. Después hay otra expresión en el texto del humor, que ya no es el chiste, que él dice algo así como que el humor se da por mediación del superyó, como que también logra algo en relación al superyó, cuando si no, es un amo severo. También ahí habría que abrir las distintas versiones, no sólo del chiste, sino del humor en otros sentidos. Entre el decir y el discurso, lo podemos dejar ahí.

FORO ANALÍTICO DEL RÍO DE LA PLATA
MATERIAL DE CIRCULACIÓN INTERNA - BIBLIOTECA

Responsable de Biblioteca: Eduardo Boyé
Coordinador de Publicaciones: Luciano Lutereau
Coordinador General del FARP: Pablo Peusner

SECRETARÍA DEL FARP

Horario: lunes a jueves de 18 a 22 hs.
Teléfono: (011) 4964-5877
Dirección: Viamonte 2790
e-mail: secretariafarp@gmail.com

COLEGIO CLÍNICO DEL RÍO DE LA PLATA

Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano

Director: Gabriel Lombardi

Coordinadora: Cristina Toro

Coordinador adjunto: Luis Prieto

Ofrecemos una formación psicoanalítica de acercamiento sostenido a los textos cardinales con un marcado sesgo clínico, tanto en los seminarios como en los talleres donde practicamos el ejercicio de escritura y lectura de la casuística hasta extraer su lógica. Nuestra enseñanza se integra a la Red Internacional de Foros y a la Escuela de Psicoanálisis del Campo Lacaniano. En el seminario anual “Ética y Política del Campo Lacaniano” nos proponemos situar los alcances de las diversas instancias que componen nuestra comunidad analítica, su sentido y sus usos posibles: el Colegio Clínico, la Escuela Internacional, el Foro y nuestra Red Asistencial.

RED ASISTENCIAL DEL FARP

Desde el año 2007 el FARP ofrece tratamiento psicoanalítico a niños, adolescentes, adultos y parejas. Esta oferta toma los rasgos particulares de una institución que, orientada por la Escuela, transmite y promueve el Psicoanálisis.

Integrantes: Laura Salinas, Sebastián Fernández Mores,
Natalia Domínguez, Leonardo Itzik, Valeria Mercuri.