

Construcción de la noción lacaniana de “letosa” y su relevancia clínica¹

Construction of the lacanian notion of “letosa” and its clinical relevancy

Por Martín Alomo

RESUMEN

Nos proponemos establecer el recorrido teórico que nos permita reconstruir la noción de “letosa”, formulada por Jacques Lacan en el seminario *El reverso del psicoanálisis*. Para ello, comenzaremos por situar las condiciones del sujeto que se desprende del *cogito* cartesiano, y el particular modo en que se imbrica con el surgimiento del capitalismo tecnológico; para ello, recurriremos a elaboraciones de Martin Heidegger. Por otra parte, situaremos algunos pasajes de *El capital*, de Karl Marx, para situar allí el concepto de plusvalía, a partir del cual Lacan construirá su noción de plus de goce, recorrido necesario para llegar a las letosas. Por último, analizaremos la posición de la letosa en relación a la posición del analista. Este recorrido nos permitirá situar la relevancia clínica del problema, en relación a la situación del analista en el mundo capitalista.

Palabras clave: Civilización - Capitalismo - Lacan - Plus de goce - Letosa

SUMMARY

We propose to establish the theoretical trajectory that allows us to reconstruct the notion of “letosa” that Jacques Lacan proposed in the seminar *L'envers de la psychanalyse*. For it, we will begin by setting the conditions of cartesian *cogito* subject, and the particular way in which it is interwoven with the emergence of the technological capitalism. To realize it, we will resource to elaborations of Martin Heidegger. In addition, we will place some passages of *Das Kapital*, by Karl Marx, to place there the concept of plusvalue, from which Lacan was base on his notion of *plus de jouir*, to construct the letosas. Finally, we will analyze the position of the letosa relative to the position of the analyst. This work will allow us to set the clinical relevancy of the problem, related to the situation of the analyst in the capitalist world.

Key words: Civilization - Capitalism - Lacan - *Plus de jouir* - Letosa

I. El sujeto del *cogito*

A modo de introducción, comenzaré con un desarrollo tendiente a situar las particularidades del surgimiento del *cogito* cartesiano. Para ello, me interesará situar la noción de verdad que enmarca dicho surgimiento, contraponiéndola a otra distinta. Para ingresar en dicho desarrollo, utilizaremos como puerta de entrada la diferenciación entre la *pólis* helénica y la *civitas* romana.

Civilización, es decir lo que resulta de la civilidad romana, de la *civitas*, se articula con el discurso de la modernidad de un modo particular. Podemos constatar ese modo de articulación entre *civitas* y modernidad en la particular forma de conceptualización de la verdad². Ya no verdad como *alètheia*, al modo de la *pólis* griega, sino verdad como *adaequatio inter res et intellectus*, es decir, verdad como adecuación entre el pensamiento y la cosa³.

La concepción griega de la verdad, que Heidegger sitúa en Heráclito y en Parménides, se corresponde con la *alètheia*, es decir el ocultamiento-desocultamiento del ser. Movimiento alternante, que propone el advenimiento del ser en el des-ocultamiento, en la presencia, aunque de un modo inaprehensible por lo menos de modo directo para el pensamiento, ya que siempre, en algún momento, la ausencia producida por el olvido, por la inmersión nuevamente del ser en las aguas del río del olvido, vuelve siempre evanescentes los efectos de verdad⁴.

En cambio, en la *civitas* romana, el sujeto agente de la civilización se funda en la ilusión, aunque vivida como la más patente realidad, de la posibilidad de

acceder a sus objetos, a las cosas, a partir del pensamiento. En este contexto, precisamente, tiene lugar el movimiento producido por Descartes. Luego de mucho pensar, de agotar incluso la deriva de la duda, arriba a un primer punto de certeza: puedo dudar de muchas cosas, de mis sentidos, de mis ideas, sin embargo, no puedo dudar del hecho de que estoy dudando. Al final, para Descartes, este punto de llegada marca un detenimiento de la hesitación, y la fundación de un nuevo sujeto. Este sujeto moderno ahora tiene la certeza de ser, que le viene del hecho de que piensa, y de que además piensa lo pensado, es decir, no tiene dudas respecto del objeto que ha pensado: este sujeto, articulado a la noción de verdad romana, que postula la adecuación entre el pensamiento y la cosa, es sujeto de los objetos de conocimiento que manipula. Finalmente, se ha instituido un sujeto trascendente.

Heidegger señala que esto no ha sido de un día para el otro, sino que este movimiento cartesiano se ha venido preparando durante cientos de años. Descartes es simplemente, y nada menos, quien da el paso decisivo.

Primer punto que me interesa dejar señalado entonces: el sujeto de la civilización, es decir el sujeto cartesiano, se comunica con sus objetos en una relación continua, constituyéndose en agente del vínculo. La instauración firme de un sujeto trascendente.

Este sujeto cartesiano, al que Lacan vinculará con el sujeto del psicoanálisis en más de una oportunidad, se constituye en el recorte de su objeto al cual trasciende, es decir un sujeto que que-

da por fuera de sus enunciados. Un sujeto sin atributos, un sujeto que simplemente es, sin más. Este sujeto es el de la ciencia moderna. Es decir, un sujeto deducido del hecho de que duda, de que piensa; al ser deducción, también un sujeto-cociente, podríamos decir y, en este sentido, un sujeto dividido. Aunque esto sería adelantarnos mucho, ya que ni Descartes ni la ciencia proponen un sujeto dividido. Y por último, según señala Lacan en “La ciencia y la verdad”⁵, este sujeto cartesiano que es el sujeto de la ciencia, es aquel del que se ocupa el psicoanálisis. Para dar cuenta de esta afirmación, debemos avanzar en el problema que nos hemos propuesto elucidar⁶.

Una primera aproximación: el *Cogito, ergo sum* es analizado por Lacan en la duplicidad del yo duplicado que importa: hay un yo pienso, y hay también un yo soy, que de ningún modo coinciden. Podemos seguir sus desarrollos sobre el tema en los seminarios sobre los cuatro conceptos fundamentales, la lógica del fantasma y el acto analítico.

Sabemos que el pensamiento, en términos cartesianos, es un pensamiento tan consciente como el sujeto que los piensa, y que por supuesto esto difiere de los *unbewussten Gedanken*, los pensamientos freudianos, inconscientes, que piensan sin saberse pensados, sin consentimiento del yo. Sin embargo, aun así, hay en el sujeto cartesiano, sujeto-cociente, una división, que con Heidegger situaría en términos del *olvido del ser*.

Por un lado, se trata de un sujeto que olvida, en el sentido más radical del término, un sujeto que ignora su cualidad de ser una pura deducción lógica de los

elementos del pensamiento; y por otra, ignora también su cualidad de ser ese objeto al que queda confinado por el propio pensar. El sujeto de la ciencia se funda en estas dos ignorancias radicales, podría decir: una, su cualidad de deducido; y otra, su cualidad de ser el objeto en el que se encuentra arrojado. Y esta doble ignorancia, olvido del ser radical, funda la consistencia del discurso científico articulado al discurso de la civilización moderna.

“El hombre del tecnocapitalismo ha olvidado el ser” (Heidegger, 1961, p. 121) -escribe Heidegger en su *Nietzsche*- No bien Descartes ha introducido la certeza del sujeto, el capitalismo asumió que dicho sujeto era el ser mismo y todo lo ente debía sometérsele.

En cuanto al modo del lazo capitalista, Heidegger considera que el capitalismo, en tanto sistema globalizador, es un sistema vinculante, aunque a diferencia de un lazo discursivo, que vincula a los seres hablantes, el capitalismo como sistema vincula a las mercancías con sus consumidores. En este sistema, el *Dasein*, en su cualidad de abierto al mundo, cae en el mundo de lo inauténtico, ya que las producciones del capitalismo son producciones de nadie, producciones en serie, que propician la homogeneización de lo mismo, como si cualquier objeto pudiera adecuarse a la realidad de cualquier *Dasein*⁷

Y en cuanto a Descartes, continúa Heidegger: “Su tarea fue la de fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma” (*Ibid.*, p. 123). Es decir, situar su fundamento en el *cógitto*, y ya no en Dios.

II. La ley de hierro

Me interesa ahora revisar la noción de "ley de hierro" mencionada por Lacan al menos en dos lugares de su obra escrita. Y me he interesado en esta cuestión, a partir de que varios colegas se refieren a la ley de hierro del discurso capitalista, como a una determinación insoslayable a la que nos somete la época.

En primer lugar, he encontrado la siguiente referencia en "La agresividad en psicoanálisis": "Antes que él -aquí Lacan se refiere a Darwin-, sin embargo, un Hegel había dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando al parecer la *ley de hierro* de nuestro tiempo. Es del conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia, haciendo surgir de esas crisis las síntesis que representan las formas más elevadas del estatuto de la persona en Occidente, desde el estoico hasta el cristiano y aun hasta el ciudadano futuro del Estado Universal". (Lacan, 1948, p. 113).

Es decir que aquí tenemos a la ley de hierro remitida, por Lacan, a la dialéctica del Amo y el Esclavo. Se trata de la ley de hierro, entonces, en tanto ley de funcionamiento de una lógica específica, la del Amo y el Esclavo en este caso, que regula los lazos entre los individuos.

Pero en otro de sus escritos, más precisamente en "La dirección de la cura y los principios de su poder", encontramos otro señalamiento que especifica más la cuestión en relación al tema que nos convoca. En el apartado IV: "¿Cómo actuar con el propio ser?", Lacan se envuelve en una discusión sobre la identificación al yo del analista al final

del análisis, que puede leerse de las elucubraciones de algunos autores ingleses, y desde allí, deriva la cuestión al problema de la cesión del objeto en el análisis: "Pues esos objetos parciales o no, pero sin duda alguna significantes, el seno, el excremento, el falo, el sujeto los gana o los pierde sin duda, es destruido por ellos o los preserva, pero sobre todo es esos objetos, según el lugar donde funcionan en su fantasía fundamental, y ese modo de identificación no hace sino mostrar la patología de la pendiente a la que se ve empujado el sujeto en un mundo donde sus necesidades están reducidas a valores de intercambio, pendiente que a su vez no encuentra su posibilidad radical sino por la mortificación que el significante impone a su vida, numerándola.

"Parecería que el psicoanalista, tan sólo para ayudar al sujeto, debería estar a salvo de esa patología, la cual no se inserta, como se ve, en nada menos que en una *ley de hierro*". (Lacan, 1958, p. 594, cursivas nuestras).

Aquí se aclara un poco la cuestión. La ley de hierro entonces, considerada en los términos de Lacan, es la ley del significante. En ella, el sujeto está condenado a contar como uno, como un efecto, por un lado, en tanto efecto sujeto, pero también como un objeto, ya que en tanto tal, como objeto, entra en juego en el lazo social, donde -cito- "sus necesidades están reducidas a valores de intercambio".

Hasta aquí vamos comenzando a plantear la cuestión. El sujeto está sometido a la ley de hierro del significante, y cuenta como uno en el comercio social, en el que los objetos están sometidos a

una transacción regulada por valores de intercambio.

Es notable cómo nosotros, como analistas, también estamos tomados en esa ley de hierro, no estamos por fuera de ella. Y más aún: en *El reverso del psicoanálisis* Lacan sitúa precisamente el lugar de la *letosa*, ese lugar imposible, como el que sería esperable que ocupara el analista. Pero antes de llegar a desarrollar este punto, les propongo un paseo por Marx.

III. Marx, el fetichismo de la mercancía

“Los tesoros expropiados fuera de Europa directamente por saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluían a la metrópoli y se transformaban allí en capital” (Marx, 1867, p. 891). Este es el título del capítulo XXIV de *El capital*. No desarrollaré este capítulo. Simplemente señalo el título porque me parece bastante explicativo de lo que avanza en su desarrollo: aquello de lo que son expropiados algunos, es capitalizado por otros. Y el párrafo seis del capítulo concluye con la siguiente sentencia: “Si el dinero, como dice Augier, ‘viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla’, el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (*Ibid.*, p. 950).

Pero aun antes, a poco de iniciado *El capital*, leemos un párrafo sorprendente: “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Este apartado, a partir de una elucidación de la constitución de la mercancía como tal, roza cuestiones metafísicas, antropológicas, gnoseológicas y teológicas. No es ca-

sual que en este párrafo Lacan haya reparado especialmente para delinear su objeto *a* en tanto plus de goce⁸.

Tal vez esa condición sorprendente del párrafo se deba al objeto del que trata, es decir *la mercancía*. Marx dice que la mercancía representa una cosa trivial, cuya comprensión es inmediata. “Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (*Ibid.*, p. 87). ¡Objeto endemoniado, sutilezas metafísicas, reticencias teológicas! Y continúa Marx, esta vez más claramente hegeliano: “Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad altera las formas naturales de modo que le sean útiles” (*Loc. cit.*). Se trata del esclavo hegeliano, es él quien trabaja la materia, quien altera las formas de la naturaleza, dado que es él, como señalara Hegel, el que hace la historia⁹. Y según Marx, esto se realiza transformando la naturaleza en mercancías. Se podría decir que este hombre laborioso del sistema capitalista transforma la simplicidad de la naturaleza en algo endemoniado, metafísico y teológico. Sigue Marx: “Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando se hace de ella una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en sensorialmente suprasensible” (*Loc. cit.*).

Siguiendo con el ejemplo de la mesa, vemos que la madera es transformada en mesa, la mesa sigue siendo madera, pero al ser llevada al mercado de bienes deviene mercancía, y ya escapa a lo sensible, se torna un ente metafísico. Este mercado donde habitan las mer-

cancias es un mundo de vértigo, regido por la oferta y la demanda, y donde otros ofrecen sus mercancías. Estos objetos "objetalizan" a quienes creen ser sus poseedores. Éstos, a su vez, ofrecen mercancías cuyo valor de uso no requieren, no necesitan. El que ofrece una mesa no necesita una mesa, no la necesita en tanto valor de uso, por eso mismo la ofrece como valor de cambio. Escribe Marx: "Todas las mercancías son no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores. Por eso tienen que cambiar de dueño" (*Ibid.*, pp. 104-105). Así es como se produce el intercambio de las mercancías que objetalizan a sus poseedores. Desde esta perspectiva, ir a un *shopping* no es sino ir a un lugar en el que las mercancías, desde las vidrieras, nos gritan "goza, goza de mí, cómprame". El *shopping* es un lugar en el que las mercancías están a la pesca de nuevos poseedores-objeto. Las mercancías nos reclaman, nos seducen, nos encantan, son objetos endemoniados, metafísicos, teológicos.

Marx se pregunta: "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía?" y se responde: "Obviamente, de esa forma misma". Fundamenta esta respuesta en el hecho de que lo que valora a la mercancía es el tiempo de trabajo que el hombre dispone para producirla. Pero, a su vez, el valor fetichista de la mercancía radica en que su forma misma vela el tiempo de producción, mostrando solamente su carácter fascinante en el mercado de consumo. Escribe Marx: "Los hombres ven el carácter social de

su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas" (*Loc. cit.*). Los hombres ven su trabajo *cosificado*. Desaparece entonces el carácter social que tiene el trabajo, cosificándose su valor reconcentradamente en un objeto privilegiado: el dinero. Este objeto representa el valor de la *plusvalía* extraída casi quirúrgicamente del factor "tiempo de producción" de las mercancías. Mientras tanto, las mercancías, escribe Marx, "nos hacen ver el mundo como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores". Y continúa más adelante: "el dinero es esa mercancía a la cual todas las otras mercancías se remiten, el dinero es el equivalente general de las mercancías. Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías, el dinero, la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social del trabajo" (*Loc. cit.*). En un mundo de objetos -concluye Marx- los hombres se vuelven cosas e intercambian cosas. En un mundo configurado de este modo, es el objeto el que determina al sujeto.

IV. El mundo de las *letosas*

En la clase XI de *El reverso del psicoanálisis*, Lacan retoma la cuestión del *cogito* en los términos de los seminarios catorce y quince, es decir en relación al objeto *a*. Pero la particularidad de esta nueva vuelta, encuentra a este objeto *a*, denominado ahora como *plus de goce*, tomado en el funcionamiento de los discursos. Y para establecer una continuidad con lo comentado a propósito de Marx, citamos a Lacan: "Si se parte del discurso psicoa-

nalítico, afecto sólo hay uno, a saber, el producto del apresamiento del ser que habla en un discurso, en la medida en que dicho discurso lo determina como objeto” (Lacan, 1970, p. 162).

Y en esta nueva vuelta sobre el *cogito* cartesiano, en esta clase a la que me refiero, “Los surcos de la aletosfera”, Lacan va a dejar señalado que el sujeto cuenta como uno. Yo soy uno, en tanto soy uno que piensa. A la inversa de Heidegger, que escribe *Cogito sum*, con Lacan podríamos escribir *Sum cogito*. No un *Pienso soy*, sino un *Soy pienso*, y justamente porque soy pienso, cuento como uno. “Yo pienso luego: soy”, escribe Lacan, jugando con los términos cartesianos para subrayar que el “soy” elide el “cuento como uno” que piensa.

Y a ese pensamiento, que procede por un método exhaustivo, algorítmico podríamos decir, hay algo que le resulta inaprehensible para su cálculo, y que siempre queda en excedencia: el objeto *a*.

Este ser que excede, este objeto *a* minúscula, podemos situarlo en el producto de la ciencia moderna. “La ciencia -comenta Lacan- no es que haya ensanchado el campo de nuestro conocimiento, sino que ha hecho existir cosas que nunca antes habían existido en el nivel de nuestra percepción” (*Ibid.*, p. 170).

Siguiendo este vector de razonamiento, vemos que el discurso de la ciencia articulado al discurso del capitalismo multiplica los nuevos objetos que se proponen como ofertas de goce a disposición de los consumidores. En términos de Marx, podríamos evocar el mundo de las mercancías clamando por un poseedor. Pero ahora se trata, ciencia y tecnología mediante, de mercancías sofis-

ticadas. Vivimos en un mundo poblado de *gadgets*, de chucherías, de artículos ultra-modernos que al poco tiempo de existencia, revelan su condición de descartables: basta para ello que a los pocos meses salga a la venta un nuevo modelo más ultra-moderno aún para que la categoría de lo obsoleto haga oír la voz de las nuevas mercancías clamando por un poseedor-objeto que las compren.

Si Marx consideraba a la mercancía como un objeto endemoniado, metafísico y teológico, Lacan va a decir que las creaciones de la ciencia están hechas de insubstancia, se trata de la insustancia, *l’acosa*, dirá. Y casi conversando con Marx, continúa: “hecho que cambia el sentido de nuestro materialismo” (*Ibid.*, 171). Ya estamos frente a una mercancía no sólo cosificada, sino además a-cosificada. La ciencia, a partir del cálculo con el número, es decir alejada de la evidencia de un materialismo sensorial, produce ahora objetos insustanciales, aunque no por ello menos subyugantes y encantadores, sino todo lo contrario.

Y las creaciones de la ciencia, del mismo modo que para Marx la forma de la mercancía velaba el carácter social del trabajo, velan -dice Lacan-, nos hacen olvidar que nosotros mismos estamos determinados en el discurso como objetos *a*. Poseedores-objeto de las mercancías tecnológicas que nos feminizan, por el afecto feminizante que importa el devenir objeto *a*. Este efecto/afecto feminizante del *a* minúscula puede palparse únicamente, comenta Lacan, cuando se pone en marcha el discurso analítico. Sólo en él el sujeto puede encontrarse,

sorpresivamente, como objeto pasivizado del discurso que lo porta.

En este campo donde la ciencia "oper-cibe", es decir donde opera/percibe cosas producidas por ella misma pero inasibles a los sentidos naturales, estamos plagados de ondas, por ejemplo. Ondas eléctricas, ondas invisibles, ondas satelitales. A este campo Lacan se refiere como el de la "aletosfera", en alusión a la esfera de la *alêtheia*, el campo de la verdad como lo que hace presente el ser intermitentemente. Incluso si un par de astronautas han caminado por la luna -observa Lacan- ha sido porque nunca se salieron de los límites de esta aletosfera. Allí, dentro de estos límites, la voz humana a través de los micrófonos y parlantes los sostenían aferrados a la vida.

Y el fino análisis de Lacan continúa, un análisis de la mercancía científico-tecnológica, que lo lleva a encontrar la voz humana en el interior de los nuevos inventos. Este análisis distribuye lo que opercibe, la ciencia que opera en ese nuevo campo determinado por fuerzas suprasensibles, y lo operado. Es decir lo que opera y lo operado. Así como Marx decía que el objeto determina el sujeto, Lacan distingue entre lo que *opercibe* en la *aletosfera*, y lo que es operado por lo que opercibe. Este sujeto pasivizado, convertido en *a* minúscula, no descubre en absoluto su verdad, concluye.

Y respecto del producto de esta operación científico-tecnológica, Lacan dice: "Vamos a llamar a esto letosas. El mundo está cada vez más poblado de letosas. Observarán que podría haberlo llamado *letousías*. Habría ido mejor con la

ousía, este participio con lo que tiene de ambiguo. (...) Y en cuanto a los pequeños objetos *a* minúscula que se encontrarán al salir, ahí sobre el asfalto en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna, piénsenlos como *letosas*" (Ibíd., p. 174).

Dentro de estas letosas, señala, encontrarán que están llenas de viento: el viento de la voz humana, dice. La voz humana que les dice: *gocen, gocen, cómprenme y gocen*.

La letosa es lo angustiante, y justamente porque hay la letosa, es que podemos decir que la angustia no es sin objeto, comenta Lacan. Y del analista, dice que lo imposible es justamente que ocupe este lugar, el lugar de la letosa. Cito: "Es en el nivel de lo imposible, ya saben ustedes, donde defino lo que es real. Si es real que existe el analista, es precisamente porque es imposible. Esto forma parte de la posición de la letosa" (Ibíd., p. 175).

Me interesa detenerme en este punto: el analista ocupando la posición imposible de la letosa. A partir de aquí aislaré algunas líneas de pensamiento que ya están presentes en todo lo expuesto.

En primer lugar, la letosa obtiene su denominación por una inmersión radical en el río del olvido. Si la verdad de la *polis* es *alêtheia*, una alternancia entre el ocultamiento y el des-ocultamiento del ser, la letosa de la *civitas* capitalista remite puramente al ocultamiento en el Leteo. El Leteo, para los griegos, era el río del olvido. De allí que las letosas sean un nombre del olvido del ser.

El ser al que nos referimos en psicoanálisis, es el ser al que queda conminado el hablante al habitar un discurso, un ser de objeto. Ese objeto que se es queda sumido en el olvido, en la ignorancia. Únicamente puede ser palpada su consistencia en el transcurso de un análisis, comenta Lacan, una vez puesto en marcha el discurso analítico. Pero también, el ser en psicoanálisis nos remite a la falta-de-ser, y en este sentido la letosa es un artefacto que se le ofrece a la mano al sujeto para no encontrarse con la castración. Por esta vía, tenemos a la letosa al servicio del no querer saber de la castración. En relación a los distintos modos del no querer saber, cada uso de la letosa será particular de cada sujeto. Estas letosas “olvidosas”, o mejor “olvidoser”, pero de un ser femenino que remite al objeto, la *ousía*, serían más bien *letousías* en tanto *olvido de la esencia-femenina- que se ha sido* o algo así, si tratamos de traducir más o menos el aoristo griego.

Por otro lado, las letosas son los *gadgets*, es cierto, así lo dice Lacan. “El mundo está poblado de *gadgets*, entiéndalos como letosas”. Pero también dice que el analista debería poder ocupar el lugar imposible de la letosa. Con lo cual está diciendo que las letosas no son sólo los *gadgets*. O quizá, que las letosas-*gadgets* lo que hacen es señalar un lugar disponible, que además de los *gadgets* también podría ser ocupado por otra cosa, eventualmente por un analista bien situado. Entendamos la propuesta de Lacan no como un analista devenido una letosa más, sino ocupando el lugar disponible que queda señalado por la existencia de las letosas

en el mundo.

La particularidad del analista situado como objeto *a* en el dispositivo, se sirve de ese lugar al que nos referíamos, señalado por la existencia de las letosas, no para profundizar la vía del olvido del ser, sino para buscar desde allí, como objeto tomado en el campo transferencial del analizante, la coordinación con el sujeto desde dentro del dispositivo. De este modo, el objeto-analista en la transferencia, con sus dos aspectos -semblante que propicia el trabajo de desciframiento y presencia real que angustia y detiene las asociaciones- puede intervenir sobre sobre la materialidad del inconsciente, en sus síncopas, y en el momento de cese de las asociaciones propiciar una intervención sobre la pulsión. Esta intervención sobre la pulsión, situada a través de la temporalidad pulsátil del inconsciente, pone de manifiesto la diferencia radical entre la función de la letosa y la del analista. Mientras la primera se apoya en la satisfacción de la pulsión por la vía del consumo, produciendo un cortocircuito en la articulación de saber, que queda discontinuada por la producción de un plus de gozar, cuya verdad última se encuentra secretamente comandada por un significante amo que se arroga la verdad del goce, la posición del analista, en cambio, es bien distinta. Ésta se apoya en las escansiones de la temporalidad del inconsciente, para situar en sus momentos de cierre las manifestaciones de la pulsión que, ahora, entran en juego en la transferencia con el analista. Éste, lejos de postularse en su discurso como poseedor de la verdad sobre el goce, trabaja con la base de un

saber en reserva, que le confiere su posición en la transferencia. La letosa borra al sujeto bajo la figura del consumidor, constituyendo una religión del plus de gozar, y erigiendo a los objetos que allí advienen como a los becerros de oro de nuestra época. El analista, en cambio, se sirve de la posición de objeto a como causa de deseo para escuchar el "más... quiero más..." que el plus de gozar hace presente, mas no para satisfacer la pulsión con un objeto adecuado a la demanda de consumo, sino para hacer lugar, en el sujeto, a la emergencia -léase *producción*- de los significantes amos que comandan y han comandado su existencia.

Creo que este punto es de sumo interés clínico para pensar las nuevas particularidades de la subjetividad de la época con que nos encontramos en nuestra clínica.

Comentarios finales

Si el lugar de la letosa puede ser también ocupado por algo que no es un *gadget*, es decir por algo que no es un artefacto tecnológico, como por ejemplo un analista, esto nos permite abrir el juego a un campo más amplio, donde las letosas que pululan en el mercado no sólo son artículos tecnológicos.

Creo que esta línea de pensamiento nos lleva a ampliar el horizonte en lo que respecta a lo que solemos llamar patologías del consumo, lugar común al que terminamos refiriéndonos cada vez que intentamos decir algo de las patologías de nuestra época.

Si bien es cierto que la anorexia, sólo por tomar un ejemplo, es considerada una patología del consumo, no es me-

nos cierto que el objeto discursivo, incluso el objeto publicitario "anorexia" es una letosa a la mano de cualquier sujeto que ande en busca de un sentido que le permita ejercer su *no querer saber de la castración*, dotándose de un ser, por ejemplo un ser anoréxico. Con esta consideración me refiero a la divulgación que hacen los medios masivos y laterales, y sobre todo la información disponible a través de internet, acerca de lo que representa el ser anoréxico. Divulgaciones que algunas veces bajo la forma de advertencias e información para la prevención primaria de la salud, a pesar de las buenas intenciones, terminan siendo campañas publicitarias del tema, y sus informes, instructivos acerca de cómo devenir un buen anoréxico. A eso debemos sumarle la cantidad de páginas en internet que explícitamente constituyen una apología del tema, con fotos, instrucciones sobre cómo vomitar el alimento sin que los demás lo noten, etc. No deja de ser un mundo que se ofrece como un modo de gozar disponible. Lo mismo podríamos decir de las adicciones, o incluso de cualquier tipo de patología o incluso de cualquier tipo de práctica humana que no consideraríamos patológica. El rasgo que destacamos aquí no es lo patológico o sano de una práctica, sino el hecho de que todas ellas -saludables y enfermizas- circulan en los medios de comunicación como ofertas de goce.

Cada modo de goce epocal viene envuelto en una realidad discursiva, que forma parte constituyente del objeto que se ofrece. Hay el objeto-anoréxico en el mercado, podríamos decir, como hay el objeto-drogadicto, en busca de sujetos-

poseedores de tales objetos. Estos poseedores-objeto, diríamos con Marx, son capaces de objetalizarse en diversos grados, dejándose llevar por las consecuencias de sus modos de goce particulares hasta límites incalculables *a priori*. Parafraseando al Lacan de *Encore*, que decía que es imposible anticipar el resultado de una batalla, entre otras cosas porque no se puede saber hasta qué punto el enemigo está dispuesto a gozar haciéndose matar, del mismo modo, no podemos calcular anticipadamente de qué modo cada poseedor-objeto, es decir cada sujeto anoréxico, bulímico o drogadicto, por ejemplo, estará dispuesto a gozar con su ser adquirido a través de las ofertas que la civilización le brinda. Además, se trata de ofertas no inocuas, no son meros objetos. Si bien, como hemos visto, la mercancía caracterizada por Marx tampoco constituye un objeto inocuo, sino uno con cualidades “suprasensibles”, estos objetos contemporáneos que circulan en el soporte tecnológico que la industria suministra a los *mass media*, además son objetos que portan en sí una voz que ordena gozar, un imperativo de goce.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALEMAN, J. (2009), *Para una izquierda lacaniana*, Gramma, Buenos Aires, 2009.
- BENOIST, A. de (1993), “La idea de imperio”. En A. de Benoist, L. Pauwels y X. Marchand, *La idea de imperio y otros estudios*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2006.
- BERGER, A. (1953), *Encyclopedic dictionary of Roman law*, American Philosophical Society, Volumen 43, Philadelphia, 1981.
- HEGEL, G. (1807), *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981
- HEIDEGGER, M. (1961), *Nietzsche*, Destino, tomo I, Barcelona, 2000.
- LACAN, J. (1948), “La agresividad en psicoanálisis”. En *Escritos 1*, pp. 94-116, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998.
- LACAN, J. (1958), “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*, pp. 565-626, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998.
- LACAN, J. (1965), “La ciencia y la verdad”. En *Escritos 2*, pp. 834-857, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998.
- LACAN, J. (1970), *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- LÓPEZ, H. (2011), *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (2º Edición. Corregida y aumentada), Letra Viva, Buenos Aires, 2011.
- MARX, K. (1867), *El Capital*, Siglo XXI, tomo I, Buenos Aires, 1992.

NOTAS

¹Trabajo presentado en el Foro Analítico del Río de la Plata el 14 de noviembre de 2011.

²Cf. al respecto López, H. (2011), “El Lógos o la razón desde Freud”. En *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (2º Edición. Corregida y aumentada), Letra Viva, Bs. As., 2011, especialmente las pp. 44-45.

³Cf. Berger, A. (1953), *Encyclopedic dictionary of Roman law*, American Philosophical Society, Volumen 43, Philadelphia, 1981.

⁴Cf. Benoist, A. de (1993), “La idea de imperio”. En A. de Benoist, L. Pauwels y X. Marchand: *La idea de imperio y otros estudios*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2006.

⁵Lacan, J. (1965), “La ciencia y la verdad”. En *Escritos 2*, pp. 834-857.

⁶ En su libro *Para una izquierda lacaniana*, Jorge Alemán desarrolla ampliamente este punto (Gramma, Buenos Aires, 2009).

⁷ *Ibíd.*, p. 121 y sig.

⁸Cf. *op. cit.*, p. 87.

⁹Cf. la sección "A" del capítulo IV de *La fenomenología del espíritu*, "La verdad de la certeza de sí mismo". Hegel, G. (1807), *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 108. y sig.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Psicoanalista. Docente de "Clínica de Adultos I". Investigador UBACyT, Proyecto 20020100100104 dirigido por el Prof. Dr. Gabriel Lombardi. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata y de la Escuela Internacional de Psicoanálisis del Campo Lacaniano.

E-Mail: martinalomo@hotmail.com