

DOSSIER

La vergüenza y el odio de sí

Eric Laurent

TIEMPO DE LECTURA: 18 MINUTOS

Los desarrollos realizados por Jacques-Alain Miller[1] de la definición de Lacan según la cual “el inconsciente es la política” plantean la cuestión de la interpretación que esta definición implica. ¿Cómo interpretar de buena manera este inconsciente así definido? El inconsciente segrega sentido sexual, y hasta un exceso de sentido. Una verdadera psicopatología puede alimentarse del sentido, de los fantasmas, de las pasiones que atraviesan la política. Lacan desconfía desde el principio de la vía que él mismo perfiló como la que “alimenta el síntoma”. La psicopatología que se genera es contradictoria, inconsistente, pero las múltiples apreciaciones que permite hacen olvidar esta inconsistencia.

Es por lo que, en el período clásico de su enseñanza, Lacan insiste en la necesidad de no olvidar “el sentido trágico” o “la experiencia trágica” que están en el corazón de la cura analítica. La experiencia política, tal como la formuló Marcel Gauchet, es también la de una división irreducible. Clásicamente, es una experiencia de la *stasis*, del conflicto; para Carl Schmitt, ella desemboca en una definición del amigo y del enemigo. En todos los casos es la experiencia de un desgarramiento trágico y sin remedio. A su alrededor, el psicoanálisis es una experiencia de la barra sobre el sujeto, de la barra sobre el Otro. Esa es ante todo nuestra versión de “la experiencia trágica”, tal como se vive en la misma cura. En el momento en que el psicoanálisis olvida este desgarramiento primario, se hunde en la psicoterapia.

La difusión masiva de las psicoterapias se acompaña de la posición terapéutica en política, reducida a una psicosociología. De esto da cuenta un autor cuando afirma: “Los grupos y las instituciones adoptan cada vez más la postura que ellos creen que es la del psicoanálisis: escuchar el sufrimiento. Este triunfo del terapeuta tiene efectos desastrosos: abdicación de la autonomía, depresión, regresión”. [2]

¿Cómo interpretar, entonces, apuntando al fuera de sentido, dirigiéndose al síntoma, a un saber no sabido, y a quién se le habla? ¿Se trata de dirigirse al colectivo, a un inconsciente colectivo? Seguramente no.

En su “Teoría de Turín”, Miller devolvió la vigencia a la distinción muchas veces olvidada entre el sujeto y el individuo. “Lo que es individual es un cuerpo, es un yo. El efecto de sujeto que en él se produce, y que desordena sus funciones, está articulado al gran Otro”. [3] El colectivo es un colectivo de sujetos. De esto deduce una práctica de la interpretación. Una, masificadora, refuerza la alienación; la otra reenvía a cada uno de los miembros de la comunidad a su soledad, a la soledad de su relación con el ideal. [4] Podríamos analizar, según el mismo modelo, la intervención de Lacan, en 1970, cuando en dos ocasiones distintas, dirigiéndose al público de su Seminario y a los estudiantes de Vincennes, los “avergonzó”. La última frase del *Seminario 17* dice: “... no demasiado, pero sí justo lo suficiente, llego a darles vergüenza”. [5] De la madre suficientemente buena al analista que da suficientemente vergüenza, hay un rodeo que Winnicott no habría podido prever.

Dos posiciones frente a la culpabilidad: dar vergüenza y perdonar

¡Extraña intervención! ¿Acaso es competencia del psicoanalista avergonzar? Como si no hubiera suficiente vergüenza en circulación. Como si la vergüenza de vivir no estuviera en el núcleo de lo que sostiene la demanda que se dirige al psicoanalista (en el registro de las neurosis). El mismo Lacan lo señala en su Seminario. ¿Cómo pensar la posición del psicoanalista que cargue las tintas en esa vergüenza? ¿Se trataría de un “moralista de masas” o de un “inmoralista”, como lo llama Gide, que reenvía a cada uno a la soledad del goce de su relación con el significante amo? El *Seminario 17* contiene un apéndice, un *impromptu* anunciado bajo el título de “Analiticon” que tuvo lugar el 3 de diciembre de 1969 en Vincennes. La referencia del título es muy precisa: es el *Satiricon* de Petronio. En el mes de febrero siguiente, Lacan lo aclara; si remite a esta sátira, es para marcar la diferencia entre el rico y el amo. El estreno del film de Fellini, que tenía como título *Satyricon* –con “la falta de ortografía”–, le había dado la ocasión. Las comedias romanas, como las sátiras, constituyen un género original, propio de la República y luego del Imperio, distinto de los modelos griegos en los que pudo haberse inspirado. Aprovecho la ocasión para saludar el sorprendente *Pseudoleus*, traducido por Florence Dupont y puesto en escena por Brigitte Jacques, que logran presentarnos un Plauto cercano al inyectarle referencias que resuenan en nuestros tiempos.

El género de la sátira hecho para producir vergüenza no necesariamente cómica, pero sin embargo forzada, siempre tiene sus émulos. Así pues, un politólogo contemporáneo, Régis Debray, se ha dedicado a avergonzarnos, pero de otra manera, con su “Edicto de Caracalla”, recientemente editado. Se trata de una sátira en la que el héroe, funcionario francés por excelencia, tiene la idea de que, para proseguir su misión de salvaguardia de lo universal, debe

hacerse americano. En todos los registros despliega el ridículo de la provincialización de nuestros países europeos que se ocupan de sus asuntos interiores –y los hay- haciendo lo que sea para olvidar los grandes asuntos del mundo. Desde la caída del muro de Berlín, en 1989, nada sucede en Europa que pueda tener una importancia global. ¡La guerra mundial vendrá de afuera! ¿Acaso no es algo de este orden lo que esperamos, una gran guerra regional eventualmente con armas atómicas dentro de muy poco, y sin duda antes del mes de agosto, entre la India y Pakistán, si los americanos y los rusos no llegan a frenar el proceso, con el acuerdo indispensable de los chinos? Nos dedicamos a calcular simplemente los posibles muertos, como durante la guerra Irán-Irak: doce millones de muertos y siete millones de heridos, con el peligro añadido de ver pasar algunas cabezas atómicas a malas manos. Todo esto, que tendrá una influencia masiva sobre nuestras vidas, no tendrá ninguna importancia en las elecciones legislativas, está claro. Por eso Debray milita ahora por un nuevo edicto de Caracalla. Evocando al emperador que, en el 212, intentó unificar el Imperio romano otorgando la ciudadanía romana a todos los súbditos libres del Imperio, el autor tuvo la irónica idea de titular así su libro después de que *Le Monde*, del 11 de septiembre de 2001, hubiera sacado el titular “Todos americanos”.

Decir que vivimos el fin de Europa como potencia mundial es sin duda verdad. *OTAN en emporte le vent!*[6] Decir que el proyecto socialdemócrata está “definitivamente acabado”, como hace Pierre Rosanvallon, también es verdad. Pero, la tesis del fin de la política a la Debray está globalmente forzada. Por otra parte, fue después de la redacción de ese libro que la política nos recordó su existencia el 20 de abril. No obstante, habrá que examinar la cuestión del “populismo” europeo en la época de la provincialización, y sus correlaciones necesarias.

¿Se trata de la misma vergüenza en la intención de Debray y en la interpretación de Lacan? Ese “avergonzar” viene a partir de la reflexión de Lacan sobre el motor de la acción psicoanalítica según Freud. Para él, se trata ante todo de una acción fundada sobre el amor a la verdad. [7] Es la sinceridad del psicoanálisis. En su nombre, Freud barre ante sí las falsas apariencias de la comunicación social para obtener el reconocimiento de un real. Lacan opone entonces los límites de la acción en nombre del amor a la verdad y la acción que toca a la vergüenza, que pertenece a otro campo.

La vergüenza es un afecto eminentemente psicoanalítico que forma parte de la serie de la culpabilidad. En efecto, una de las brújulas de la acción psicoanalítica es no desculpabilizar jamás. Cuando el sujeto dice que es culpable, tiene excelentes razones para ello, es más, siempre tiene razón. En cualquier caso, esto es lo que implica la hipótesis del sentimiento de culpa inconsciente. Contrariamente a las psicoterapias, el psicoanálisis reconoce y admite esta culpabilidad. Lacan oponía *desculpabilizar* a *desangustiar*. Nunca hay que desculpabilizar, sino que hay que desangustiar.

El término “avergonzar” se inscribe así en un surco trazado en la tradición freudiana y es un índice de una posición clínica constante en la obra de Lacan.

Cuando Lacan hace del manejo de este registro una acción política como tal, se anticipa a la fase “moral” que el olvido de la política ha generado. La importancia del lenguaje moral en la puesta a punto de los intercambios en la escena pública no estaba tan clara, en 1970, cuando los últimos ecos de la política del siglo se hacían oír. Desde que la civilización se ha convertido en única, o sea, desde la caída del muro de Berlín, lo que ha habido es el lenguaje moral. Hemos asistido a una oleada de pedidos de disculpas, de perdón, de arrepentimiento, de lamentos, de términos tomados del vocabulario moral. “Tener vergüenza” se ha vuelto un síntoma mundial, como han observado ciertos politólogos –por ejemplo, el excelente Alexandre Adler, en 1997–[8] en el apogeo y en el declive del fenómeno.

Al contrario del “avergonzar”, el discurso del amo quiere tratar la culpabilidad por el perdón. Pero este vocabulario moral no era más que un síntoma, como señala Marcel Gauchet, el del relevo que iban a asumir los “derechos del hombre” con respecto a la política. Ahora estamos más lejos en la destrucción del discurso político. Estamos en el punto en que lo político se reduce a un discurso sobre la reparación del derecho individual perjudicado. “Estamos en unas sociedades, para encarar el problema desde otro ángulo, que han integrado la crítica de sí mismas como medio de su autoconstitución. [...]. Los derechos del hombre vienen a responder simultáneamente al conjunto de estas necesidades y de estas preguntas, [...] definen lo deseable sin disputas interminables acerca de lo que mueve la historia y lo que su curso anuncia”.[9]

Anticipándose a la fase moral del vocabulario político, Hannah Arendt había puesto el perdón y la promesa en el centro de su reflexión sobre *The Human Condition* (1958), traducido bajo el título de *La condición del hombre moderno*, por consideración a Malraux. Arendt hace del perdón y de la promesa dos formas fundamentales del vínculo que transportan la acción humana a la dimensión del lenguaje, dos actos fundadores del nuevo discurso moral, el único regulador de la acción y de su “facultad de desencadenar procesos nuevos y sin fin”. [10] ¿Pero estamos aún en una perspectiva en la cual el mundo de las reglas quiera regirse por el perdón y la promesa, y no por la pena de muerte y su administración? Jacques Derrida retomó la cuestión entre 1996 y 1999, en la Escuela de Altos Estudios de París, en su seminario dedicado a la demanda de perdón. Por cierto, que desde 1999 lo dedica al estudio de la pena de muerte. [11]

Derrida hace del perdón una cuestión absolutamente central en lo que aísla de una nueva religiosidad. En un cierto sentido, el retorno de lo religioso, más que una renovación de la creen-

cia, es una renovación de los pedidos de perdón. Señala que la demanda de perdón se hace en un lenguaje abrahámico sobre la tierra entera y que hay allí un artificio. Eso puede muy bien no tener ninguna significación en el lenguaje de la religión o de la sabiduría dominante de la sociedad donde esta demanda aparece. En este punto, la oposición entre Occidente y Oriente es fuerte. ¿Acaso Oriente ha tomado prestado el discurso abrahámico, al igual que el discurso de la ciencia? ¿Es verdaderamente un lenguaje abrahámico? Derrida examina este punto llevando la lógica del perdón más allá de la “demanda de perdón”. Quiere dar cuenta del perdón en términos de razón y de su fracaso. Diríamos que lo examina más allá del Nombre del Padre. Formula una extraña paradoja: “... el perdón absoluto sería perdonar lo imperdonable a quien no pide perdón”.^[12] Para él, es una manera de hacer “estallar [...] la razón humana, o al menos el principio de razón interpretado como lo que es calculable [...]”. Lo imposible trabaja en la idea de un perdón incondicional”.^[13]

El horizonte de un perdón generalizado se encuentra con la cuestión del saber. La generalización del perdón, de un movimiento global que quiere llegar a una reconciliación, puede ser comparada con la función de Hegel del saber absoluto. Por cierto, Derrida califica a Hegel como el “gran reconciliador”. El perdón, como el saber absoluto, libera de la cuestión de la verdad. Él asegura la homogeneidad del mundo, todos los goces malvados podrían ser restablecidos por el perdón.

Lacan no cree ni un solo segundo en el Estado deducido del saber absoluto, de la reconciliación o de la regulación. No cree en el saber absoluto, sino en la incompletud. Lo dice en Vincennes, en diciembre de 1969.^[14] Es a partir de la incompletud que puede situarse toda dimensión de la interpretación del inconsciente político, saber separado de su sentido trágico, separado de su sentido de verdad, pero que permite, no obstante, acompañar la acción humana. El “avergonzar” de Lacan es un “avergonzar” que no supone el perdón. Es un “avergonzar” que se opone a la manera en que el amo procede, por fijación identificatoria. Lacan terminaba su intervención en Vincennes diciendo a su auditorio: “El régimen los exhibe. Dice: *Mírenlos como gozan*”.^[15] El amo exhibe a quienes no se hacen responsables de su goce. Al no responder a ello, no se trataba de la liberación sexual ni de todas esas campanadas que comenzaban a sonar; se trata de una fijación a un régimen de goce. Lacan anunciaba así el ascenso en potencia de las “comunidades de goce” bajo el vocabulario universalista de “liberación”. La fascinación por la clase gozante, incluida la clase de edad, reforzaba el sistema. ¡Hay quienes gozan, vamos, un esfuerzo más, vosotros no gozáis lo suficiente! El efecto de fascinación-repulsión estaba garantizado, así como la indicación del esfuerzo que debía hacerse para alcanzar ese punto de goce en el cual todo el mundo debería trabajar más; es lo que refuerza el sistema del amo: ¡a trabajar! ¡Franceses, otro esfuerzo más para gozar de este modo!

Frente a esto, la posición de “avergonzar” no consiste en fijar, sino en disociar al sujeto del significante amo y, con ello, hacerle ver el goce que el sujeto extrae de dicho significante. Allí

donde el amo muestra, y muestra con impudor la obscenidad, el psicoanalista, por el contrario, vuelve a poner el velo y evoca a ese demonio bajo la forma de la vergüenza. Con ese “mírenlos como gozan”, Lacan anunciaba el régimen de fascinación por los *reality show* que presentan todas las formas de gozar y la mostración del tipo *Loft*.

En ese sentido, la interpretación es el nombre verdadero de lo que en otro tiempo se llamaba promesa y perdón. Es la pura acción del discurso permitida por el discurso analítico.

Culpabilidad, vergüenza y odio de sí

Hay que admitir que las formas contemporáneas de empuje al goce admiten la fórmula “mírenlos como gozan”. Estamos en el momento del *reality show* generalizado. Cada cual puede convertirse en el esclavo del régimen de voyerismo de la época. Durante quince minutos de celebridad efímera se puede acceder al lugar de aquel a quien se mira gozar. A esto remite la pantalla del *reality show*, al filo mortífero del estadio del espejo y a su relación con el superyó. En todo *Loft Story* está presente la eliminación del otro y, en el horizonte, la eliminación de uno mismo. La vergüenza, en última instancia, es una “vergüenza de vivir” de la que el significativo amo eventualmente alivia.

Lacan no olvidó nunca lo que el estadio del espejo permite situar de la posición depresiva. Al final del *Seminario 5*, a propósito del caso clínico de un sujeto deprimido, lo que podría interpretarse con relación a una mujer castradora, él lo sitúa más bien en términos de privación y de pérdida del objeto del amor maternal, “posición depresiva que Freud nos enseña a reconocer como determinada por un deseo de muerte contra él mismo dirigido”.^[16] Lacan sigue a Melanie Klein al considerar que Freud, en su descripción de la melancolía, describe la relación del sujeto con el Otro del goce que él no reconoce. La posición depresiva enuncia una relación más verdadera que la primera identificación al padre todo amor. Lo que está en juego en la depresión, lo que Lacan llama “demanda de muerte” en su *Seminario 5* es esa relación articulada en el lenguaje, en el Otro a quien yo demando.

Esta relación con el Otro, a la inversa, sitúa la zona del superyó, del mandamiento que me dirige el Otro y que resume el mandamiento del amor al prójimo. Para Freud, el mundo exterior está primero; para Lacan, es el Otro quien toma primero la palabra de mando. Es el Otro quien me remite a esa parte de mí mismo que rechazo. “El mandamiento cristiano revela entonces su valor al prolongarlo -...como tú mismo eres, en la palabra, ese a quien odias en la demanda de muerte, porque lo ignoras”.^[17] Aquí Lacan retoma lo que Freud enunciaba en “El yo y el ello”, que el odio está primero con relación al amor, que el odio proviene del rechazo primordial que el *Lust-Ich* opone al mundo exterior. Es lo que lleva a Lacan a considerar, en su *Seminario Aún*, que Freud inventó el *odioamoramiento*.

Por esto, la pregunta que nos plantea el asesino suicida no se elucida solo con el recurso a la psicología de la desesperación. Cada vez que se evoca el motivo de la desesperación, es necesario ser prudente. Todo se puede siempre explicar por la desesperación, todas las catástrofes sociales, todas las rupturas del vínculo, todos los nihilismos, todos los suicidios. Es una causalidad sospechosa que Lacan invierte cuando la ocasión se presenta. En “Televisión” señala que es más bien “la esperanza” lo que conduce al suicidio. En aquella época, era “la esperanza” de un futuro prometedor. Cuando el Ideal entra en contradicción con la oscura realidad y la aplasta, el sujeto se encuentra sin recursos bajo la palabra del Ideal. Entonces se suicida como llamada al Ideal de la esperanza. La esperanza es una virtud, pero la virtud no tiene solamente aspectos positivos. Habría que distinguir claramente las clases de desesperación y situarlas más bien en relación con el odio de sí que conduce al sujeto a ciertos suicidios, al asesinato suicida, al suicidio altruista, al atentado suicida.

El odio de sí puede inscribirse en el Otro por el atentado suicida de manera espectacular. Bernard-Henry Lévy nos recordaba recientemente la utilización sistemática de las bombas humanas desde hace una generación en la guerra civil de Sri Lanka. Pero hay una gran variedad de atentados suicidas. Ese modo espectacular se ha privatizado. Recordemos a aquel que se llamó HB, *human bomb*, en Neuilly. El sujeto paranoico, cubierto de explosivos, amenazaba con hacer volar una guardería para lograr que se reconociera un oscuro fraude relacionado con su actividad profesional. No supimos mucho más de él, pues el caso se cerró con la muerte brutal de HB. Este recuerdo está presente porque se dice que la conducta del alcalde de Neuilly en aquella época, que negoció en directo pese a los riesgos a los que se exponía, y luego la discreta gestión política que supo llevar a cabo a continuación no ha sido ajena a su nominación actual como ministro del interior.

Luego hemos conocido la ola de asesinatos suicidas en las empresas americanas, donde la eficacia homicida se acrecienta por la puesta en circulación de armas de guerra de tecnología avanzada. Desde el empleado esquizofrénico-paranoico hasta los paranoicos auténticos, los excluidos del mercado del trabajo se vengaron, testimoniando a su manera sobre la privatización del Otro. Hubo también las masacres en las escuelas donde los adolescentes americanos pusieron de manifiesto que no es la miseria material la que provoca este gusto suicida en una generación. La escuela de Columbine, el 20 de abril de 1999, sigue siendo el nombre ligado a estos hechos. Columbine fue seguida por la ola más actual de atentados suicidas, aquella que está inspirada por el fanatismo religioso, especialmente a lo largo y ancho del mundo musulmán, inscribiéndose con medios modernos en una tradición secular que el complicado Oriente nunca ha abandonado. La yuxtaposición de estos diferentes suicidios está aquí para mostrarnos cómo la regresión en juego va más lejos que la de una identificación al Ideal. Esta regresión afecta nuestro primer vínculo con el mundo exterior, el vínculo de la religión con este punto es sin duda secundario.

Por lo demás, Lacan critica a Freud por haber querido difundir la religión mediante la actualización del lugar del padre al tiempo que fundamenta la necesidad de la primera identificación con un padre todo amor. La oposición es clara. O se piensa la primera identificación por el amor a partir del padre o se la piensa a partir de lo peor, del rechazo de la parte perdida, no reconocible del goce. Esto nos devuelve entonces al Dios maligno que exige una muerte, que comanda el sacrificio del objeto más precioso que viene a ocupar el lugar del objeto perdido. Es el Dios cuya existencia misma conduce a la cuestión del homicidio. Los homicidios suicidas nos plantean la cuestión de “A, ese encubridor del goce”, [18] ese Dios que es un nombre del superyó.

El discurso de los derechos del hombre, “nuevo discurso de explicación de sí y de convicción a propósito de sí mismo”, [19] no solo es plural, sino también contradictorio. Debe saber que en su horizonte tiene un imposible distinto del perdón de lo imperdonable o un derecho por conquistar diferente del de la abolición de la pena de reclusión a perpetuidad, como concluye Derrida a partir de su examen de la pena de muerte. Debe incluir el límite de la calculabilidad de la distribución del goce introducido por el odio de sí. Si distinguimos los derechos de los hechos, entonces es un hecho del hombre que este odia al Otro en él. Para mantener a distancia ese odio del Otro en nosotros, más vale mantenernos a distancia de nuestro prójimo de la mejor manera, en lugar de juntar todo, de tratarlo como semejante.

De esto se deducen algunas consecuencias pragmáticas. Hay que prestar atención a las voluntades de gobernar en el centro, de hacer grandes coaliciones que borren todas las diferencias. El período posterior al 20 de abril hizo aparecer las repercusiones que sufren todos los países europeos que quisieron ser gobernados en el centro por “mayorías de ideas” que borran las diferencias políticas en nombre de un pragmatismo tecnocrático. Holanda no tiene nada que envidiar a Francia en este punto. Esto no ha hecho sino reforzar la figura de “los padres combinados”, un lugar del Otro que goza de la desdicha de los sujetos y de los tiempos. Es la diferencia argumentada lo que hará que el Otro del goce aparezca marcado por la barra, dividido. En un cierto sentido, hay que cuidarse rápidamente de reducir el pluralismo de las comunidades. La plaza pública no puede construirse bajo la forma de una coalición. Necesitamos una plaza pública concebida como una articulación que incluya lo imposible.

El movimiento psicoanalítico y su recomposición fragmentada, que describía Miller en sus *Cartas a la opinión ilustrada*, es muy interesante como modelo de una recomposición del vínculo social. Es un conjunto que no se fascina por la recomposición de un SI sin por ello ignorar el lugar que a este le corresponde. No confunde el reconocimiento de la incompletud con la promoción de ceros para ocupar el vacío central.

| *Cuando describimos así la fascinación del odio de sí, de un odio sin*

perdón que se administra fuera de toda ley, una pena de muerte que es decididamente muy difícil de erradicar en los hechos, ¿podemos decir que hemos formulado una interpretación?

Esto depende de la dirección y del lugar que se le otorgue. Está claro que la comunidad de sujetos que han tomado la decisión insondable de pasar al acto, de sustraerse del Otro, verdadera comunidad inconfesable, no oír nada. Esta se separa radicalmente de la comunidad de aquellos que repasan en su mente sin cesar la escena de su muerte, tal como Maurice Blanchot y Jacques Derrida han dicho y escrito. Si no es del todo vano evocarlo, es porque se dirige a la “opinión ilustrada”, que es también la opinión psicoterapeutizada, sensible al dolor subjetivo. Se le propone no comprender demasiado de prisa e identificarse con la desesperanza supuesta y la posición depresiva. Esto nos pone al fin frente a la pregunta siguiente: ¿es posible darle vergüenza al homicida suicida diciéndole “mírate gozar”?

Artículo publicado en francés en Laurent, E., “*La Honte et la Haine de soi*”, *Elucidation*, n.º 3, París, Verdier, 2002, pp. 23-30. En español, en Laurent, E., *Ciudades analíticas*, Buenos Aires, Tres Haches, 2004. También fue traducido al español por Daniel Cena y Cristina Davie para *Freudiana*, n.º 39, Barcelona, ELP, 2004. *Virtualia* agradece a Florencia Dassen, directora de Tres Haches, y a Soledad Bertran, directora de *Freudiana*, por el envío de este texto para su publicación número.

NOTAS

* *Virtualia* agradece la amable autorización del autor para publicar este artículo.

1. Miller, J.-A., (2001-2002) clase del 22 de mayo de 2002, “El desencanto del psicoanálisis”. Inédito.
2. Schneider, M., *Big Mother*, París, Éditions Odile Jacob, 2002, p. 72.
3. Miller, J.-A., (2000) “Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela”, *Consecuencias*, n.º 21, 2018 [en línea], <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/021/template.php?file=arts/Alcances/Teoria-de-Turin.html>
4. *Ibid.*
5. Lacan, J., (1969-1970) *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 208.
6. Juego de palabras intraducible que remite a una frase hecha: “*Autant en emporte le vent!*”, que significa “nada quedará, como si se lo llevara el viento”. (N. del T.)
7. Freud, S., (1937) “Análisis terminable e interminable”, *Obras completas*, vol. III, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1977, p. 3339.
8. Adler, A., “Editorial”, *Le courrier international*, n.º 367, noviembre de 1997, pp. 13-19.
9. Gauchet, M., *La Démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002, pp. 346-347.
10. Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961, reeditado en Agora en 1983, pp. 312-313.
11. Derrida, J. y Roudinesco, E., *De quoi demain... Dialogue*, París, Fayard/Galilée, 2001.
12. *Ibid.*, p. 260.
13. *Ibid.*, p. 265.

14. Lacan, J., (1969-1970) *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, op. cit., p. 265.
15. *Ibid.*, p. 223.
16. Lacan, J., (1957-1958) *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 512-513.
17. *Ibid.*, p. 518.
18. *Ibid.*, p. 117.
19. Gauchet, M., *La Démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 351.