



Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

Abril - Mayo 2002 • Año II • Número 5

#5

Abril / Mayo 2002

SUMARIO

¿De qué sufrimos?

Por Marie-Hélène Brousse

La memoria y la muerte en la película Memento - Recuerdos de un crimen

Por Damasía Amadeo

LA FORMACIÓN DEL ANALISTA

Conferencia en la ECF sobre el efecto de formación de los analistas

Por Graciela Brodsky

Una arqueología de la formación del analista

Por Jorge Alemán Lavigne

El buen uso de la supervisión

Por Eric Laurent

Virtudes de la turbación en la formación del analista

Por Vera Gorali

PASE

La apuesta del pase

Por Florencia Dassen

El pase: Una forma eminente de saber lo que piensa la Escuela

Por Guillermo Belaga

HOLOCAUSTO

SHOA

Por Silvia Elena Tendlarz

El holocausto y su actualidad

Por Oscar Sawicke

Una arqueología de la formación del analista

Por Jorge Alemán Lavigne

Jorge Alemán Lavigne es AME de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL), Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), Docente de la Sección Clínica de Madrid, del Instituto del Campo Freudiano.

Partiendo de los diferentes escenarios desde los que puede analizarse el problema de la formación en psicoanálisis, Jorge Alemán Lavigne despliega en esta conferencia realizada en la EOL el 4 de abril del 2002 -tomando conceptos tanto de la filosofía como del psicoanálisis mismo-, una arqueología del resto no dominado por la forma, para concluir con la cuestión acerca de una práctica que en definitiva tiene que ver tanto con la escucha como con la lectura, con una relación específica con los textos que la determinan.

Buenas noches.

Hoy, ya que tenemos esta oportunidad –una oportunidad siempre especial para mí porque no tiene la continuidad de la regularidad–, les acercaré problemas referidos a la formación del analista. Y me gustaría que escuchen una serie de razonamientos que he improvisado esta tarde pero que, como voy a desarrollar en los próximos meses, me gustaría poder poner a prueba aquí en una conversación con ustedes.

El aspecto que me interesa tratar –y entiendan esto de un modo muy conjetural y aproximado– es el problema del estudio y la lectura. Cuando se habla de la formación, se suele dar por supuesta la referencia a la propia experiencia de la cura, del pase, del control; pero en este caso me interesa incluir dentro del problema de la formación del analista la experiencia genérica del estudio y, de un modo más específico, la experiencia de lo que significa leer, de la lectura misma. Como ustedes ven, son dos experiencias que participan de todas las tradiciones intelectuales, pero que tal vez tengan también cierta especificidad, por reconocer y localizar en el campo mismo de nuestra experiencia en el psicoanálisis y en nuestras políticas de escuela.

Como dije al comienzo, voy a enhebrar estos argumentos que he improvisado y después vamos a ver si podemos discutir sobre ellos. Cualquier punto de partida con respecto al problema de la formación, cualquier arqueología respecto a este problema, remite necesariamente a una oposición clásica ya canónica, presente en la filosofía inaugural, en Aristóteles en concreto, que todos conocen y que es la oposición materia-forma.

Muchos años atrás, cuando fundé una revista en Madrid llamada Serie psicoanalítica, me llamó especialmente la atención esta oposición que me sirvió como una vía de comprensión de lo que iba a ser el objeto a en la enseñanza de Lacan. Rápidamente, debo decir que esa oposición materia-forma tratada desde el punto de vista escolar, hace pensar que la materia queda subsumida en la forma, que la materia queda enteramente dominada y sometida por la forma, que la hyle –que es la materia– queda enteramente dominada, acuñada, conformada por la formalización.

Pero los lectores más sagaces de Aristóteles han sabido mostrar que en el pasaje de la materia a la forma –y por eso es un momento arqueológico que hay que tener en cuenta en este problema de la formación–, hay siempre un resto que no puede ser del todo dominado por la forma, cosa que Lacan sugirió, y por lo cual se interesó por la hyle aristotélica. Es decir, en el tránsito de la materia a lo formal hay una pérdida, un resto que, en efecto, no puede quedar domeñado, acuñado, formalizado. Este momento arqueológico sería el momento inaugural que nos enseña que hay algo no dominado en la formación; que, por lo tanto, la formación no puede quedar referida en su final a una identificación plena; que formación e identificación son antinómicas. Y ya tenemos en este momento arqueológico una razón para esa antinomia: en este tránsito de la materia a la forma hay un resto no dominado. En cierto modo, posteriormente, llevará a mostrar que toda pedagogía fracasa con respecto al dominio de ese resto, que toda formalización es en esencia fallida con respecto a ese intento de dominar la materia a través de la forma.

De modo que en cuanto uno indaga qué quiere decir lo formal, se encuentra de golpe con una suerte de arqueología, que finalmente es una arqueología del resto no dominado por la forma. De algún modo, en eco con cuestiones que he trabajado en otras ocasiones, eso es lo que Lacan consideró la historia de la filosofía, o lo que él llama el discurso del amo o la ontología; o lo que Heidegger llamó la historia de la metafísica; esto es, intentar subordinar la existencia a lo Uno. Vamos a decirlo muy rápidamente: Heidegger entendió que desde el momento inaugural del pensamiento hay una fortísima impronta, una fortísima vocación de tratar de subordinar lo existente a lo Uno. Pero, a la par de este movimiento de subordinar lo existente a lo Uno, ha

existido también desde siempre el movimiento de la sustracción. Es decir, además de que siempre se ha intentado pensar el ser subordinado bajo el dominio del hay lo Uno, cernido por el imperialismo de lo Uno, también está desde los tiempos inaugurales la sustracción de lo Uno. Y hay un montón de pensadores –y a veces en el mismo pensador– en los que subsisten las dos orientaciones: subordinar a lo Uno y a la vez pensar lo que se sustrae de lo Uno (como el ejemplo que acabo de dar de Aristóteles donde escolarmente se entendió que la forma era siempre el dominio de la materia, aunque otros han sabido localizar el momento de la sustracción).

Por supuesto, el psicoanálisis entra en correspondencia con la tradición de la sustracción. El psicoanálisis es el intento de pensar siempre una lógica que tenga que ver siempre con este momento sustractivo.

Entonces he llevado el problema al nivel más inaugural, en Aristóteles, para hacer un recorrido con respecto a la formación, y vemos que efectivamente está en el comienzo mismo de lo que ha sido el pensamiento, el problema del resto no dominado, de aquello que la formalización no va a subsumir, aquello frente a lo cual la pedagogía fracasará. Pero también vemos que la tendencia a lo Uno se ha impuesto a lo largo de la historia, y que ese Uno terminó siendo el discurso capitalista, la técnica, nuestro destino mismo. Hasta tal punto ha sido nuestro destino mismo, que cada vez surge con una fuerza más apremiante la pregunta acerca de cómo oponerse a aquello que se ha cumplido como un destino.

Este es, como se dice aquí en la Argentina, un primer escenario del problema de la formación: la oposición materia-forma. Pero un escenario mucho más moderno y contemporáneo es el propiamente freudiano, donde vemos de nuevo un problema de sustracción. El problema de sustracción que planteó el propio Freud fue que él, teniendo el peso intelectual que tuvo en su época y su enorme influencia, sin embargo, no quiso fundar una universidad de psicoanálisis, en el sentido de que promovió lo que podríamos llamar –al modo kantiano–, un conflicto de las facultades. Le interesó mantener esa tensión –como Kant soñó que tenía que ser la filosofía–, un conflicto entre las facultades; es decir, más que inscribirla en una de las instancias, ser un problema para todas las instancias. Y Freud indudablemente en ese sentido realizó un acto de sustracción en la medida en que, como ese ilustrado paradójico que era, promovió este conflicto de las facultades que retorna incesantemente.

Los que estuvieron en el Coloquio Ornicar? recordarán que el propio René Major –siempre haciendo las salvedades, no se trataba de una universidad– propuso construir una suerte de institución extraterritorial con vasos comunicantes con la universidad, pero donde se establecieran disciplinas, relaciones interdisciplinarias, una carrera.

De manera que este problema de la sustracción en la formación, el hecho de que en la propia estructura del pasaje de la materia a la forma haya un resto no formalizado, retorna de muy diversas maneras en las políticas con respecto a la formación psicoanalítica.

Entonces es siempre muy interesante señalar que, a pesar de que Freud era un hombre ilustrado, perfectamente dominado por sus ideales de hombre de ciencia, no quiso una universidad de psicoanálisis y se mantuvo, como dije antes, en esta tensión que siempre propone el conflicto de las facultades.

Con respecto a esta sustracción, el paso lacaniano, como saben, es mucho más radical, porque ya Lacan no acepta a la ciencia como un tribunal de la razón exterior que juzgará al psicoanálisis, sino que, al decir que el psicoanálisis no se ocupa de otra cosa que del sujeto de la ciencia, la transforma en un borde interno de su propia experiencia. En vez de ser el exterior ideal que todavía era para Freud, la ciencia ahora es algo en una relación de exclusión interna, como un borde topológico que está tanto en el exterior como en el interior de la propia práctica analítica. Por lo tanto, radicaliza aún más esta sustracción, y esto lo vemos en las diversas comparaciones –que sería interesante estudiar en detalle– de las distintas ocasiones en que Lacan comparó su Escuela con las escuelas antiguas. En vez de hacer comparaciones con instituciones modernas como la universidad, habló de los estoicos de la academia. Hay sucesivas referencias en Lacan a contemplar el horizonte de su propia fundación, de su propia perspectiva de Escuela, en referencia a las escuelas de la Grecia antigua.

Precisamente, estoy dando un seminario sobre Aristóteles en El seminario 20, quien permaneció casi cuarenta años en la academia de Platón. Se tomó su tiempo antes de fundar el liceo aristotélico. Es interesante entender qué hizo él cuarenta años en esa escuela y qué tipo de determinación lo empujó a irse.

Lacan evitaba pensar su Escuela como una asociación corporativa de profesionales y se aproximaba a estas escuelas antiguas que estaban todas definidas muy políticamente, es decir, por el estilo de vida que llevaban adelante en la ciudad. Lo propio de las escuelas antiguas es que el saber en Grecia –y esto es como la impronta socrática de estas escuelas– es siempre saber hacer con; es decir, dista mucho de ese sentido moderno que asumió la estructura del saber luego en el mundo contemporáneo, donde se lo puso al servicio de construir grandes sistemas, complejos edificios conceptuales. El saber en el mundo griego es un saber hacer con que se caracteriza también, de nuevo, por un proceso de desidentificación, como habíamos visto que se producía en la oposición materia-forma. El ejercicio socrático es hacer emerger en el que está hablando una enunciación que él desconoce, pero no sólo por el gusto de dividir al que está hablando, sino para que esté en mejores condiciones para realizar una elección con respecto a su existencia.

En las escuelas antiguas el saber vale, y la lectura de los textos se completa en la medida en que oriente siempre a una mutación de la existencia. Hay saber en la medida en que cambia la vida, hay saber en la medida en que se construye incluso un cuidado de sí, hay saber en la medida en que se define un estilo de vida. Entonces ese filósofo de esas escuelas antiguas más que estar preocupado por la coherencia formal de su saber... Y por eso casi todos los textos son muy difíciles de definir en su extensión, es muy difícil lograr determinar cuál es el plan de la obra. Por ejemplo, saber dónde finaliza la obra de Aristóteles es absolutamente complejo, y determinar cuál es verdaderamente el alcance de sus textos también lo es.

Por lo tanto, podríamos decir que el saber hacer con se hace sentir en esa ausencia de planificación de las obras mismas, porque todas tienen este carácter de *tyché*, este carácter de ocasión, de que son formulaciones que tienen que ver con esta mutación subjetiva que además –tengámoslo en cuenta– no tiene nada que ver con la oposición moderna individuo-sociedad. Por eso son también mutaciones políticas.

Entonces, como decía antes, es interesante que Lacan haya mantenido siempre, al menos de forma metafórica, esta referencia a las escuelas donde los textos eran leídos, pero lo que completaba su lectura era una interrogación sobre la propia elección en la vida y la posibilidad de hacer emerger siempre un no saber. Es conocida –creo que Miller lo cita, si no me equivoco, en el seminario Los signos del goce– esa ocasión donde Sócrates le hizo ver a un general que él no conocía el coraje, y entonces el general abandonó su función de general.

Pero estamos viendo momentos en que de nuevo la formación no culmina como una identificación plena, como un dominio de la materia, sino que acompaña el proceso de la desidentificación.

Entonces se trata del conflicto de las facultades en Freud y la correspondencia de Lacan con este momento inaugural de las escuelas antiguas. Probablemente esto hizo que cuando Lacan intentó enumerar qué tipo de saberes textuales son necesarios para la formación del analista, para que un analista sea un letrado –como dijo, como nos gustó mucho en una época aquí y aparece en los Escritos–, sus propuestas hayan variado según las épocas. Podríamos decir que hay planteos muy diversos (historia de las religiones, historia de la literatura, matemáticas, topología, filosofía, antifilosofía), no hay efectivamente un catálogo, una lista de saberes que pueda concluirse o concebirse como una forma plena. Tendríamos que referirnos más bien al matema de $S(A/)$ para hacer referencia a esta estructura de formación que siempre por esencia es incompleta e indecidible.

Quiero decir: no hay una puntualización simbólica –esto decepciona siempre mucho– que determine qué es lo que hay que asegurar primero, qué sería lo más apremiante. ¿Cuál es el saber primero que hay que asegurar? ¿Qué es lo indispensable? ¿Dónde podemos más o menos estimar que ha concluido? ¿Por dónde comenzar? En fin, se renuevan una y otra vez estos problemas porque, efectivamente, al no existir esta puntualización simbólica, estamos en este escenario.

Ustedes recordarán que en los Escritos Lacan habla del cardenal Newman para distinguir cuando habla de la gramática del asentimiento. Creo que Newman llama asentimientos racionales, por ejemplo, cuando se trata de asentir a dos más dos es cuatro, y los asentimientos reales cuando se trata de asentir a enunciados que efectivamente están contruidos de otro modo que el modo matemático.

Quiere decir que esto a la vez le da una impronta superyoica, porque en la medida en que está determinado de modo concluyente el catálogo de los saberes, a su vez pueden surgir distintas modalidades donde uno perciba que siempre está en una formación incompleta, o que hay que saber algo que es del orden de lo incommensurable o que su propia formación está permanentemente amenazada o que nunca está del todo bien fundada.

Los otros ejemplos donde vemos el mismo proceso de un resto que no queda integrado en la formación plena son las famosas –y muy evocadas ahora en la Escuela de la Causa Freudiana– novelas de formación; por ejemplo, las de Goethe, que son las más ejemplares, las aventuras de Wilhelm Meister. Son novelas donde se conjugan las aventuras con la instrucción y finalizan siempre en puntos suspensivos; es decir, vienen a mostrar que tampoco hay una formación integral. Son novelas que intentan trazar un itinerario, y están siempre referidas a adolescentes. En Alemania tuvieron el Bildungsroman, que tuvo una gran presencia. ¿A qué punto se debe llegar? ¿Dónde concluir la formación? ¿Cómo apreciarla y estimarla? Pero en ellas mismas las preguntas acuciantes sobre qué asegurar primero, cómo señalar los tránsitos, cuáles son los restos que finalmente la pedagogía no domina, se vuelven absolutamente manifiestas.

Y por eso, como decíamos antes, está el riesgo superyoico de sentir entonces que uno tendría que estudiar todo para finalmente encontrarse con una auténtica formación analítica. O la otra respuesta histórica de la IPA, que ahora parece ya haber claramente declinado, que es promover cierto ideal de desintelectualización, es decir, transformar el psicoanálisis en una especie de sabiduría clínica... Bueno, todo esto ya lo conocemos. Dado que esto de la formación no presenta una performance garantizada en una puntuación acabada se hace generar una especie de sabiduría que confina con cierto ideal de desintelectualización.

En cierta forma –y aquí empiezo a aventurarme un poco más, porque todo esto es para ir llevando las cosas a este asunto– podríamos decir que lo mismo pasa en la experiencia de la cura. Lo más interesante de la manera en que Lacan concibió la experiencia de la cura es que esta no desemboca en una simbolización al final. Es propio de cómo Lacan concibe la dirección de la cura que su desenlace no tenga que ver con una palabra de final, con un *après coup*, con una palabra única que resignifique todo lo anterior, sino que más bien, como ustedes saben, el final confina con lo que me permito llamar un eclipse de las suposiciones.

Las suposiciones alimentan la idea de que hay una palabra al final, pero el final de la cura concebido por Jacques Lacan supone más bien un eclipse de la suposición y por lo tanto la palabra *asunción* misma indica que no es una simbolización al final. Cuando se habla de *asunción*, ya indica que hay algo violento. Una simbolización es algo que se da en el *automaton* de la estructura. Una *asunción*, aunque es una palabra vieja y tiene una tradición existencialista, es de algún modo cierta determinación, cierta decisión de algo que no ha sido simbolizado. En una *asunción* hay algo, si se quiere, de la dimensión del acto, ya hay algo de la existencia de lo real. Utilizo aquí “existencia de lo real” para oponerlo a la suposición de lo simbólico.

En la misma medida en que hemos venido hablando de que las formaciones no se pueden cerrar y están todo el tiempo descompletadas por este resto, en el fin del análisis también volvemos a comprobar en su lógica más radical esta sustracción. Y podríamos decir que esa existencia real con la que se confronta el sujeto en el final de la cura no está supuesta en el inconsciente, que puede tener una simbolización en la última palabra, sino que, en todo caso, es precisamente lo que está escrito como una letra en el inconsciente. Por eso es una existencia real y no algo supuesto, y es algo para descifrar y leer. Es muy apasionante que en el fin de la cura –a pesar de la esperanza que pueda tener el obsesivo de una palabra que culmine y resuma todo o la esperanza del histérico de una reivindicación de su ser al final– no haya una palabra al final, que siempre esté la sensación de que quedan palabras por decir, porque en el eclipse de la suposición ha emergido más bien la existencia de lo real y esta letra por descifrar. De allí las formulaciones que ustedes conocen de que el inconsciente es aquello que se lee en lo que se escucha de la palabra.

Esta existencia real es un lugar donde también falla la puntualización simbólica y por eso ha abierto al problema de la interpretación, que ya no es la interpretación del inconsciente que significa. Entonces aquí surge mi pregunta: ¿tiene algún tipo de relación la lectura que en la propia cura se produce y que el propio analista ejerce con la lectura de los textos? ¿En qué sentido podríamos hablar de que la propia experiencia de la cura determina su relación con los textos? Me pregunto en qué sentido la práctica incluso, con lo que tiene de ejercicio de lectura –porque como sabemos después de El seminario 20 no se trata del inconsciente que se escucha sino del inconsciente que se lee en la palabra que se escucha–, en qué sentido esta experiencia de la lectura que he tenido que resumir brutalmente, que referir a un eclipse de la suposición, es decir, no es el fin de análisis que terminará en una última simbolización donde se realiza finalmente lo simbólico, sino el fin de análisis que confronta al sujeto con esta *ex-sistencia* real que debe ser leída.

¿Qué relación guarda esto con la lectura de los textos? Esta para mí es una pregunta muy difícil de responder, y por eso dije al comienzo que iba a aprovechar hoy para presentar una conjetura frente a ustedes. Entonces rápidamente finalizo con esta hipótesis que tengo, y que he considerado porque finalmente el estudio no me parece que sea un tema suficientemente tratado entre los analistas. Se sabe que es bueno estudiar y se sabe que no estudiamos de la misma manera que en la universidad, pero me

parece que abrir la cuestión de una práctica que finalmente tiene que ver con la escucha y la lectura, con lo que es la relación con los textos, tiene su pertinencia.

Entonces, como pasa siempre en psicoanálisis, donde está el obstáculo está la posibilidad. Probablemente el obstáculo para la lectura, este efecto que a veces se da de que uno está cambiando de texto pero siempre leyendo lo mismo, sea lo que llamamos el sentido gozado, esa traducción al castellano del neologismo de Lacan *jouissens*. El sentido gozado: para convenir rápidamente qué sentido le damos a la expresión, digamos que el sentido gozado es una amalgama de articulación significativa e investimento libidinal. Hay sentido gozado cuando se establece una amalgama de una articulación de significantes con su consiguiente investidura libidinal. Y esto es por un lado el obstáculo para la lectura como también su posibilidad.

¿En qué sentido es un obstáculo? Podríamos, por ejemplo, tomando esta perspectiva del sentido gozado mostrar diversas modalidades del obstáculo. Por ejemplo, ¿cómo es el sentido gozado en la histeria? En la histeria no se trata solamente de que el sujeto hace la experiencia de su falta de ser, su experiencia radical de menos uno, de no estar incluido en el campo del Otro, de no tener su lugar en el campo del Otro, la experiencia de la pobreza en la histeria, la experiencia de la exclusión, de sentir que ha sido despojado, de sentir que ha habido un fraude, que no se ha tenido en cuenta. Esto no connota sólo estructuralmente el lugar del sujeto sino que se goza de eso. Por eso se puede hablar de sentido gozado. Ese menos uno está colonizado libidinalmente.

Cuando la libido inviste la exclusión de la histeria y surge el goce este de no soy nada para nadie, estoy excluido o soy pobre o no soy tenido en cuenta, hay entonces un empuje a la lectura, un entonces buscarme a toda costa en el texto. Hay una modalidad de lectura histórica que estaría en relación con tratar entonces de relacionarme con el texto en la medida en que habla de mí, en la medida en que en el texto me puedo volver a reconocer, en la medida en que en el texto vuelvo a encontrar un domicilio, en la medida en que el texto ofrece la forma donde vuelvo a ser tenido en cuenta. Evidentemente, como estamos jugando en un juego de obstáculos y peligros, esto a su vez se dispersa. Inmediatamente corre el riesgo de que el texto se empiece a volver extraño y ajeno, y se vuelva a hacer la experiencia dolorosa de la inconsistencia y el dolor propio de la falta de ser que caracteriza a la posición de la histeria.

Pero forzar el texto para quedar alojado en él es una idea que me parece que se puede tener en cuenta. En la neurosis obsesiva es otra cosa, siempre estamos en los problemas de sustracción (que estoy omitiendo aquí para ir más rápido). Pero el investimento del lugar del obsesivo lo ha transformado en una plaza fuerte, y ahí el libro va directamente a la letra muerta de la biblioteca. Y se lo trata de leer, pero para protegerse tal vez de otros libros, para no ser atrapado por la inconsistencia, esta vez un poco engullidora, voraz, que hay en el campo de la formación. Entonces los libros desfilan, pero más bien para que efectivamente esta letra quede mortificada. Más que tratar de encontrarme en el propio texto, incluso me protejo; el obsesivo se protege de los libros que leen los otros.

Hay muchas modalidades ahí: también podríamos decir el libro que se toma como un chiste para contar al otro, el libro que efectivamente completa momentáneamente la biblioteca. Y sobre todo sería interesante ahí ahondar en ese desdoblamiento en la neurosis obsesiva para hablar de la proeza intelectual de la neurosis obsesiva.

Está casi de más agregar que este menos uno puede estar colonizado de otra manera también en la psicosis y leer el texto en función del gran plan, la gran misión, la reivindicación querellante, o al servicio de la gran revelación, la gran epifanía que se pondrá en marcha en el mundo. O de una manera erotómana ya más atenuada en la psicosis buscando en el libro las palabras que le faltan al amor, las palabras que faltan en la cobardía del otro, y que el texto mismo las puede revelar. Es decir, el modo erotómano de la lectura, que habría que contraponer al modo fetichista de la lectura. Podría trazarse de ese modo, es decir, un intento de encontrar en los textos esas palabras que el otro no se atreve a decir, pero que están ya atribuidas en la intención del otro.

Podríamos seguir también en los divinos detalles... incluso de cierta lectura perversa. Pero, en cualquier caso, no hay lectura ideal como no hubo formación ideal. Por lo tanto hacer esta declinación tan improvisada como ahora hago aquí de una clínica de la lectura no propone, como ustedes perfectamente ya pueden imaginar, la idea de una lectura ideal. Sí, en todo caso, están al servicio de esta pregunta con la que cierro mi intervención. Y es que he dicho que, probablemente, como pasa en muchos casos en la experiencia analítica, el obstáculo es el sentido gozado. Pero el sentido gozado es también la posibilidad. Todos ya

sabemos que, a diferencia de como decían tal vez en otras épocas los lacanianos, el goce es siempre constante. Entonces sería inútil decir: No, es que tendría que haber una lectura sin el goce.

Pero sí, tal vez, valga la pena preguntarse si la lectura más apropiada no será acaso la que mantenga la mayor distancia en el sentido gozado entre la articulación de la cadena significante y el goce libidinal. Si, teniendo en cuenta que no hay lectura ideal, entendemos por lectura –por una lectura menos tonta que las que en efecto enuncié un poco paródicamente de las estructuras clínicas– la que se produciría cuando esta amalgama que se da siempre del sentido gozado entre la articulación y la colonización, la investidura libidinal, produce su distancia. Bueno, esto es todo.