

ISSN: 2525-0965

LADO REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA LAI SU

QUINTO NÚMERO

Hay tantas fes



LA CREENCIA EN EL *PARLÊTRE* POLÍTICO: *LES TRUMAINS*

HERNÁN BRIZIO *

RESUMEN

Se abordarán dificultades relativas a la creencia y al sentido en su articulación con lo real. Intentaremos ubicar el enlace posible entre imagen, cuerpo, consistencia y creencia. La vertiente político-social del *parlêtre* y los *trumanos* será precisada a través de las referencias señaladas por Miller respecto del “Momento de Concluir”. Por último, situaremos una lectura acerca del significante y la *poiesis* en relación al *trouma*.

PALABRAS CLAVES

consistencia | sentido | creencia | signo | aprendizaje | poesía

*Pensé que no me podía permitir escamotear a les trumains.
En efecto la sociología de Lacan se arma sobre la base de les trumains.*

Jacques-Alain Miller, El ultimísimo Lacan.

SENTIDO

En 1980, Lacan ubica dos puntos ligados al sentido. Por un lado, se refiere al sentido religioso, a la jerarquía y su administración:

Sepan que el sentido religioso hará un boom del que no tienen ustedes la menor idea. Porque la religión es la guarida original del sentido. Es una evidencia que se impone. A los que son responsables en la jerarquía más que a los demás (...). La jerarquía no se sostiene sino por administrar el sentido. (Lacan, 1980 [1989], p. 27)

Y, por el otro lado, remite a lo real como aquello que excluye el sentido: “Yo no me jacto de hacer sentido. Tampoco de lo contrario. Pues lo real es lo que se opone a eso” (Lacan, 1980 [1989], p. 26).

Sin embargo, lo que parece ser una tercera alternativa y que será una orientación para el presente artículo, se ubica en el capítulo titulado “Joyce y el enigma del zorro” del *Seminario 23* (Lacan,

*Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Córdoba
hernanbrizio@gmail.com

1975-1976 [2006]). Aquí, Lacan plantea un real que, siguiendo la pista de Joyce, puede ser factible de producir sentido: “Lo único molesto –es oportuno decirlo, pronto verán por qué– es que en este asunto lo real produzca sentido” (p. 62).

¿Tal vez tendremos que pensar en un sentido vacío? O, en otros términos, ¿en aquello que Lacan llamó significación y que se liga a la poesía (a su efecto de agujero), a la creación de un significante nuevo?

Con suerte, rozaremos este punto que interroga si es posible que, a partir de los efectos de sentido, se pueda incidir en un goce por fuera del sentido.

CONSISTENCIA Y CREENCIA

La consistencia mental, simbolizada como una superficie y definida como “lo que mantiene junto” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 63) es lo que captamos como bolsa o envase a partir de la afectación que el acontecimiento de goce produce. Se trata entonces de un “receptáculo de las sensaciones ‘propioceptivas’ y de los afectos que le sobrevienen” (Laurent, 2016, p. 18).

Según precisa Lacan, esa afectación establece una idea o una “imagen confusa que tenemos de nuestro propio cuerpo” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147), cuestión que sustenta la creencia en “tenerlo”, incluso como una piel.

La juntura que advertimos es nombrada como una “relación psíquica” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147), un enlace que evidencia la sensibilidad con la que el *parlêtre* responde a la irrupción traumática de *lalengua*.

El cuerpo “como” una imagen, lejos de ser rechazado, tal como se muestra en la experiencia de Joyce mediante el personaje de Stephen Dedalus, puede ser idolatrado y permitir una creencia apoyada en la afectación señalada. Aludimos precisamente al momento de la “paliza” referenciada en *Retrato del Artista Adolescente* (Joyce, 1995).

Se advierte en este suceso lo extraña que puede ser la relación al propio cuerpo y la metaforización (cáscara) que Joyce establece al expulsarlo como un “mal recuerdo”. Tal como Lacan lo señala: “Él no gozó esa vez, experimentó una reacción de asco” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147).

Siguiendo con este ejemplo, deducimos que habría una implicación con la imagen y el cuerpo a la que el personaje no da su consentimiento, no goza de él, no hay adoración, sino repugnancia. Por lo tanto, al no sentir su peso, se separa y lo deja ir como algo ajeno, es decir, que se disipa junto al afecto (cólera): “...había una fuerza oculta que le iba quitando la capa de odio acumulado en un momento con la misma facilidad con la que se desprende la suave piel de un fruto maduro” (Joyce, 1995, p. 71-72).

Por ello, el interés se situará en esta experiencia que no reclama nada del cuerpo y que, por el contrario, denota una indiferencia y un despojo hacia él: “...la idea de sí mismo como cuerpo tiene un peso. Es precisamente lo que se llama el ego. Si al ego se lo llama narcisista, es porque, en cierto nivel, hay algo que sostiene el cuerpo como imagen” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147). Señalamos de esta manera un aspecto puntual ligado a la idea de “tener” un cuerpo al “creer” en él, en tanto que Stephen abandona su imagen, y en consecuencia la deja caer como cáscara tras la paliza recibida. Lo conclusivo en este punto es que “uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147).

CREENCIA Y REAL: UN ASUNTO MOLESTO

La articulación entre imagen y mentalidad (*ment*) configura una abstracción que facilita que el cuerpo pueda ser percibido mediante la aprehensión de su sentir, a partir de una emergencia de goce, en consonancia con el *troumatisme*.

Las resonancias del decir, su marca y afectación ligada al eco de la pulsión, señala la instalación de “un hecho artificial” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 64), una creencia en el cuerpo (imagen) que el *parlêtre* reconoce por el hacer de *lalengua*. Sin embargo, al destacar el sufijo *ment* como lo mentiroso o débil, se indica el intento fallido del pensamiento para captar la agitación de lo que acontece e irrumpe corporalmente.

En esta línea, las operaciones problemáticas entre real y sentido podrían ser “percibidas” a través del signo-síntoma como interferencia de lo real. Decimos con esto que el signo acontece, en cierta medida, como una proporción entre real y simbólico. Sin embargo, un punto que debemos considerar de forma ineludible es que el signo de lo mental, ligado a la consistencia “...no deja de incluir realmente el agujero que subsiste en él” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 38).

Con todo ello, el asunto molesto al que aludimos, incluye la pregunta por la posibilidad de que lo real arroje sentido.

Podríamos responder que sí: siempre y cuando hagamos del síntoma un signo de su presencia (lo real mente), es decir, un signo en el cual creer. No obstante, esta respuesta no cancela la disyunción real/síntoma, por lo que ubicamos una pregunta pertinente para tal encrucijada: “¿cómo puede haber una medida en común entre lo simbólico y lo real, o una interferencia que permita operar sobre lo real a partir de lo simbólico?” (Miller, 1998, p. 268).

Tal como lo señala Miller (1997), si el síntoma no es “exactamente un saber en lo real” (p. 523), hará falta un elemento que oficie como terceridad para esa disyunción. De este modo, una clave de interpretación incluye la posibilidad de imaginar lo real; cuestión que supone la creencia en el acontecimiento de cuerpo y en “su decir”. Así, podemos concluir provisoriamente que, entre el saber del síntoma y la presencia de lo real, el punto imaginario se establecería como elemento de creencia y tensaría el binario en cuestión.

LA FORMA Y LA CREENCIA

La forma más desprovista de sentido de lo que sin embargo se imagina es la consistencia.

Jacques Lacan, Seminario 23, p. 67.

Cabe aclarar que la forma no resulta más que una inflación que se revela y que permite imaginar, indicar, e incluso ser soporte de un cuerpo. Insistimos, sin embargo, que esa conformación como un molde, no contiene nada, es decir, está vacía, de tal modo que solo facilita imaginar el “Uno” del cuerpo al darnos su dimensión.

Con ello, habría una imposibilidad de lo imaginario para captar lo real del acontecimiento y su sentido ligado al *troumatisme*, siendo factible dimensionar que allí donde la consistencia mental erige su primacía, también encontraremos un vacío que su envoltura no llegaría a cubrir.

No olvidemos, sin embargo, que la creencia en tener un cuerpo se sostiene por dicha envoltura. En esta línea seguimos a Laurent (2016) cuando señala que la forma ligada a la imagen y su consistencia sólo funcionaría como una defensa ante el agujero.

Esto permitiría, por lo tanto, que el narcisismo basado en la adoración del cuerpo se anude a la creencia como un arreglo imaginario: “El *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 64).

Con todo lo argumentado, sabemos que, donde se pretendería ubicar al cuerpo y su representación, persiste el agujero (*trou*) ligado al trauma. Hecho frente al cual el *parlêtre* se defiende, pues esa marca lo torna inconsistente. Es por ello que esa adoración le permite hacerse de una imagen-mundo, crear en un yo o en un sí mismo, tal como lo plantea Lacan (2014) en la conferencia de Niza de 1974.

Entonces y en relación a ello, se afirmará que, si “el cuerpo es un agujero, el *parlêtre* intenta rellenar este agujero con una creencia” (Laurent, 2016, p. 8). Esa creencia es la que, al fin de cuentas, permite enlazar al *parlêtre* con su cuerpo: “lo *corpo-reifica*, lo hace cosa a imagen de su cuerpo” (Lacan, 1975 [1988], p. 118).

DEL PARLÊTRE POLÍTICO A LES TRUMAINS

Laurent (2016) define al “*parlêtre* político” como aquel que ya no puede identificarse al ideal de un amo; cabe decir, al sentido cuya jerarquía se asentaba en el ideal y sostenía a la masa en un discurso común. Contrario a esto, el acento puesto en el acontecimiento de cuerpo multiplica los goces (la “fe” y la “feria” según Lacan), llevando los significantes a un valor equivalente a la hora de nominar las modalidades de satisfacción. De esta manera, el amo ya no representa del mismo modo, ni mucho menos lo hace unilateralmente, pues se halla limitado en tanto que el acontecimiento corporal rompe con un ideal de satisfacción, inscribiendo modos de gozar válidos en cada cuerpo. La política, en este punto, incluye la democratización de esos goces: “una participación de goce en un imaginario de cuerpo y de sentidos” (Laurent, 2016, p. 266).

Afirmación que nos conduce, al menos como hipótesis, a la idea de un cuerpo vivo que, como Uno “completamente solo” (Laurent, 2006, p. 90) y entre otros, prescinde de un Dios en el cual creer y puede nominarse por fuera de los significantes amo a través de su forma de gozar.

Pero, ¿en qué creer entonces? ¿No insistimos lo suficiente en que el cuerpo y su sentido cobra el protagonismo en esa creencia intransferible a la masa? ¿Acaso ese sentir que liga al *parlêtre* con su cuerpo imposibilita un sentido común y su posibilidad de administración? ¿Esto implicaría la idea de lo que llamamos un foro, una fiesta?

Diremos que el *parlêtre* político se hallaría en un sentido no compartido, pudiendo así habitar una experiencia corporal que se distancia de la creencia y el sentido religioso, y se aferra a la imagen-consistencia como fundamento que anuda al cuerpo(s) en la muchedumbre de goces y en sus sentidos. De este modo, el cuerpo hablante se consagra a la anomalía, a la debilidad y al delirio (Laurent, 2016), en tanto su normalización se hace imposible.

En continuidad con lo expuesto, surge la pregunta retomada por Miller (2014) respecto de lo social en el campo analítico. Punto que supone el “pasaje” de *le* (el) *parlêtre* a lo que, en “El momento de concluir” (1977-1978, inédito), Lacan define como *les* (los) *trumains*. Con este concepto, alude a la pluralidad y –por qué no– a lo tragicómico que se presenta en todo ser humano al subsistir en él el agujero (*trou*) del trauma: “hay más de un agujero en lo que se llama el hombre: es incluso un verdadero colador (*passoire*)” (Lacan, 1977-1978, inédito). Así, sugiere al “*les*” como signo que indica el plural, “el ser humano(s)”, lo que permite un empleo ambiguo o más amplio del artículo determinado “los”.

Nos situamos, de este modo, en la utilización de una lengua múltiple que no admite un uso compartido y que a su vez se distingue por el parloteo específico en cada hablante. Los efectos traumáticos que conllevan ciertos usos de la lengua, se ligan a la necesaria desviación que esta sufre al momento de configurar su articulación a lo familiar. Decimos con ello que el caldo de cultura en el que cada lengua se establece trastoca cualquier necesidad y vuelve paradójico todo

uso que se pretenda normal. De allí que cada *trumano* hable con una variabilidad concerniente a su forma de decir.

En conclusión, se trata del uso que se hace de ello y las respuestas posibles, sin medida común, para todo ser humano respecto de lo que está agujereado en él. Es decir, las modalidades ambiguas, bizarras, descarriadas o errantes de hacer con el colador en cada uno. Es por ello que situamos el privilegio del plural de “los *trumanos*” respecto del singular de “el *parlêtre*” destacando el uso múltiple de *lalengua* que posee lo humano (en su esencia social) respecto del *troumatisme*.

Este “hecho” social debe ser esclarecido, en tanto que no se trata de una sociología más, sino de la relación a la lengua aprendida y al caldo de cultura presente en cada ser hablante. Ello tiene implicancia directa en la experiencia analítica y en sus enredos alrededor de lo traumático.

APRENDIZAJE: LA LENGUA Y SU CALDO

Y aprendí, señores míos. ¡Ah, sí, cuando hay que aprender se aprende, se aprende cuando se trata de encontrar una salida! ¡Se aprende sin piedad!

Franz Kafka, Informe para una Academia

¿Qué decir sobre este punto?

Por lo pronto, no olvidemos lo que planteamos anteriormente, a saber, ese aspecto destacado por Miller (2014), referenciando al “Momento de concluir”, cuando define al psicoanálisis como “un hecho social” (p. 187).

El tejido de lo social es lo que precisamente acentúa Lacan como *lalengua*; es decir, los hilos de un discurso a través del cual se teje un entramado que deriva en un sentido ligado al parentesco, lo que de allí se aprende y deja trazas. Ello implicaría una lengua, cuya fijación se remitiría una y otra vez, dando giros, a ese aprendizaje captado en la cultura, en el caldo que a cada quien “le hicieron beber” (Miller, 2014, p. 190); o en el hervor de las palabras que afectaron y que, inevitablemente, constituyen un relato, llámese éste, Edipo, fantasma o delirio.

Sin embargo, esta lengua apoyada en el pensamiento soñaría con captar el núcleo traumático frente al cual no se despierta; sino que, mejor aún, hay embrollos alrededor de él y de la “cosa” que se pretendería alcanzar. Lacan llamó “debilidad de lo mental” a este asunto embrollado que lleva a la confusión. Se trata de un problema clínico que le permite preguntar y afirmar por qué no se es lo “bastante poeta” (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 39). Pues, por el contrario, insistiría en cada *parlêtre* la recurrencia del sentido anudado a la vivencia infantil y al parentesco.

Por cierto, este punto de interrogación implicaría todo un desarrollo respecto de la interpretación, la escritura y la experiencia analítica a partir del forzamiento del significante, para que “suene otra cosa que no sea el sentido” (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 36). Aclaremos, “que suene otra cosa”, no implicaría la supresión del sentido. Sino que ello ubicaría una perspectiva respecto del sonido y el equívoco en consonancia con el goce sentido.

Lo que consueña entonces, remite indefectiblemente a la pregunta que Lacan realiza en 1972: “¿Acaso lo que resuena es el origen de la *res*, con lo que se hace la realidad?” (Lacan, 1972 [2012], p. 103). De este modo refiere al poeta Francis Ponge para indicar que lo resonante, sitúa el sentido y la conformación de una “realidad” que se sostiene a nivel del goce y del objeto.

Aun así, si Lacan manifiesta esta limitación respecto a no ser lo suficiente poeta, es porque el *trumano* se la pasa enredado en el aprendizaje de su lengua. Es decir, que da vueltas en

el pensamiento, cuyo sentido lleva al no despertar; pero, también –y esta es la salvedad– a tropezarse.

La equivocación, por lo tanto, delimita *lalengua* del relato abriendo un surco en la historia. Es decir que, si bien *lalengua* que se aprende conlleva un sentido (en bucle), también porta en ella el agujero.

Tomemos una precisión de Miller en este punto: “no hay núcleo traumático, hay aprendizaje de una lengua y sometimiento a ella” (2014, p. 187). Y es que ese aprendizaje, como sometimiento, comporta un aspecto superyoico de *lalengua* (parásito), su imposición, cuya voluntad o destino lleva al *trumano* a embrollarse en pos de hacer algo; de lograr, por fin, un acto que cambie las coordenadas de su andar autorreferencial.

Pero, justamente, ¿cómo aprender de un enredo? ¿Cómo aprender a hablar otra lengua? ¿Aprendizaje versus poesía?

EL APRENDIZ: DESTINO DE POETA

*En lugar de volverse memoriosa,
¿por qué la gente no se vuelve poeta?*

Jacques-Alain Miller, Introducción a la Clínica Lacaniana.

Entonces, el destino del poeta no estaría en lo que la vivencia infantil tiene de traumática, ni tampoco en la fijación de lo fantasmático, cuyo goce sería irreductible por medio de la palabra, tan barroca, para dar con lo soso de la cosa.

No, no hay núcleo traumático que alcanzar, sino la captación del aferramiento que un *trumano* ha tenido con su lengua, su aprendizaje. Ello implicaría que al momento de situarnos en las identificaciones y en las modalidades en las que una lengua establece un lazo, lo que comanda es el objeto. Así, al afirmar que nacemos en una lengua, decimos que no podemos aprenderla bajo las formas del “sentido pedagógico” (Miller, 1996, p. 348).

En este aspecto, un equívoco que Lacan juega y que se torna pertinente para ubicarnos, es que la lengua a la que uno se aferra permite también, al ajustarse a ella, hacerla errar. Sobre aferrarse a errar, propone que la estructura y su orientación se aprenderían al hacer equivocar esa lengua (giros) y su sello. Cuestión que, a su vez, señalaría que el núcleo traumático estaría en la mismísima relación o enganche que establecemos con una lengua por sobre otras. Es decir, en cómo nos prendemos a ella; y, por lo tanto, gozamos.

El poeta o el aprendiz harían mejor en sucumbir al chiste, justo allí donde el sonido permite el equívoco de la palabra. De tal modo que, al no romantizar su lengua, la comicidad y la risa presente en la “tragedia” evocaría un aspecto creativo y una recurrencia a la literalidad al suscitar la vibración del propio cuerpo, trastocando su goce.

En este punto, es factible que el aspecto literario de un *trumano* pueda extenderse contingentemente a otros por vía de su escritura poética. Cabe aclarar, sin embargo, que no se trataría de una escritura de palabras necesariamente, sino de dibujos (toros), letras, que permitan hacer algo con el chasquido del tropiezo presente en la equivocación. Si acaso fuera posible la eliminación de un doble sentido presente en el significante, no sería más que haciendo de éste un significante vaciado y factible de uso: “¿Cómo puede el poeta realizar ese forcejeo, el de lograr que un sentido esté ausente? Reemplazando ese sentido ausente, por la significación. La significación no es lo que el pueblo llano cree. Es una palabra vacía” (Lacan, 1976-1977 [2006],

p. 34). Entonces, insistimos, haría falta que *lalengua* –intraducible, por cierto– pueda estirarse, trastrocarse y fallar, situando un punto vacío ligado al sonido de una significación.

Por ello Lacan expresa, “nosotros no tenemos nada que decir de bello” (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 36); sino, mejor, una modulación o canturreo que se liga a la resonancia del chiste. La sonoridad del *Witz* que permite evocar el sonido ausente entre significante y significado. Sólo así, tal vez, la ruptura con el programa de satisfacción plantearía que gozar del sonido, más que del sentido, podría ayudar a contrarrestar la fijación que el síntoma ejerce en su andar errante.

De allí que todo *trumano*, en su forma ambigua de hacer con el agujero, devenga aprendiz para reubicarse en un destino ligado a la *poiesis*; o bien, ajustado a la invención frente al tropiezo.

En definitiva, ¿no es el analista, un *trumano* como cualquier otro, quien al desenredarse sabría hacer otra cosa con la imposición de las palabras, con su marca y su sonido?

NOTAS

¹ Para ampliar este punto, puede consultarse el capítulo titulado “La escritura del Ego” de El Seminario, Libro 23 de Jacques Lacan (1975-1976 [2006]). Así también el capítulo “Gozar a cuerpo perdido” en “El reverso de la biopolítica” de Éric Laurent (2016).

² “Stephen, debatiéndose a patadas, bajo los bastonazos y los golpes del troncho nudoso, fue empujado contra una alambrada erizada de pinchos” (Joyce, 1995, p.71-72).

³ Mentalidad (ment-miento): incluye la afectación y el amor al propio cuerpo que implica lo imaginario (consistencia mental). (...) “lo sentido [senti] como mental [mental], lo sentimental (...) siempre en algún aspecto puede reducirse a lo imaginario” (Lacan, 1975-1976 [2006], p.38).

⁴ Condensación entre trou (agujero) y traumatisme (traumatismo).

⁵ Se destaca la “homofonía entre réson, derivado del verbo résonner [resonar], y raison (razón)” (Lacan, 2012, p. 102). Es decir que “más allá del aparato gramatical algo se impone a la razón como resonante” (García, 2000, p.167).

⁶ “el hombre (...) ama a su imagen como lo que le es más prójimo, es decir su cuerpo. (...) Cree que es yo [moi]. Cada uno cree que es él. Es un agujero. Y después, a fuera está la imagen. Y con esta imagen hace el mundo” (Lacan [2014], 1974, p. 15).

⁷ “Esa es mi manera de traducir «fe». La fe es la feria”. (Lacan, 1974 [2005], p. 94)

⁸ En la nota al pie de página de El ultimísimo Lacan (2014, p. 185), el traductor define este neologismo como l'être humain y liga su pronunciación en francés al significado “ser humano”. A su vez Safouan indica en les trumains “el juego homofónico que condensa trou, “agujero”, y le être humain, “el ser humano” (2005, p.356).

⁹ Caldo de lenguaje: (...) “cultura” también es una metáfora, la de la “agri” del mismo nombre. Habría que sustituir a la “agri” en cuestión el término de caldo de cultura; mejor sería llamar cultura a un caldo de lenguaje”. (Lacan, 1976-1977 [2006], p.35)

¹⁰ En esta línea se ubica la siguiente referencia: (...) “las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”. “Para que resuene este decir, para que consuene, (...) es preciso que el cuerpo sea sensible a ello”. (Lacan, 1975-1976 [2006], p.18). A su vez situamos un punto de orientación en la “función de la fonación” y en las invenciones que Lacan destaca en Joyce, respecto de la voz y “las palabras impuestas”.

¹¹ “el susodicho núcleo no tiene existencia, sólo hay (...), el aprendizaje que el sujeto soportó de una lengua entre otras, lo que es para él la lengua, esperando engancharla, a ella, la lengua; esto crea un equívoco con hacer-real (Lacan, 1976-1977 [2006 p.34]).

¹² En “Hacia un significante nuevo” la nota del traductor precisa: “Equívoco entre “ferrer, elle” y “faire réel”. “Ferrer” traducido por “enganchar”, en el sentido de la expresión “enganchar el anzuelo”. (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 40)

¹³ Einfallen (ocurrir) - Fallen (caer)- Faden (hilo-hilar). Con el verbo fallen (fallar) se sugiere la idea de caída ligada a lo que ocurre o acontece. Se trata de lo imprevisible frente a lo que se establece como destino.

REFERENCIAS

- García, G. (2000). “La resonancia en Freud, de nuestras preguntas” en *D’escolar*. Buenos Aires: Atuel-Anáfora.
- Joyce, J. (1995), “Retrato del artista adolescente”. Barcelona: RBA editores, S.A.
- Lacan, J. (1989). *Textos Institucionales De Jacques Lacan*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1975-1976 [2006]). “El Sinthome” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1977-1978). *Seminario 25: El momento de concluir*. Inédito. (Clase 4-5: traducción de Ricardo Rodríguez Ponte del texto establecido por J.-A. Miller en *Ornicar?* 1979).
- Lacan, J. (1976-1977 [2006]). “Hacia un significante nuevo” en *Colofón*, 23: 31-40. Granada: Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano.
- Lacan, J. (1975 [1988]). “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” en *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). “Joyce el síntoma” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1974 [2014]). “El fenómeno lacaniano”. en *Lacaniana N° 16*: 15. Revista de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Buenos Aires: Grama.
- Laurent, E. (2016). “Hablar con su cuerpo - Escabel” en *X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. El cuerpo hablante: sobre el inconsciente en el siglo XXI*. Disponible en: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/c3f71dd82a4b49810fe36b590cfa03275c9ac77d.pdf>
- Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama.
- Miller, J.-A. (1986-1987 [1998]). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2006-07 [2014]). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2006). “Introducción a la Clínica Lacaniana” en *Conferencias en España*. Editorial Gredos-RBA Libros.
- Safouan, M. (2005 [2015]). *Lacaniana II*. Buenos Aires: Paidós.
- Waisman, A. (1999). “Nuestra Clínica en la Orientación Lacaniana” en *El Psicoanálisis de Orientación Lacaniana en la ciudad*. Córdoba: E.O.L.