

# Paradojas entre el derecho y el goce<sup>1</sup>

CHRISTIAN RIOS

Hoy comenzamos el dictado de nuestro seminario de clínica de las toxicomanías, poniendo el acento en un eje: las paradojas entre el derecho y el goce.

Dicho tema surgió a partir de una pregunta formulada en el transcurso del dictado del seminario del año anterior. En aquella ocasión, debatimos sobre las legislaciones, en nuestro país, atinentes a los abordajes terapéuticos de pacientes que presentan problemáticas de consumo. Dicho debate nos permitió preguntarnos como pensamos, los analistas, la relación entre el campo del derecho y el goce.

Cabe aclarar, que fue necesario encontrar un tercer término que nos permitiera nombrar la relación entre estos dos campos. El término al que apelamos, y que creemos que nombra esta relación, es el de “paradojas”, ya que sitúa el punto de imposible que se delimita entre el goce y las regulaciones propias de un discurso como el del derecho.

Por otra parte, debo decir, que al momento de preparar esta clase me surgieron nuevas preguntas. Quisiera compartirlas con ustedes: ¿qué relación encontramos entre el goce y el derecho? ¿Cómo se manifiesta

---

<sup>1</sup> Clase dictada el 28 de abril de 2022 en el Seminario diurno “Clínica de las Toxicomanías. Paradojas entre el derecho y el goce”, de la EOL Sección La Plata.

esta relación, en el campo social, tanto en lo atinente a las regulaciones jurídicas entorno al consumo, cómo así en los distintos abordajes terapéuticos de las toxicomanías? ¿Consideramos el Derecho cómo una formación simbólica e imaginaria que tiene la función de regular el goce? Si eso es así, ¿está regulación es efectiva o más bien deja un resto? ¿La clínica analítica se ve afectada por lo que a priori nombramos como las paradojas entre el derecho y el goce, o solo lo ubicamos en enfoques que no se corresponden al discurso analítico?

Para comenzar a transitar estas preguntas, e intentar arribar a algunas respuestas, convine revisar y ubicar cada una de las categorías que conforman el título del seminario.

Empecemos por el derecho y su relación con el goce. Partiré de algunas referencias, en la enseñanza de Lacan, para situar esta dimensión.

La primera de estas referencias —constituye más bien una anécdota— se ubica al final del dictado del seminario 16, *De un otro al otro* (1968-1969), e inicio del dictado del seminario 17, *El Reverso del Psicoanálisis*, seminario que fue llevado adelante entre los años 1969 y 1970.

Sobre el final del dictado del seminario 16, a Lacan le comunican —a través de una carta— que no podrá continuar, el próximo año, con su seminario en la École Pratique des Hautes Études, perteneciente a la Escuela Normal Superior, debido a una serie de incidentes. Veamos que dice la misma:

Doctor,

A pedido de la VI sección de la École Pratique des Hautes Études, la Escuela Normal puso un aula a su disposición para dictar un curso durante más de cinco años.

La reorganización de los estudios de la Escuela, que es una consecuencia de la reforma general de las universidades y de la reciente ley de orientación de la enseñanza superior, así como el

desarrollo de las enseñanzas en varias disciplinas, nos harán imposible a partir de octubre de 1969 el préstamo del aula Dussane o de cualquier otra aula de la Escuela para su curso.

Le aviso con la suficiente anticipación —esto es verdad— a fin de que pueda considerar desde ahora la transferencia de su curso a otro establecimiento para la reanudación del próximo año escolar 1969- 1970. (2008: 366)

En este mismo seminario, encontramos un “Anexo” (2008: 373: 389), que contiene una cronología sobre la sucesión de los hechos que dan por finalizado el dictado del seminario de Lacan en el marco de la Escuela Normal Superior. Resumo los mismos:

- 25/6/1969: los asistentes al seminario de Lacan, luego de finalizada la clase 24 del seminario 16, ocupan la vivienda del rector de la Escuela Normal, siendo desalojados por la policía dos horas después.
- 26/6/1969: el periódico *Le Monde* da cuenta de los hechos y refiere las palabras sostenidas por un responsable de la dirección de la Escuela.
- 27/6/1969: en las mismas columnas, el señor Flacelière desmiente estas palabras y se queja de “depredaciones y varios robos”.
- 5/7/1969: *Le Monde* publica una carta de Lacan, seguida de una nota del diario, que confirma la desmentida del rector.
- 8/11/1969: carta a *Le Monde* del señor Flacelière que responde a la de Lacan, seguido de una segunda carta de Lacan conjuntamente con la indicación de que le pone punto final al asunto.

A su vez, otros dos textos publicados por *Le Monde*, forman parte del debate: una declaración, a favor de Lacan, firmada por más de 85 personas, y el anuncio del departamento de Filosofía del Centro Experimental de Vincennes sobre la invitación cursada a Lacan para enseñar en su establecimiento.

Estos hechos son retomados indirectamente por Lacan —como el efecto de incomodidad que provocaba su público en la Escuela Normal Superior— en la primera lección del seminario 17 (2002: 9- 28), ya en la Facultad de Derecho, lugar donde retoma su curso.

Pues si, por Dios que sólo con ver sus siluetas paseando antes de entrar a escucharme a las doce y media, como siempre, al parecer había quien apreciaban cierta pinta de toxicomanía y homosexualidad. Se podía notar. Eso era, evidentemente, lo que reflejaba el estilo, la formal general, la forma de andar de esos deambuladores.

Esto para que vean que no es cosa de hoy, que mi público arranca — ¿de dónde? Eso es precisamente lo que me pregunto— por su propia composición no sé qué efecto de incomodidad. Tuvimos esa experiencia en un lugar que nos dio un cobijo que agradezco, pueden estar seguros, a quienes evocaron el hecho de que duró tanto tiempo. No crean que la observación sobre lo incomodo de mi auditorio partió de instancias accidentales.

Fueron los alumnos de la Escuela Normal, los elementos normalistas, esos principitos de la Universidad, que saben muy bien que no es preciso saber algo para enseñarlo, quienes advirtieron que ocurrían cosas muy curiosas en mi seminario. Sucedía que allí, cuando ustedes fumaban —y ciertamente por este motivo, de vez en cuando, me hice eco de que hubieran podido abstenerse— ocurría algo que nunca he visto en ninguna parte, y es que el humo atravesaba el techo de la sala de forma que los elegantes normalistas, que al parecer estaban en las superiores bibliotecas de arriba, no podían respirar.

Son cosas extraordinarias que evidentemente sólo pueden producirse a causa de este público que son ustedes. Hecho cuya importancia les estoy mostrando. (2002: 24- 25)

Agreguemos, que en dicho pasaje, Lacan no se priva de realizar su crítica irónica a la Escuela Normal Superior, en referencia a la infatuación del saber propia del discurso universitario. Aun así, y más allá de que Lacan ya se encuentra en la Facultad de Derecho, debemos esperar hasta el seminario 20 para encontrar una referencia específica relacionada con este campo, ya que es en la primera clase<sup>2</sup>, de dicho seminario, donde se ubica la segunda referencia que mencionaba al principio, tal vez la más contundente sobre la cuestión del goce y su relación con el derecho. Allí Lacan indica:

Creí poder responder a alguien, un jurista que tuvo a bien averiguar qué es mi discurso, creí poder responderle —para hacerle sentir cuál es su fundamento, a saber, que el lenguaje no es el ser que habla— que no me sentía fuera de lugar hablando en una facultad de derecho, ya que es el sitio donde la existencia de los códigos pone de manifiesto que el lenguaje es algo que se mantiene ahí, aparte, constituido en el curso de las épocas, mientras que el ser que habla, lo que llamamos hombres, es una cosa muy distinta. Entonces, empezar por suponerlos en cama es algo que requiere que ante él me disculpe. (2006: 10)

Como vemos, Lacan establece una diferencia entre el código, que indica el hecho de que el lenguaje se mantiene aparte —constituido en el curso de las épocas—, y el ser que habla. En este punto, podríamos

---

2 Lacan, Jacques. (2006). “Del goce” pp. 9- 19. En, *El Seminario, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.

decir que del lado del ser que habla —que nombra como “los hombres”— entra en juego el goce.

Por otra parte, no resulta menor el hecho que indica que no se siente fuera de lugar por dictar su seminario en el marco de la Facultad de Derecho, y amplía, diciendo:

No me despegaré hoy de esta cama —en estos pasajes, donde habla de la cama, como una forma de referir al goce— y recordaré al jurista, que en el fondo, el Derecho habla de lo que voy a hablarles —el goce.

El Derecho no desconoce la cama: tómese por ejemplo ese Derecho consuetudinario con que se funda el uso del concubinato, que quiere decir acostarse juntos. Por mi parte, voy a partir de lo que, en el Derecho, queda velado, es decir, lo que se hace en esa cama: abrazarse. Parto del límite, del límite del cual hay que partir en efecto para ser serio, es decir para establecer la serie de lo que a él se acerca. (2006: 10- 11)

Primera observación: el derecho no desconoce el goce, más bien habla de él, y por ello, Lacan referencia a la “la cama”, dando el ejemplo del derecho consuetudinario. Desde esta perspectiva, el derecho, como formación simbólica, apunta a regular el goce. Al mismo tiempo, indica que el derecho vela aquello que se hace en la cama, es decir: gozar. Por supuesto, Lacan lo dice de una manera poética, ya que señala que aquello que se hace en la cama es “abrazarse”. Continúo con la lectura:

Esclareceré con una palabra la relación del Derecho y del goce. El usufructo — ¿no es acaso una noción del derecho?— reúne en una palabra lo que ya evoque en mi seminario sobre la

ética, es decir, la diferencia que hay entre lo útil y el goce. ¿Para qué sirve lo útil? Es que nunca ha sido bien definido en razón del prodigioso respeto que, debido al lenguaje, tiene el ser que habla por el medio. El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos. Cuando se tiene el usufructo de una herencia, se puede gozar de ella a condición de no usarla demasiado. Allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce. (2006: 11)

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada.

Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho-al-goce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!

Por un lado, define la relación del derecho y el goce a partir de la palabra “usufructo”. A partir de dicho término, distingue lo útil y de aquello que no lo es, ubicando el goce del lado de lo que no sirve para nada.

Esta diferencia, la delimita al indicar que mediante el usufructo se intenta establecer una relación con el goce, que se desplegaría en el derecho a gozar en su justa medida, sin despilfarrar demasiado. Punto difícil, ya que podríamos preguntarnos cuál es la justa medida. Por ello, indica que el derecho o más bien, la esencia del derecho, es repartir, distribuir, retribuir lo atinente al goce.

Entonces, tenemos lo útil por un lado, y el goce como una instancia negativa, ya que constituye aquello que no sirve para nada o mejor dicho no tiene ninguna utilidad. Al mismo tiempo, deja planteado un problema, Lacan lo menciona bajo el aspecto de una reserva, la que implica el campo al derecho a gozar. Indica que el derecho no es el deber y que no se puede obligar a nadie a

gozar, salvo el superyó. Es decir, que al momento de plantearnos el derecho a gozar, vamos a tener que vérnosla con el superyó.

Resuena aquí, la aspiración sadiana sobre el derecho al goce sin límites. Recordemos, que Lacan en su texto “Kant con Sade” (2002: 744- 770), articula la máxima libertina sadiana con el imperativo categórico kantiano, constituyendo uno el reverso del otro. De dicha forma, la moral kantiana se enlaza con lo ilimitado del goce propuesto por Sade, denotando, ambas posiciones, el feroz empuje del superyó.

Por otra parte, Miller en su seminario *El Otro que no existe y sus comités de ética* (2005), establece una diferencia entre el superyó freudiano y el superyó lacaniano. Señala, que mientras el superyó freudiano produjo cuestiones como lo prohibido, el deber y la culpabilidad —respuestas que se corresponde con la operación de hacer existir al Otro, ya que constituyen semblantes que suponen al Otro—, el superyó lacaniano, desde la perspectiva del seminario 20, produce un imperativo diferente, ya que el mismo se plantea como un imperativo a gozar. Este punto resulta fundamental porque permite ubicar el superyó de nuestra civilización actual.

Entonces, podemos decir que el reverso del derecho a gozar, es el imperativo superyoico de goce, delimitándose un desajuste entre lo que el derecho puede regular, asimilar del goce y lo que queda por fuera.

Para concluir con el recorrido por la segunda referencia, agregaría, que esta perspectiva del derecho como reparto, distribución y retribución del goce, es retomada por Miller —en el mismo seminario— cuando nos define a una civilización como un sistema de distribución del goce a partir de semblantes. Agrega, que ya sea desde la perspectiva analítica o desde la perspectiva del superyó, una civilización será un modo de goce, incluso un modo



de goce común, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar.

La tercera referencia, que propongo para profundizar en el tema, remite al seminario *Un esfuerzo de poesía* (2016). Allí, Miller retoma a Baudelaire, quien había encontrado en la figura de Edgar Poe lo que éste despliega acerca del principio de la poesía y denomina *la gran herejía poética de los tiempos modernos*. Dicha herejía es la idea de utilidad directa: “Que la poesía sea útil —dice Edgar Poe traducido, retocado por Baudelaire— es indudable, pero ése no es su objetivo; viene de yapa” (2016: 25). Es decir, que la utilidad no es un objetivo de la poesía, como si pueden serlo las ficciones del derecho que tienen un carácter utilitarista.

Por otra parte, Miller también recuerda, en dicho seminario, que el goce es la objeción más poderosa a la idea de la utilidad directa, ya que desde la perspectiva lacaniana, como veíamos anteriormente, el goce es lo que no sirve para nada, es decir algo que no hace bien y que no entra en la armonía de las funciones vitales. Aun así, Miller plantea que la cuestión será saber si el término goce conservará o no su sentido, ya que en los tiempos actuales, frente a un renacimiento del discurso de la homeostasis, no se lo considera como una observación, sino más bien como una construcción ideológica (2016: 46).

Agreguemos, que este discurso revela su faz totalitaria al intentar eliminar todo lo que pueda obstaculizar el retorno de la tensión a su nivel más bajo, en este punto Miller señala que este es el ideal de dicho discurso (2016: 46- 47).

A su vez, indica que en el discurso del derecho existe una creencia ingenua en la omnipotencia del significante legal, la creencia en que, si se dispone convenientemente ese laberinto significante, que es un sistema de derecho, si se toman las decisiones correctas, si se articulan como es debido esos derechos y se determinan los

procedimientos y los reglamentos, e incluso los reglamentos para hacer reglamentos, se neutralizará lo que obstaculice el régimen del progreso (2016: 48).

Miller, considera que ello constituye una creencia sostenida en la omnipotencia creadora del significante, y por esta razón se aborrecería todo oráculo, toda poesía, todo lo que se apoye en la enunciación de Uno. Es decir, el discurso del derecho, en este punto, aborrece el uso oracular del significante amo, que supone que este significante y también ciertos nombres propios se separen del infinito rebaño del blalblablá (2016: 48).

Por otra parte, también retomará a Mallarmé, en relación al “odio a lo oscuro” que nace de lo oscuro como éxtimo para cada uno (2016: 33). En dicha perspectiva, indica que en el odio a lo oscuro converge entorno al “significante amo oracular” —es decir ese significante que presenta el costado del sin sentido y nos fuerza a un desciframiento— en tanto se prefiere “el saber amo”, es decir “el significante cuidadosamente agrupado como sistema y a disposición de todos” (2016: 48).

Por ello, Miller señala que todos los parloteos sobre la utilidad directa, e incluso la claridad que nos propone la ciencia, están hecha para velar, acunar, dormir, acallar. En este punto, destaca dos modos de creación, a partir del lenguaje, que se revelan rivales: el derecho y la poesía.

Entonces, digamos que el derecho constituye una dimensión indispensable para el psicoanálisis, ya que la práctica analítica se inscribe en una sociedad de derecho. Incluso resulta válido acompañar determinadas reivindicaciones de derecho, sobre todo cuando atañen a ponerle un freno a los efectos segregativos en la civilización, pero al mismo tiempo, debemos señalar que el campo del derecho no constituye propiamente la zona específica de la operación analítica, ya que la misma se encuentra más cerca

de la poesía y de la resonancia en el cuerpo. La operación analítica se ubicaría, en este sentido, en relación al decir poético. Si en un análisis hay un esfuerzo de poesía, es porque por esta vía se llega a que pierdan consistencia las historias de cada uno, los mundos que cada cual se inventa, como así también el personaje que cada uno se cree que es. Es decir, si el análisis avanza por esta vía, en relación a un decir poético, no solo vamos a encontrar un efecto de sentido, sino más bien un efecto de agujero.

La cuarta referencia la ubicamos a la altura del seminario 16 y nos permite profundizar como Lacan sitúa, a partir de la paradoja de Russell, la inconsistencia en el campo del Otro.

A grandes rasgos, digamos que una paradoja constituye una proposición que realiza su sentido, si y solo si, se realiza su contrario.

Recordemos que Russell, en 1901, analiza las relaciones entre colecciones de elementos, a las que llamamos conjuntos. Parte de preguntarse si un conjunto puede contenerse a sí mismo. En lógica matemática, existen conjuntos que se contienen a sí mismo y conjuntos que no se contienen a sí mismos. A los primeros los llamamos singulares, a los segundos conjuntos normales. Por ejemplo, si tomamos el conjunto de las ideas abstractas, resulta posible afirmar que dicho conjunto es miembro de sí mismo —es decir se contiene a sí mismo—, ya que el propio conjunto es una idea abstracta.

A su vez, los conjuntos normales, son aquellos que no se contienen a sí mismo, nos referimos a conjuntos conformados por objetos como ser automóviles, libros, casas, bibliotecas, etc. Estos conjuntos no serán parte de sí mismo, ya que un conjunto no es ni un automóvil, ni una casa, ni una biblioteca.

¿Cómo se produce la paradoja de Russell? La misma se produce al momento de formularnos la pregunta ateniendo a si el conjunto

de los conjuntos que no forman parte de sí mismos, es decir el conjunto que engloba a todos aquellos conjuntos que no se contienen a sí mismo, por ejemplo el conjunto conformados por el conjunto de las casas, los libros, los automóviles, etc., forma o no parte de sí mismo. La paradoja se delimita en tanto, que si este conjunto —el que reúne a todos los conjuntos que no forman parte de sí mismo— forma parte de sí mismo, dejaría de pertenecer a los conjuntos que no forman parte de sí mismos, planteándose así un punto de inconsistencia.

En términos coloquiales, una de las maneras en que se formula esta paradoja es a través de la historia del Emir y el Barbero. En dicha historia, el Emir establece —por el hecho de haber pocos barberos en los territorios de sus dominios— una ordenanza atinente a que los barberos solo puedan afeitar a aquellas personas que no pueden afeitarse a sí mismas.

Todo marcharía bien, si no fuera porque en uno de los pueblos de dicha región, existe un solo barbero, hecho que nos introduce en la paradoja. ¿Dicho barbero se afeita o no a sí mismo? Si el barbero se afeita, pertenece al conjunto de las personas que no se afeitan a sí mismas, pero entonces, si se afeita a sí mismo, podríamos decir que al mismo tiempo no pertenece al conjunto de las personas que no se afeitan a sí mismas.

Lacan, utilizará, en el seminario 16, dicho modelo para formalizar la inconsistencia en el campo del Otro. Allí, establece la función del  $S_1$ , del significante amo, como la que introduce de una pérdida de goce (objeto  $a$ ), al tiempo que produce la apertura del campo del Otro, al llamar a la articulación con el  $S_2$ . Este significante dará una interpretación a la opacidad de sentido del  $S_1$ , y también dará lugar a la constitución del sujeto barrado.

Entonces, tenemos ahí un esquema de cuatro elementos, que serán los cuatro elementos que encontraremos en los matemas de los discursos en el seminario 17, y que son el  $S_1$ , el  $S_2$ , el  $S$  y el  $a$ .

Agreguemos, que el  $S_2$ , que Lacan llama saber, no se trata solo de un significante, sino más bien de un conjunto, o de una cadena o, para decirlo de otro modo, de la batería de significantes. ¿Cómo Lacan sitúa la inconsistencia en el campo del Otro? Con la misma lógica o con el mismo razonamiento desarrollado en la paradoja de Russell. Si tenemos en cuenta, que el  $S_2$  es un significante, pero al mismo tiempo el conjunto de los significantes que constituyen la batería de los significantes de todo lenguaje, podemos preguntarnos: ¿el  $S_2$  –significante y el conjunto de los significantes al mismo tiempo— forma o no parte de ese conjunto?

Este enfoque se complejizará cuando Lacan formule ***No hay relación sexual***, cómo así lo que responde a la falta de relación, es decir el síntoma, una forma o modalidad de goce.

## Retorno a las preguntas y conclusión

A partir de dicho recorrido, estamos en condiciones de retomar las preguntas iniciales y ensayar algunas respuestas ¿Dónde situamos las paradojas —que atañen al derecho y al goce toxicomano— en el campo social?

Diríamos, en el punto donde *Eso falla*, es decir donde el derecho se revela impotente para dar cuenta de lo que sucede en el campo del goce. En ese punto, donde, por ejemplo al derecho a gozar se articula la ferocidad del superyó. Podemos tomar algunos ejemplos de la actualidad, como lo sucedido respecto al caso de la cocaína adulterada, donde algunas personas, luego de

haber sido externalizadas, y aun sabiendo sobre la causa de su intoxicación, que podría haberlos llevado a la muerte, volvieron a consumir la misma sustancia; una verdadera paradoja que sitúa la falta de garantías en el campo del Otro. No alcanza con la información, ni con educar, no alcanza con las regulaciones del derecho, ya que el goce no termina de asimilarse por ningún sistema de semblantes.

Las paradojas, entre estas dos dimensiones, también pueden situarse en los fracasos de los modelos legales de abordaje del goce toxicómano. En relación a ello, Eric Laurent<sup>3</sup>, ya en el año 2011, planteaba el fracaso tanto del paradigma de la guerra contra las drogas, como así el intento liberal de desregulación del mercado de consumo de sustancias.

Laurent, indica que ambos paradigmas ponen en juego dos figuras del superyó contemporáneo: el primer modelo responde al superyó como prohibido, en tanto el segundo al superyó como empuje a gozar, es decir a una liberación sin freno y sin considerar la especificidad de las drogas. A su vez, traza la vía hacia una apuesta que permita, en el campo del Otro, considerar la apertura de un tiempo para pensar una política sobre las drogas que vaya más allá de estas figuras obscenas del superyó contemporáneo.

Por último, retomemos la pregunta atinente a si las paradojas entre el derecho y el goce conciernen también a la práctica analítica.

A partir de lo dicho hasta aquí, donde he planteado que el derecho no resuelve la problemática del goce, pero teniendo en cuenta que la práctica analítica se inscribe en las sociedades de derecho —e incluso muchas veces, al momento de recibir

---

3 Laurent, Eric. “El objeto droga en la civilización” pp. 11- 15, en *Pharmakon* N° 12, Buenos Aires, Grama, 2011.

pacientes concernidos por el consumo de sustancias, debemos prestarle atención a dichas cuestiones—, diría que el discurso analítico conlleva una posición diferente respecto a aquellas prácticas que pretenden orientarse o asimilarse exclusivamente en una perspectiva de derechos.

La diferencia la sitúa en el plano en que el discurso analítico, a diferencia de la dimensión del derecho, no pretende la consistencia del campo del Otro. Más bien, nos proponemos un abordaje donde la inconsistencia no es rechazada, dando lugar al *Eso Falla*, al no hay relación sexual, como a un abordaje del síntoma que no va por la vía de su eliminación.

Quisiera concluir con una cita de Eric Laurent, quien señala que las drogas nos enfrentan a los límites del paradigma problema- solución, es decir a la idea de que la droga constituye un problema ante lo cual se responde con una solución. Frente a dicho límite, Laurent delimita una orientación de utilidad para cada uno de los actores concernidos en esta problemática: tolerar lo imposible, desde una posición de verdadera humildad.

La droga produce en ese sentido otra lógica, una lógica que no se sitúa en el marco del paradigma problema- solución y por eso constituye un producto paradigmático para introducirnos en un pasaje a una verdadera humildad. *Eso implica no solamente renunciar* a las soluciones del superyó, sino también a las soluciones del ideal de yo. Por ello, podemos decir que no hay una solución universal, más bien la droga nos fuerza a un pasaje por lo múltiple a considerar los efectos de las drogas en su especificidad propia, introduciéndonos en una verdadera tolerancia con lo imposible. Implica en ese sentido una modestia activa de los políticos, de los terapeutas, de los psicoanalistas,

psiquiatras, y de todos los que están implicados en esta carrera multidisciplinar de cómo abordar ese imposible en todas sus facetas. (Laurent, 2011: 14)

## Bibliografía

- Lacan, Jacques. (2008). *El Seminario, Libro 16: De otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (2002). “El amo y la histérica” pp. 24- 25. En, *El Seminario, Libro 17: El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (2002). “Kant con Sade” (744- 770). En, *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Laurent, Eric. (2011). “El objeto droga en la civilización” pp. 11-15. En, *Pharmakon* (12). Buenos Aires: Grama.
- Miller, J.-A. (2016). “El psicoanálisis es una epidemia” pp. 9-25. En, *Un esfuerzo de poesía*, Buenos Aires: Paidós.