

Enrique R. Torres*

Lo que Freud logró no saber. (Y Lacan también, y tampoco)

*No solamente Dios no es como todo lo que sabemos,
sino que tampoco es como lo que nadie sabe.*
Upanishad

Así empezó el psicoanálisis: como un no saber acerca de qué causaba los padecimientos subjetivos. Sin embargo, no se trataba de un no saber infecundo: además de ocultarse en los síntomas, transitaba bajo diversos disfraces, variadas excusas y cuantiosos desatinos en los círculos médicos ilustrados; sus aplicaciones terapéuticas eran notoriamente insolventes, inconducentes, infundadas. Pero en el entrelíneas de las formas alusivas que gustaba cultivar esa clase para eludir escozores sociales, se decía lo que se sabía en el mismo decir que lo ignoraba, puesto que se trataba de un falso no saber, retaceado en lo áulico pero prodigado entre lo sabio y lo zafio por los pasillos universitarios y en la penumbra de las alcobas. A las sospechas ya largamente abrigadas por Freud respecto al rol de la sexualidad en la causación de los padecimientos de la época, se sumaron la reticencia o, más bien, la socarronería con la que las autoridades médicas se referían al tema, escribiéndose así el primer capítulo de la larga enemistad que sostuvieron por años la respetabilidad de los conceptos postulados y la verdad que los sustentaba. Tan es así que lo que los doctores habían admitido en charlas privadas fue desmentido por ellos mismos cuando Freud (1914/1992b) quiso hacerles suscribir oficialmente lo que en reserva habían revelado: “problemas de alco-ba”, para Josef Breuer; “*penis normalis dosim repetatur*”, prescripción para la histérica mujer de un marido impotente por parte del más famoso ginecólogo vienés de la época: Rudolf Chrobak; “*toujours la chose génitale, toujours, toujours!*”, para Martin Charcot, el único de

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba. Asociación Psicoanalítica Argentina.

esa troica que, por haberse muerto, no tuvo que incurrir en la hipocresía de desdecirse, como hicieron vergonzantemente los otros dos. El turbio saber que brotaba de todas las grietas y que apuntaba inequívocamente al sexo se reservó para el coto privado de algunos y se custodió como “el secreto” que confería un ilusorio dominio sobre el menos dominable de los territorios, a la vez que un refugio bien guardado para el retozo de diversas liviandades. Habrían de pasar unos cuantos años hasta que Freud consiguiera construir, luego de desecar ese encharcado suelo, el nuevo saber del psicoanálisis, y muchos más hasta que Lacan mostrara, por un lado, el cisma irreconciliable entre la sexualidad y el saber, y por otro, *contrario sensu*, la íntima amalgama que suelda el saber con el goce.

La lubricidad escondida, la devoción callada o el espanto subrepticio de los practicantes del *rito*, de orígenes insondables pero remotos y de incesantes renovaciones, cuando no la vocación por cubrir toda la historia con un manto de arcano y misterio son los rasgos que borrosamente caracterizan a la Gente de la Costumbre o la Gente del Secreto, como llama Borges a esos precursores de Freud que hemos sido los humanos desde el fondo de los tiempos en lo relativo a la sexualidad, y que inquietan el relato “La secta del Fénix” (Borges, 1944/1996), como si el solo tratamiento del tema impusiera la atmósfera de secretismo y respeto ante algo sagrado y refractario al (querer) saber. La indagación ficcional que el sujeto narrador lleva a cabo entre los posibles miembros de la secta tropieza siempre con respuestas elusivas, como si negaran su pertenencia o ignoraran lo que se les pregunta, pero “lo innegable es que se parecen, como el infinito Shakespeare de Hazlitt, a todos los hombres del mundo” (p. 521). Ese universal no se ha instituido por un libro, una escritura, sino reunido solamente por el “Secreto” o por una olvidada leyenda que solamente “dejan entrever el fallo de un Dios que asegura a una estirpe la eternidad, si sus hombres, generación tras generación, ejecutan un rito” (p. 522); este, “el rito”, es la única liturgia a cuya observancia se dedican los sectarios. Borges disimula la prohibición fundante detrás de “la costumbre”: “el uso no quiere que las madres lo enseñen a los hijos, ni tampoco los sacerdotes” (p. 522). También que lo que refieran parece conducir a una significación única, aunque sobreentendida, y que impregna el lenguaje como siéndole consustancial: “No hay palabras decentes para nombrarlo, pero se entiende que todas las palabras lo nombran o, mejor dicho, que inevitablemente lo aluden” (p. 522). Tampoco faltan entre los adeptos aquellos a quienes “una suerte de horror sagrado [...] impide la ejecución del simplísimo rito” (p. 522), y se desprecian por ello, mientras otros “deliberadamente renuncian a la Costumbre y logran un comercio directo con la divinidad” (p. 522). Por último, a algunos el Secreto les pareció vulgar y “(lo que aun es más extraño) increíble. No se avenían a admitir que sus padres se hubieran rebajado a tales manejos” (p. 523).

Impresiona la lucidez de esa página borgeana para narrar su reverso: la opacidad tras la cual atisbamos los asuntos que intrigaban a Freud desde los comienzos: están allí insinuados el mito del origen, esbozada la figura de un Padre generador, generalizada la “costumbre” de la que nadie escapa, un universal que no obstante se sella con la

prohibición del incesto más las prohibiciones que inexorablemente imparte y ensancha la religión, las oscilaciones entre el pudor y la hipocresía tributarios del férreo lazo que anuda cada palabra pronunciada al goce que la sostiene y la causa, y que *indecenta* cualquier discurso con una significación sexual indefectible aunque siempre defectuosa, transida como está por la castración. La secta no está exenta de “la oscura tradición de un castigo”, que acuña así esa cualidad de significar todo con la sombra de la castración e induce quizás los fracasos que se mencionan y que conllevan autodesprecio o sacrificios sublimatorios para agrandar a la divinidad. La expresa mención al empeño renegador de la escena primaria contrasta –o, más bien, condice– con la ausencia de toda indicación acerca del papel de la mujer en la “secta” y en el “rito”. La sexualidad de la mujer queda así relegada, como si se quisiera abolirla con solo no mencionarla. O como si mencionarla abriera –o cerrara– la puerta al campo más impenetrable del no saber.

Abordemos esos puntos desde el ángulo en el que conviven, entremezclándose hasta hacerse indiscernibles, los temas de la pasión de la curiosidad y el nada querer saber, el habla depurada con la alusión procaz, la represión con el retorno. Agrupando esas antítesis bajo el acápite de la *ignorancia*, no nos apartamos del camino que seguimos, tan empedrado en este tramo con el tema de las pasiones que nos ha hecho poner a aquella entre una de las más cegadoras. Hay un peldaño intermedio entre el *saber* y el *no saber*, y es el *no querer saber que no se sabe*, doble negación que confiesa su dependencia de la represión. “El fruto positivo de la revelación de la ignorancia es el no-saber, que no es una negación del saber, sino su forma más elaborada” (Lacan, 1955/2009, p. 343). Es decir, del *no saber que no se sabe* al *saber que no se sabe*, hay un trayecto que recorre siglos con Sócrates y Nicolás de Cusa, con Freud y con Lacan, y que también se transita en el curso de una cura analítica. Detengámonos un momento en Nicolás de Cusa y su *docta ignorantia*: él acuñó esa famosa expresión, aunque lo precedió siglos antes San Agustín. Estos teólogos abordan el conocimiento valorizando en primer lugar el proceso de adquirirlo por sobre ya haberlo alcanzado, el acento puesto en la *disposición a saber* más que en lo ya aprendido, el reemplazo de la complacencia en lo *ya sabido* por el entusiasmo de lo *por saber*, la propensión a preferir el verbo *saber* antes que el sustantivo *saber*. Nicolás de Cusa sustrae la *curiosidad* del *non licet*, de lo no permitido, de la esfera del pecado donde la confinaba la Iglesia, y la instituye de pleno derecho como el aguijón para ampliar indefinidamente la esfera del saber, otorgándole un nombre: *cupiditas sciendi*, cuya traducción del latín resonará sin duda en oídos psicoanalíticos: “deseo de saber”, más aun si lo articulamos con el término asociado de *concupiscencia*, que además de recobrar el tono de pecado (o precisamente por eso), nos sitúa en el suelo abonado –(y removido)– desde los comienzos en torno a la inquietud generada por la irrupción tumultuosa de un goce –pensemos en la escena primaria–, goce cuya desmesura se suelda inmediatamente al también desmedido e inútil afán de saber(lo). Punto de encuentro “congénito” –y al mismo tiempo de disyunción– entre el sexo y el saber, vecindad cuya importancia nos indica Freud

(1905/1993) al señalar que los primeros afanes del saber infantil se enredan, sea sobre el origen de los niños, sea sobre la diferencia entre los sexos¹.

Tanto los teólogos como Lacan se interesan en las maneras posibles de demostrar una existencia: la de Dios para aquellos, la del Otro para Lacan. Así como Freud discernía claramente el Dios como verdad material –del que obviamente descreía– del de la verdad histórica en cuyo origen erigía a la figura portentosa del *Urvater*, así Lacan, desde otra plataforma que blande la lógica como herramienta pero al psicoanálisis como estrategia, se esmera en trazar la línea divisoria entre la existencia real –de la que se despreocupa, aunque no de sus figuraciones encarnadas– y la existencia lógica del Otro. No solo del Otro del significante, el Otro como lugar de la palabra, sino más bien el Otro del sexo, anudando de esta manera la existencia lógica, fundada en el significante, con la existencia del Otro del sexo (Rabinovich, 1990).

Si volvemos ahora al niño al que recién hemos dejado afrontado presencial o imaginariamente la *Urszene* y azorado frente al goce emergente que lo sobrepasa, lo veremos debatirse entre lo que la erótica del propio cuerpo puede permitirle insertar en él, e inscribir con la tinta del goce *autoerótico* los primeros renglones de un *saber*, una teoría sexual, rehusándose con esa invención a admitir que no hay saber posible sobre el goce, en una posición obstinada de *nada querer saber que no hay saber-todo*, y *menos saber último sobre el goce*. Insatisfecho pese a todo con ese goce recortado que cuece y cose tejiéndolo con el mismo hilo del saber inventado, porfiará en demandar las peras del saber faltante al olmo del Otro del significante, que no le dará otros frutos que los que enseña toda pedagogía y cualquier sexología, desde la antigua cigüeña hasta la semillita puesta por el papá en el seno de la madre, sin que el goce, por indecible, haya sido ni siquiera rozado².

Por otra parte, es preciso notar que desde los vacilantes comienzos finiseculares del XIX, se perfilaba ya una distinción que solo mucho más adelante, incluso después de Freud, cobraría cuerpo en la disyunción entre *saber* y *verdad*, no distinguidos pero tampoco confundidos en los inicios freudianos. Y hubo que esperar también a Lacan para que se dividieran las aguas entre *conocimiento* y *saber*. Con lo primero, se trazaba una línea fronteriza y divisoria con la religión; con lo segundo, una senda bifurcada entre la filosofía –más precisamente, la teoría del conocimiento– y el psicoanálisis. Pues no bastaba con el comercio que un sujeto ya dado mantenía con su objeto, también ya allí, sino que se requería dar alguna explicación o una

1. En el agregado de 1915 a *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905/1993), dice lo primero; en 1925, lo segundo. Más allá de esos interrogantes, lo que acucia –y escuece– al niño es el misterio del goce parental.

2. No estoy diciendo que la escena primaria sea la única instancia de irrupción traumática de goce, pero es sin duda una de las más importantes por su ubicuidad y fue instaurada por Freud como una *protofantasía*. Hemos visto en el cuento de Borges cómo el “saber” sobre nuestro origen en el lecho parental puede ser desbaratado con terca incredulidad, al igual que la convicción en una sexualidad exclusivamente fálica impone ignorar la existencia del Otro del sexo.

refutación a la supuesta inmanencia y a la oscura, cuando no mística, procedencia del tal objeto y de tal sujeto, y sobre todo de los lazos que esos *entes* mantenían con la conciencia.

Así, los dos puntos por donde irrumpe el psicoanálisis son, por un lado, su elucubración –en el sentido etimológico originario proveniente del verbo latino *lucubrare*, que significa “trabajar de noche, con luz artificial o esforzadamente”– en el terreno sexual, y por otro lado, el corte –y la conmoción, a veces sofocada por el alboroto que desató lo primero– que introdujo en el pensamiento occidental la postulación del inconsciente, especialmente que este estuviera habitado por pensamientos, es decir, por un saber del que nada sabemos y que, sin embargo, nos gobierna.

De Descartes a Freud y Lacan

Si comparamos la famosa fórmula cartesiana “*cogito, ergo sum*” con la –no mucho menos célebre– proposición freudiana “*Wo es war, soll ich werden*”, “**donde** ello **era**, debo yo advenir” (Freud, 1933 [1932]/1991a, p. 74), lo primero que advertimos es que Freud interpela al instantáneo y puntiforme tiempo presente del *cogito*, deslizándole el tiempo pasado (*war*: “era”) y el espacio (*Wo*: “donde”). Esas categorías –cuyo *a priori* kantiano será luego puntualmente impugnado tanto por Freud como por Lacan– le sirven para mostrar la discrepancia y la dislocación entre nuestro yo y los pensamientos. Ha encontrado, en efecto, como una de las características más definitorias del inconsciente, la presencia de pensamientos que operan autónomamente, sin pensador ni propósito alguno que no sea el de colaborar en la realización de deseos, forjando lo que llamó “*Wunscherfüllende Phantasie*”, “fantasía realizadora de deseos” (Freud, 1917 [1915]/1992a). Todo ello ocurre totalmente fuera de los dominios del yo, del que lo separan no solo, espacialmente, la *otra escena* (Freud, 1900/1988, cap. 7) en la que se hallan, sino también su atemporalidad, enajenándolos de la índole sucesiva del tiempo cronológico. Solo el acto del análisis hará posible el rescate de tales dislocaciones cuando esos pensamientos hayan sido reconocidos y asumidos como propios, y se haya avenido el sujeto a las verdades que en ese acto se revelan.

Por su parte, Lacan impugnará la coincidencia cartesiana entre pensamiento y ser, entendiendo el “luego soy” del *cogito* como el significado de la decisiva primera parte, es decir, como el contenido del *piensa*. La tradición filosófica buscaba lo real de mi ser en lo que yo era *antes* de pensar; el *acto* cartesiano opera ese corte: la única certidumbre de mi ser no puedo fundarla por fuera y antes de que yo piense, y solo en el instante en el que pienso. Esa es la operación que lleva a Descartes a rechazar todo lo que puede venir de antes de que lo piense, ya sea desde el sensorio, por lo engañoso que puede ser lo que nos informa, o desde la razón, cuya sensatez y consistencia podrían ser desbaratadas por algún “genio maligno”. ¿Qué es, entonces, lo que descarta para alcanzar el solo objetivo de la certeza, el de su *existencia* de sujeto? Ni más ni menos que todo el saber, cualquiera fuera su origen, su fundamentación, su consistencia u otras cualidades, pues todo ello resulta impugnado por la implacable *duda hiperbólica*.

Salvo, como se sabe, la duda misma, que engendra la certeza del *existo*. Tal es, justamente, el **existente** que el *cogito* hace emerger. El pensamiento por el que se define el *cogito*, falso o no, razonable o absurdo, empírico o especulativo, puede brindarme la oportunidad de concluir que *yo soy* (Milner, 1996) –conclusión que hace inevitable su comparación con la asociación libre–. Pero Descartes, al afirmarse en el *ergo sum* como si se tratase de una deducción lógica del *pensar* y no simplemente de su contenido, pasa rápidamente al pensamiento cualificado y a la conciencia. El uso del infinitivo *pensar* resalta –mucho más que el de la primera persona, *pienso*– su pertenencia al orden de lo real, su dimensión de *acto de enunciación*, que no es la obra de ningún sujeto, sino la causa de que este advenga precisamente a la existencia como el efecto de certeza producido por esa enunciación inconsciente, arrojando, además, como significado, el *yo soy*. Al preguntarse “¿Qué soy?”, Descartes sale del punto de certeza para dirigirse al lugar del saber, el Otro, desde donde puede formularse la respuesta bajo la especie de *res cogitans*: *soy* esa cosa pensante. Es decir, vuelve a homologar el yo al pensamiento, como si aquel fuera la *fons et origo* de este, que es precisamente lo que Freud ha venido a romper: si hay pensamientos en el sueño o en el lapsus o en el acto fallido, el pensamiento no es lo que dice la tradición filosófica, es decir, no es un *corolario de la conciencia de sí*, sino que labora lejos de ella, marchando por sí mismo, acéfalo. El sujeto puntual de la certeza, en tanto despojado de toda cualidad no tiene ni *sí mismo*, ni *reflexividad* ni *conciencia*; es el que Lacan ubica como *sujeto de la ciencia* –sin perjuicio de que esta, en su ejercicio, lo elimine o lo forcluya– y, a la vez, equipara al *sujeto del inconsciente* con el que tratamos en la práctica analítica. Esta ubicación del sujeto se deriva del hecho de que, ante un saber –cualquiera fuese, siempre que se repita con cierta regularidad–, nos inclinamos a pensarlo como emanado de un sujeto que está por detrás, ordenándolo. Esa es una clara muestra de lo que con Lacan llamamos *Sujeto supuesto al Saber*, pilar de la transferencia, corrigiendo leve pero sustancialmente el sintagma original de *Sujeto supuesto saber* (Lacan, 1964/1987), puesto que no se trata de suponerle saber a un sujeto, sino de suponerle un sujeto a un saber que en realidad no lo tiene. Ahora bien, ese sujeto *supuesto* no es el que aparece en la fulguración del *cogito*, cuya emergencia es posible solo en la medida en que *existe (ek-siste)* al saber, como tampoco es el que da su asentimiento –o se lo rehúsa–, facultado fugazmente por el estrecho y quizás efímero margen de libertad que la estructura ha dejado sin determinar, a lo que el trabajo de un análisis le ha revelado sobre las verdades que lo motivan. Este es un sujeto **real**, más determinante que determinado, más el que supone que el supuesto, y que sale a *decidir* o a *elegir*, en el terreno en el que el saber o la verdad ceden el paso a lo incalculable de la ética (Torres, 2013).

Ahora bien, si equiparamos *pensamiento* y *saber*, advertimos que el sujeto no produce pensamiento o saber, sino que es hijo de ellos, de *entre-ellos*, en rigor, por mucho que con el yo –o con el fantasma o con los conductistas– quisiéramos creer lo contrario. Si agregamos ahora que el saber está organizado como una red de significantes y que estos se extienden como un tejido que soporta el “inconsciente

estructurado como un lenguaje”, según reza la clásica fórmula lacaniana, llegamos a decir que el inconsciente es saber, que trabaja por su cuenta, sin que nadie esté al comando, y que produce repeticiones que no tienen otro propósito –ni otro sentido– que la repetición misma (Freud, 1920/1979).

Hemos recorrido hasta aquí uno de los caminos transitados por Freud y Lacan –no siempre el mismo; a veces, divergente– para arribar a esa primera ruptura que carga con la hegemonía de la conciencia y derroca al yo de su “comandancia suprema”, altura desde donde se imparte la “yocracia”, y que es en realidad desconocimiento hasta de su propia tropa, como el jinete de su cabalgadura (Freud, 1923/1996). A ese mando se ha subordinado el conocimiento, puesto que este tiene un origen común con el yo, como lo destaca Lacan con una sola palabra, *connaissance*, tanto “conocimiento” como “co-nacimiento”: ambos se han modelado sobre la imagen especular, y esa imagen es tanto el yo mismo como el prototipo de todos los objetos ulteriores del conocimiento y los de la elección objetal, ignorando ambos lo que a esa imagen le falta tanto como lo que le deben para la adquisición alienada de sus formas.

Saber que no se sabe y saber imposible de saber

La postulación de la cohabitación del saber con el goce, nacida de la comprobación de que en el goce del síntoma no parecía verificarse el menoscabo derivable de la castración, supuso un paso fundamental en la enseñanza de Lacan, cambio que comienza a afianzarse a la altura del Seminario 17 (1969-1970/1982). Durante la época de la primacía de lo simbólico, se consideraba la inserción del lenguaje en el cuerpo como una colonización con efectos de negativización, de desnaturalización; remarcaba, antes que nada, su sello mortificante, hasta reducir al individuo al régimen de la palabra e imponerle sus reglas, distintas, sino contrarias, a las que regulaban su organismo. Ello conllevó la pérdida de un goce originario supuestamente pleno del que solo habrían de quedar escombros residuales. Es un nombre de la castración y –salvadas las distancias y los tiempos de la teorización– es homologable a la menguada satisfacción de la sexualidad que Freud imputaba a las conquistas de la civilización, que hoy bien podríamos resumir en términos de lenguaje. También había en Freud algunos atisbos del cambio que ahora señalamos cuando, bastante tempranamente, sacó el Ideal del Yo de la posición de heraldo de los ideales de la civilización y de la función antipulsión que tenía en los comienzos, para, ahora como Superyó, denunciarlo como su más conspicuo aunque emboscado atizador.

Preguntándonos por las características *lenguajeras* del saber inconsciente y por su procedencia, hemos de remontarnos a las instancias en las que esa colonización plantaba sus primeras semillas en el cuerpo del niño. La insistencia repetitiva de algunos vocablos proferidos en el discurso de la madre –medias palabras, sobrenombres, hipocorísticos, tonos, énfasis o silencios– son los primeros en marcar lo real del cuerpo del niño, y este los *inscribe* con su propio balbuceo; aunque lejos esté de construir algún sentido –no sin ra-

zón suele llamarse *locuelas* a esas primeras vocalizaciones–, forja con ellos el acervo en el que ese hondo e irrecuperable *saber* inconsciente se sustancia en coalescencia con el goce. Lo prueba el regocijo del *infans* con sus ensayos fonatorios, en eco con los arrullos y las caricias con los que la madre libidiniza los primeros cuidados del cuerpo del niño. Tanto más cuanto que esas tempranas sonoridades –significantes sueltos o dispersos, *unidades* fonemáticas sin enlaces, Unos que no llaman a ningún *dos*– son formas embrionarias del lenguaje sin constituir todavía uno, y menos un discurso, estando solo abocados, por así decir, a la sola industria del goce. Si en un momento definimos el saber como un tejido de significantes, vemos, sin embargo, que no todo el saber está articulado de esa manera, sino que hay inscriptos distintos S_1 que si bien siempre parecen prometidos a enlazarse a un S_2 , quedan en promesa, de manera que, sin lograr configurar un conjunto articulado, perduran de manera dispersa, portando cada uno de ellos, en cada letra, un trozo del goce. Al respecto, ya Lacan había propuesto –desde el Seminario 19 (1971-1972/2011) en adelante– el neologismo *lalengua*, en una sola palabra, en eco con el *laleo* o la *lalación* de los alborozados primeros escarceos locutivos del bebé³. Designa así un componente primordial del **Inconsciente real**, *real* porque los significantes que lo constituyen no hacen cadena –imposible hacer con ellos una gramática o una sintaxis– y, por lo tanto, no son pasibles de ser tramados en metáfora o metonimia propiamente dichas; están, por ende, totalmente fuera del sentido, y tal como ocurre en la psicosis, su desasimiento de los enlaces con el resto de los significantes les confiere ese valor de *real* con el que retornan en la médula de los síntomas o, eventualmente, en alucinaciones (Soler, 2013). Los componentes *literales* de *lalengua* se han cimentado de alguna manera en los contactos tempranos con el Otro, pero no en su discurso ni en su deseo, no en su mensaje, como se dijo ya, sino como sonidos, giros, sílabas, palabras sueltas o modismos de los que su tono, su entonación, tal vez su timbre de voz se implantarán en el cuerpo para acuñar con un mismo sello el verbo y el goce, civilizándolo provisionalmente. Esto mantiene *lalengua* al margen del sujeto, que no puede reconocerse en ella, pero no lo dispensa de vivir afectos *enigmáticos* (Lacan, 1972-1973/1975b). *Lalengua* está también presente en el corazón gozante del síntoma, donde la *letra* que lo inscribe reproduce en la identidad consigo misma la fijeza que inmoviliza ese goce (Soler, 2011). Salvando nuevamente las distancias, un pasaje de *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 1926 [1925]/1992c) sugiere una perspectiva freudiana similar: “Los estados afectivos se hallan incorporados a la vida anímica como residuos de sucesos traumáticos primitivos y despiertan, como símbolos mnémicos, en situaciones análogas a dichos antiquísimos sucesos.” Lacan retraduce

3. No es difícil acercarse a *lalengua* al dulce vocablo inglés *lullaby*, que agrega a la resonancia fonética con el *laleo* el sentido de arrullo o canción de cuna de nuestras *nanas*. Sin embargo, subrayemos igualmente que *lalengua* es asemántica, está desprovista de sentido por su falta de integración en un conjunto. Sin dejar de haberse originado en el habla oída, la del Otro y el propio balbuceo, es un primitivo verbalismo que muestra más que nada su íntima asociación con el goce.

las huellas mnémicas freudianas en términos de *Rasgo Unario*, pero como este produce una minoración de goce mientras que el goce del síntoma lo conserva *intacto*, hace derivar la letra del síntoma no del trauma, sino de *lalengua*.

En la práctica del análisis, el trozo de inconsciente que logramos iluminar es no solo fragmentario en relación con la inmensidad de la red asociativa que lo subtiende, siempre estructurada como un lenguaje, es mucho más escaso en relación con ese saber de *lalengua* del Inconsciente real, un saber que no está hecho para ser sabido. Se asemeja en esto al objeto *a*, solo que este no es un saber y, por ende, su disyunción con él es aun más rotunda, lo que no impide que ambos *-lalengua* y el objeto *a-* intervengan en la regulación del goce; aquella, por la colusión entre significante y goce; este, por su condición de *plus-de-gozar*, prestándose al ropaje imaginario para la conformación del fantasma. Citaré aquí a Lacan (1972-1973/1975b), en cuanto a efectos de *lalengua*

presenta toda clase de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos resultan de la presencia de *lalengua* que, en cuanto saber, articula cosas que van mucho más allá de lo que el ser hablante soporta de saber enunciado. El lenguaje, sin duda, está hecho de *lalengua*. **Es una elucubración de saber sobre *lalengua***. (p. 127; traducción propia)

Volvemos a toparnos aquí, como habíamos anticipado, con el término *elucubración*, aunque ahora lleva consigo un tono mayor de falacia que en la mención anterior, pues sus rendimientos de saber parcelar cabalgan sobre aquello que perdura como inasimilable al esfuerzo simbolizante: ese fondo de real fuera de sentido y reacio al saber, saber que se confiesa, así, como no-todo en el medio-decir de la verdad. Se abre ahí el surco que disocia el S_1 –bajo el cual el sujeto busca sin lograrlo hacerse significar por el *saber* (los S_2)– de la *verdad* que denuncia precisamente ese malogro del saber. La verdad, en efecto, que no tiene otro medio ni otra garantía que la palabra, y, por lo tanto, no más remedio que instituirse como estructura de ficción (Lacan, 1960/1966d), *falsea* en parte lo que habla porque no puede *decir verdad* de lo real, pero al mismo tiempo da a reconocer, en su medio-decir, la existencia de ese real, como se demuestra en los síntomas y en las demás formaciones del inconsciente, que tienen la verdad como causa.

Así, pues, el inconsciente sigue siendo “estructurado como un lenguaje”, pero este resulta ser una *elucubración* de saber sobre *lalengua*. Infranqueable esta última, desciframos al primero, siempre fragmentariamente. Sin embargo, además, debemos insistir sobre otro factor en la evaluación de nuestro trabajo. Hay un “otro sujeto” cuyo concurso es imprescindible: es el sujeto que asiente (o no) a lo obtenido del trabajo, que puede reconocer, o no, a ese que hemos supuesto detrás de la cadena asociativa. Este “otro sujeto” no es “supuesto”, no es efecto de ningún significante ni depende absolutamente de él, sino que, dueño por un instante de esa libertad no conferida por ningún saber, hace lugar (o no) a lo que este le presenta. Este sujeto es *real*, y pertenece al *hablante-ser* tendido en el diván, al que ni siquiera la estructura obliga a tomar la decisión por el sí o por el no. En ese

instante, de roce fugaz pero crucial con lo Real, el tal sujeto –no el tal o cual, sino *ese* en su singularidad– es más determinante que determinado, más el que supone que el supuesto, aunque esto último es una muestra más de la irremediable división que lo hiende. De igual modo, la *certeza del acto* interpretativo del analista, que sin dejar de estar enmarcado por la transferencia, está, en sí mismo, fuera de ella. La tarea descifradora explora o reanima significantes dormidos, inscriptos en el lecho en el que yacen, y los enlaza con el respunte de la transferencia para adjudicarles un sujeto; pero el análisis produce, inscribe, asimismo, inédito, algo que no estaba allí previamente, algo que *cesa de no escribirse*, fórmula lacaniana de lo contingente, y que además depende de que ese sujeto *real* decida (o no) inscribirlo, decisión que es igualmente contingente. Convergencia sin mezcla del nivel *epistémico* con el que rescatamos algo del saber inconsciente, con la *ética* que depende de cada uno y cuya implicación es tan incalculable como imprescindible para el resultado final.

Advertimos ahora que en análisis tenemos que vérnoslas con dos inconscientes, uno de los cuales nos es conocido desde Freud, cuyo método de desciframiento no dejó dudas acerca de la materia con la que trataba: desde el momento en el que *ese material* era traducible en palabras, lo dijera el paciente con ellas o con otros medios, no podía tratarse de otra cosa que de lenguaje, a pesar de que fue recién Lacan quien lo dijo con todas sus letras: “estructurado **como** un lenguaje” (destaquemos el comparativo que connota homología, pero no identidad). Hablamos de la vigencia de dos inconscientes porque este, *como* un lenguaje, subsistió, enriquecido además con todos los agregados que se le hicieron posteriormente, incluyendo no solo otro aforismo: “el Inconsciente es el discurso del Otro”, sino uno de los cuatro discursos que le estuvo asignado: el discurso del amo es el discurso del inconsciente. Pero no todo es reductible al apareamiento (*en grado de tentativa*, como hemos señalado) de S_1 y S_2 , ese par ordenado al que puede resumirse el tejido simbólico que llamamos cadena del significante, a la que le suponemos-adscribimos un sujeto y, con ello, la dimensión del *sentido* y de la *verdad*, dimensiones estas que solo existen en relación con un sujeto, clientes ambos del *goce del sentido*, *gosentido*, (*jouis-sense*). No solo en la psicosis es dable apreciar el salto de un eslabón fuera de esa cadena simbólica, rompiéndola para volverse real. Los “elementos” de *lalengua* (entrecomillando *elementos* pues no son agrupables en un conjunto) son en sí mismos *suelos*, están dispersos, no tienen la posibilidad de ensamblarse ni generar un lenguaje propiamente dicho, pese a que su materia no es otra que la del fonema⁴ ni deja de tener efectos/afectos insondables pero vivibles, precisamente por esta coyunda con el goce que incide en lo real del viviente. Este es el IncR, inconsciente real, y, como todo lo real, no susceptible de ser sabido, fuera del sentido, no demostrable, sino, en todo caso, *mostrable*.

4. Lacan inventa el término *materialité*, con el que, a la asonancia con *materialidad*, le inficiona ese *mot*: palabra, vocablo, término.

Lo que no se sabe ¿es siempre un saber no *sabible*?

Dos pasajes en la obra de Freud, además de una herramienta conceptual decisiva, nos conectan con el asunto que nos ocupa. Los primeros ocurren en el transcurso de *La interpretación de los sueños* (1900/1988), capítulo 7; en un caso, se da con la imposibilidad de agotar la interpretación de un sueño al toparse con lo que llama el “ombbligo del sueño, o sea el punto por el que se halla ligado a lo desconocido” (p. 530). Leído desde Lacan, eso da cuenta nítidamente del hallazgo del agujero de lo **simbólico**, el que hace que **no-todo** pueda ser dicho, que el saber mismo sea no-todo y que, indefectiblemente, se llegue a tocar un imposible, es decir, un **real**. El otro pasaje de Freud, sobre el final de ese texto inaugural, reza:

Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales. (p. 233)

Se trata aquí de un *real* más kantiano que lacaniano, pues lo que Freud afirma allí es que el Inconsciente es más consistente que la conciencia, relegada a un lugar ilusorio o *imaginario*. Como sea, tenemos aquí a Freud topando con los límites del saber, que angostan, a su vez, los márgenes de acción en la práctica analítica. Caracterizamos con Lacan la cuestión del ombbligo del sueño que pone fin al desciframiento y el real en el que desemboca, como *lo real de lo simbólico*, anunciando ya que no es el único *real*. Por otra parte, no es la primera vez que Lacan encuentra en el simbólico un *imposible de saber* o de sobrepasar: ya lo había demostrado desde las primeras imposibilidades halladas en la combinatoria de letras en *La carta robada* (1955/1966c), en los *impases* de la lógica y de la aritmética con Gödel, dando lugar a la primera noción del real propiamente lacaniano, no ya el meramente inasimilable por el lenguaje, sino el imposible que este mismo engendra. Además, no es esperable la vigencia del significante más allá del límite que el mismo significante traza, y más allá incluso del producto que él desprende, el objeto *a* que, “caído” en lo real desde el vehículo que allí lo abandona, causa desde ese lugar la división del sujeto, el deseo que lo anima y la máquina del plus-de-gozar con la que se monta el escenario del fantasma, cuadro y pantalla para hacer vivible lo real. Desprendido de los anclajes significantes, la operación de este objeto, en *exclusión interna* con el sujeto ($\$ \diamond a$), ocurre por fuera de los bordes del saber, aunque lo aviva desde su extramuros, en lo urente de la curiosidad, por ejemplo, le aporta y le rehúsa al mismo tiempo la verdad de su medio decir, a la vez que hace brillar desde su misma ausencia los encantos del otro cuando se engalana con el imaginario fálico que disimula su naturaleza de esquivarla carnal y de vacío irrepresentable. Lo insabible del objeto *a* no es, por lo tanto, del orden del saber, aunque perdure en la vecindad con su función de causa, y el semblante con el que se lo reviste desde la posición de agente en el discurso del analista da cuenta, precisamente, del lugar de no-saber o el del que “finge olvidar” (Lacan, 1967-1968/inédito) con el que el analista se desenvuelve en la cura.

El agujero de lo simbólico es otro nombre de la *Urverdrängung*, la represión primordial; esa es la “herramienta conceptual decisiva” que mencionamos y la que instaura propiamente la categoría de lo imposible. Introduce, además, el *no-saber* más radical, producido empero en el engendramiento mismo del sujeto, al “dotarlo” de un *minus* de saber, menos que estará siempre ahí, incurable. Para tocar ese punto de imposible es necesario en un análisis haber levantado, para decirlo con Freud, las represiones ulteriores que han tendido un manto de oscuridad y de ignorancia, instalando un *no saber que no se sabe*. Efecto preciso de la represión secundaria, es, además, un nada querer saber de la castración, de la irreparable división subjetiva que desmiente mi fatua pretensión yoica de gobernar mi pensamiento, mi deseo y mi goce; de la disparidad irresoluble de los goces: de un lado, el *goce fálico*; más allá, el *goce Otro*, goces de encuentro imposible por la *no-proporción* que los aflige, decretando la inexistencia de la relación sexual, precisamente por faltar en el *goce Otro* la *ratio*, la media y extrema razón que confiere el conjunto cuyo cierre ha sido posible por la *existencia* de una *excepción* a la regencia del falo, haciendo así habitable ese conjunto y esa regencia *para todo* inscripto del lado masculino (Lacan, 1972-1973/1975b). La no existencia de la relación-proporción sexual no debe, en sí misma, nada a la represión ni a la prohibición, que se le añaden; es solo una falla irreductible de la estructura y de la repartición de los goces a la que la represión solo aporta la desconexión de este agujero, agujero **real**, con la viabilidad de un saber enunciable. La falla estructural de la castración impuesta por nuestra condición de *hablantes* instituye simultáneamente la hegemonía del Falo, y depara a los hablantes el destino sexual disyuntivo de los que se enrollarán bajo su único régimen y los que “opten” por anotarse también allí, solo que **no-todo** en él. Desde esa partición se dirimen goces dispares: el que consiente la sexualidad acotada de lo masculino, todo fálico, y el femenino, no-todo fálico. El no-todo anuncia, por cierto, un excedente que confiere a la posición femenina un pasaje desde lo apalabrado y mensurable del tálamo fálico, donde por cierto ella también se acuesta, a ese Otro goce, goce del Otro, suplemento desmesurado -mejor dicho, inconmensurable- por haber perdido, luego de haber entrado por ella, la *común medida del Falo*, soltando en ese descarrío las últimas amarras con la palabra, cuya restitución le será exigida al *partenaire* hombre como una de las demandas más imperiosas del amor de la mujer. Es sabida, efectivamente, la diferencia verificable entre hombres y mujeres con respecto a la incidencia de la palabra en el encuentro sexual: prescindible en el varón porque su adhesión exclusiva al acotado goce fálico lo abastece en cuanto a su identidad, es solidario de la identidad masculina y lo hace sentirse tanto más hombre cuanto más ejercita su sexo. En cambio, en el goce femenino, goce Otro, el desasimiento de la palabra es completo y genera, más allá del tumulto de sensaciones voluptuosas, esa suerte de anonadamiento subjetivo que la arroja a una demanda desesperada, loca muchas veces, a la palabra del Otro del significante y a la restitución de su identidad femenina por la vía de ser nombrada en el amor, ya

que el goce experimentado, al contrario que en el hombre, nada tiene de identificante (Soler, 2007). El real en cuestión encuentra no obstante su lugar, especialmente a partir del Seminario 20, *Aún* (Lacan, 1972-1973/1975b), donde, juntamente con las fórmulas de la sexuación, se disciernen los goces recién esbozados. La escritura del nudo borromeo, último peldaño de la escalera topológica del Lacan vivo, implicó un replanteo de los registros Real, Simbólico e Imaginario, con lo que sobre todo el primero dejó de ser una dependencia o *suposición* del Simbólico, tal como lo podíamos sospechar detrás del muro infranqueable con el que nos topábamos después de haber fatigado hasta el agotamiento la mixtura simbólico-imaginaria de la asociación libre, del pensamiento, del saber y aun del fantasma. Además, el saber laboriosamente conquistado en el trabajo de un análisis por tales medios, es, si no en sí mismo *elucubración* (eventualmente imaginaria) sobre el saber hablado de *lalengua* del Inconsciente Real, en todo caso no más que trozos, fragmentos, pedacitos de ese saber anidado en coalescencia con el goce en los nichos *literales* de *lalengua* (Lacan, 1972-1973/1975b, 1973-1974/inédito). Ese real, fuera del sentido y en consonancia con lo viviente, es el que espera en el meollo gozante del síntoma una vez que se han desmalezado sus envolturas metafóricas, dadoras de (goce del) sentido y promesantes de más sentido en un verdadero laberinto inacabable de derivas asociativas. El goce del síntoma, forjado en la selección de un S_1 de entre el batiburrillo de *lalengua* y en la letra que lo fija, está conminado por su origen *lalenguajero* al goce fálico y a representar al sujeto en su intimidad última, no en este caso por su dependencia significante, sino por portar ese goce singular, de cada uno, intransferible. Si el síntoma es portador del goce fálico, deducimos que el Inconsciente en sí no conoce otro goce que ese, que dice siempre lo mismo, que el discurso que lo rige y que emite es el del Uno fálico y que por lo tanto ignora el Otro goce, que no obstante *ek-siste*.. De modo que el saber que podemos obtener a partir del *decir* Inconsciente, o el que sospechamos en la letra que fija el goce del síntoma, está estructuralmente cercenado de ese goce Otro, el más negado a todo saber posible porque nunca tuvo ni tendrá tratos con la palabra. Es el punto generador, por un lado, de la *creencia*, es decir, de la apuesta, cuando toda indagación racional ha quedado exhausta, a una *ek-sistencia*, incluida, por cierto, la de Dios, no solo supuesto al saber, sino supuesto al *decir*. También se suscita un “acto de fe” con respecto al síntoma: se ignora el saber que contiene, pero se *cree* en él, se cree que tiene algo para decir, y es ese el punto de arranque del *síntoma bajo transferencia*, principio básico del psicoanálisis. A la creencia -reconocida o no- en un Dios y el creer en el síntoma, y por las mismas razones de la refractariedad al saber, se añade la creencia en el Otro del sexo y sustenta, es importante subrayarlo, la pervivencia de la diferencia crucial, la diferencia de sexos, la que separa los goces, en un tiempo en el que la vigencia de un discurso que solo se sostiene del *hegemon* fálico a la vez que niega la castración que lo instituye como tal -me refiero al discurso capitalista- amenaza con abolir totalmente esa diferencia,

abolición no ajena a los brotes de la violencia que se propaga y multiplica en nuestros días⁵.

Podríamos así distinguir las instancias en las que nuestras aspiraciones al saber tienen que deponer su afán y dejar lugar a “lo que no se sabe”. Si nos valemos para ello de los registros lacanianos y su ensamblaje en el nudo borromeo, observaremos que el *saber que no se sabe*, con lo cual desde Freud en adelante definimos al inconsciente, no es único ni homogéneo. Lo “no *sabible*” allí corresponde, en lo que depende “propiamente” de lo simbólico, al agujero que lo ahueca y que con Freud llamamos *represión primordial*, marcando el momento de pérdida de saber (y de goce) que escolta la constitución misma del sujeto. Lo *real de lo simbólico* es extensible al área que en el nudo borromeo señala el cruce del redondel de lo simbólico con el de lo real, donde se sitúa el goce fálico, *alma Mater* -que no es *alma de madre*, sino *sustancia nutricia*- del síntoma que se forja allí mismo coaligándolo con un elemento de *lalengua* y marcándolo con la letra que lo fija. Por último, el redondel de lo Real, *real fuera de lo simbólico*, es un puro agujero donde se dilata en una infinitización inabarcable el *goce Otro*, o *goce femenino*, intocado por la palabra y, por ello, aunque experimentable por su solapamiento con lo Imaginario, radicalmente inasequible al saber. Cualquiera de estas murallas donde acaban nuestras posibilidades de saber y nos topamos con lo real pueden suscitar una reacción designable en general como un “acto de fe”: se trata de la *creencia*, pero subrayamos lo de *acto* porque da cuenta de una suspensión del saber, al menos momentánea. Tan general es este fenómeno de la creencia cuando el saber o la razón nada pueden que Freud (1911-1913/1991b) no pudo pasar por alto que estuviera puntualmente ausente en la psicosis. Destacó la *Unglauben*, la *increencia*, como una característica que hace al paranoico incrédulo de que pueda haber un *más allá* del saber del Otro, él, que está tan sometido y gozado por ese saber omnímodo que descrea absolutamente que algo de él mismo, su inconsciente, pueda estar involucrado en la trama de odio y persecución que inflama su delirio⁶. Recordemos que Freud preconizaba como un logro no menor de la labor analítica el haber consolidado en el analizante la *creencia en el inconsciente*.

5. Femicidio o violencia de género son las formas que adopta en nuestro tiempo la tentativa de reimplantar por la fuerza la diferencia, o bien de abolirla mediante el crimen. “La maté porque era mía” o fórmulas equivalentes suelen ser el argumento que subyace a los ultrajes que se cometen con mujeres, generalmente a mano de sus parejas actuales o pasadas, y que en realidad delata que el envío femicida no revela otra cosa que la imposibilidad de que el Otro sexo pudiera homologarse al fálico, más allá de que la mujer, por estar habilitada también al goce fálico aunque *no-toda* en él, se avenga al trato que la equipara o incluso lo reclame con todo el derecho moral, social y político que le asiste. *Ellos* matan porque *ellas* jamás podrían ser de ellos, aun en la más tranquila y consensuada de las relaciones de pareja, pero la discordia, la infidelidad, el desprendimiento o la separación dejan suelta esa irreductible e insoportable otredad, como si en estos casos solo a sangre y fuego pudiera eliminarse.

6. Cuando en los primeros escritos y seminarios trabajaba Lacan (1953-1954/1975a) el tema de las pasiones fundamentales del ser, las establecía en relación con la unión de dos de los registros, ya consignados como Imaginario, Simbólico y Real, aunque no desarrollados totalmente, en especial el último. Allí ubicaba el *odio entre lo imaginario y lo real*. Más de 20 años después, ya con la topología borromea, sitúa allí mismo el *goce Otro*, lo que permite vincular el *odio*, el peligroso odio paranoico o a su reverso melancólico, con ese goce oscuro e inaprensible.

Si el real que atisbamos detrás de las fronteras del no saber está de hecho desprovisto de los instrumentos de la razón, del pensamiento, del saber, en una palabra, del *logos*, el goce que habita en él –sea el que aún lleva la marca del significante, el fálico (en *lalengua*, el síntoma, etc.), sea el anómalo *goce Otro*– es solo postulable como **ek-sistentes**, es decir, no sostenibles por ningún discurso que pudiera adornarlo con atributo alguno. De ese *agujero insondable* brota también la –casi inevitable– creencia en Dios, del cual también solo puede postularse su **ek-sistencia**. De ahí que la única teología que le cabe a Dios es una teología negativa: cualquier atributo lo desmerece, así como lastima el narcisismo cualquier cualidad que, por excelsa que sea, pone límites al yo, que querría ser sin atributos o poseerlos todos. Por eso el “*Ego sum qui sum*”, “Soy el que soy” con el que Dios despacha a Moisés, quien le ha preguntado por su nombre para darlo a conocer a su pueblo, es impredecible, no se sigue de esa fórmula ningún predicado, ni siquiera un Nombre puede atribuírsele: es un *existente* del que nada se puede decir. Es un Uno innombrable.

Tanto Freud como Lacan, pese a los atolladeros con los que dieron y que sumariamente se han bosquejado aquí, y habiendo probado la insuficiencia de la palabra –sola herramienta, al fin y al cabo, en nuestra práctica–, en ningún momento abandonaron la batalla y siguieron avanzando tenazmente en lo que en las escuelas lacanianas se llamó *orientación a lo real*, tal como Freud se había lanzado tras *lo real del sexo* contra la *realidad* de su época. Porque hay que tener en cuenta que a veces el escepticismo extremo, el que dice “No hay saber posible” o “Nada se puede saber”, se transforma en un taponamiento arrogante de la falta que transcribe de manera literal pero obliterante el saber de la finitud o el *saber del no saber*. Pues esa barrera, a la que Freud enfrentaba con un *deseo de saber* o hasta con una *pulsión de saber* (*Wißtrieb*), estaba custodiada por un “afecto”, según Lacan, que la hacía aun más impenetrable: el *horror de saber*.

Sin embargo, ni Freud ni Lacan dieron por cerrada su enseñanza ni se rehusaron a dejar interrogantes abiertos: *¿Qué quiere la mujer?* (Freud y Andreas-Salomé, 1968). Freud logró... no saberlo. Y Lacan también, y... tampoco.

Resumen

Desde el comienzo se destaca la vecindad, a la vez que la disyunción, entre el saber y la sexualidad. Un relato de Borges trasluce literaria pero vívidamente la opacidad sexual. Se señala también el origen común del goce sexual y el saber en las teorías sexuales y la curiosidad del niño. Diferencias entre saber y verdad, así como entre conocimiento y saber, son descriptas. La separación entre sujeto y saber es presentada en relación con el *cogito* cartesiano. Se destaca asimismo la cohabitación del goce con *lalengua*, basamento del Inconsciente **real** como distinguible del Inconsciente **simbólico** (*estructurado como un lenguaje*). Finalmente, se esbozan algunas proposiciones referidas al (no) saber en relación con el objeto *a* y la incompatibilidad de los goces, goce fálico y goce *Otro*, o femenino, soporte de la inexistencia de la relación-proporción sexual.

Descriptorios: *Saber, Goce, Sujeto, Sexualidad, Goce fálico. Candidatos a descriptorios:* *Lalengua, No-todo, Goce Otro*.

Abstract

Neighborhood, as well as disjunction, between knowing and sexuality are emphasized from the beginning. A story by Borges reveals literary but lively sexual opacity. It is also pointed up the common origin of sexual jouissance and knowing in children's sexual theories and curiosity. Differences between knowing and truth, as well as between knowing and knowledge are described. The split between subject and knowing is presented with regard to cartesian *cogito*. It is likewise stressed the cohabitation of jouissance with *thelangue* (in one single word; fr: *lalangue*; spanish: *lalengua*), foundation of the **real** unconscious, to be distinguished from the **symbolic** one, which is “structured like a language”. Finally, some propositions are sketched in reference to (not)knowing regarding the object *a*, and incompatibility between both jouissances: *phallic* jouissance and *Other's* or *feminine* jouissance, which brings about as a result the nonexistence of sexual relation-*ratio*.

Keywords: *Knowing, Jouissance, Subject, Sexuality, Phallic jouissance. Candidate keywords:* *TheLangue, Not-all, Otherjouissance.*

Referencias

- Borges, J. L. (1996). La secta del Fénix. En J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 1, pp. 521-523). Buenos Aires: Emecé. (Trabajo original publicado en 1944).
- Freud, S. (1979). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1980). Recordar, repetir y reelaborar. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 145-157). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1986). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1988). *La interpretación de los sueños* (vol. 3; L. López-Ballesteros, trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1991a). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 1-167). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1991b). *Obras completas* (vol. 19; J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1911-1913).
- Freud, S. (1992a). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 215-234). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992b). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14 pp. 1-64). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1992c). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926 [1925]).
- Freud, S. (1993). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1996). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. y Andreas-Salomé, L. (1968). *Correspondencia Freud-Lou Andréas-Salomé*. Madrid: Siglo XXI.
- Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.