

# Heterity

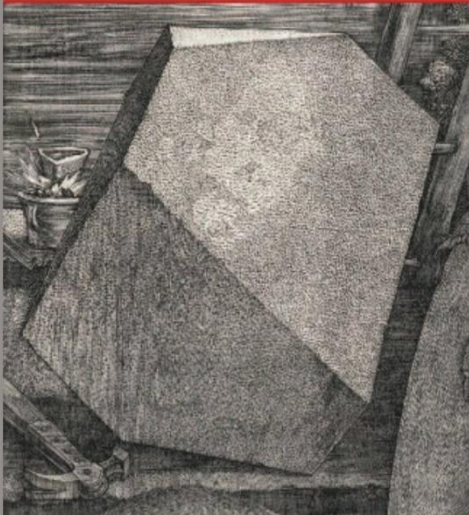
11

Psychoanalytic Revue

Les paradoxes  
du désir



Femme assise (Jacqueline) - Picasso-1962 © Succession Picasso 2013



M. Katschigal A. Ullrich 1994

**The paradoxes of desire**

**Las paradojas del deseo**

**I paradossi del desiderio**

**Os paradoxos do desejo**

The paradoxes of desire

INTERNATIONAL OF FORUMS  
SCHOOL OF PSYCHOANALYSIS OF THE  
FORUMS OF THE LACANIAN FIELD



*HETERITY*

11

THE PARADOXES OF DESIRE

PSYCHOANALYTIC REVUE

INTERNATIONAL OF FORUMS

SCHOOL OF PSYCHOANALYSIS OF THE FORUMS OF LACANIAN FIELD

[www.champlacanian.net](http://www.champlacanian.net)



**HETERITY 11**

**Publishing commission (Heterity 11) CRIF 2014-2016**

Andrea Dell'Uomo

Beatriz Elena Maya

Carmen Nieto

Florencia Farias

Leonardo Rodríguez

Manuela Valcárcel

Patrick Barillot

Sandra Berta

**Production by**

Beatriz Elena Maya Restrepo

**Layout and paste up**

Juan David Martínez Argumedo

**Cubierta**

*Femme assise (Jacqueline)* - P. Picasso-1962 © Succession Picasso 2013

*Melencolia I* - A. Dürer - 1514

## Translators

Alba Abreu Lima  
Alexandra Vasquez d´Almeida  
Ana Laura Prates Pacheco  
Ana Martinez  
Andrea Brunetto  
Andrea Dell´Uomo  
Andréa Hortelio Fernandes  
Ângela Mucida  
Annalisa Buccioli  
Anne-Marie Combres  
Anne-Marie Von Lieres  
Armando Cote  
Bárbara Guatimosim  
Bernard Nominé  
Bernardino Sisti  
Camilo Gómez  
Carmen Dueñas  
Carmen Lafuente  
Carmen Nieto  
Carmíne Marrazzo  
Cecilia Randich  
Celeste Soranna  
Chantal Degril  
Claire Parada  
Claire Dumans  
Clara Cecilia Mesa  
Cleonice Mourão  
Colette Sepel  
Consuelo Almeida  
Diego Mautino  
Dominique Fingermann  
Dyhalma Ávila  
Elena Pérez Alonso  
Elisabeth da Rocha Miranda  
Elisabeth Saporiti  
Elynes Lima  
Esther Faye  
Fabiano Rabêlo  
Francesca Velluzzi  
Francisco Herrada  
Gabriel Lombardi  
Gabriela Zorzutti  
Gaetano Tancredi  
Graça Pamplona  
Gracia Azevedo  
Iris Santana  
Isabel Duvaltier  
Isabelle Cholloux  
Jean-Pierre Pirson  
Juan Luis Palud  
Katarina Aragão Ponciano  
Kátia Botelho de Carvalho  
Kelly Vargas  
Lia Silveira  
Leonardo Lopes  
Leonardo Rogríguez  
Luis Fernando Palacio  
Luis Guilherme Mola  
Macario Giraldo  
Manel Rebollo  
Marcel Ventura  
María Anita Carneiro  
Maria Celia Delgado de Carvalho  
María Cristina Barticevic Ruiz  
Maria Domenica Padula  
Maria Luisa Rodriguez  
Maria Rosaria Ospite  
Maria Vitoria Bittencourt  
Marina Severini  
Marta Casero  
Martine Menès  
Matías Buttini  
Matilde Pelegrí  
Mónica Palacio  
Olga Medina  
Pablo Peusner  
Paola Malquori  
Patricia Muñoz  
Patrizia Gilli  
Paulo Rona  
Rafael Rocha Daut  
Ramon Miralpeix  
Ricardo Rojas  
Roberta Giacchè  
Ronaldo Torres  
Rosana Alvarez Mullner  
Rosane Melo  
Sandra Berta  
Silvana Perich  
Sonia Borges  
Susanna Ascarelli  
Teresa Trías  
Tereza Oliveira  
Tolek Magdziarz

Vanina Muraro  
Vera Pollo  
Zilda Machado

## **Definitive review**

Leonardo Rodriguez

## PRESENTATION

We introduce to our readers *Hétérité* 11, which contains the papers presented at the international Rendezvous held in Paris in 2014 under the title of *The paradoxes of desire*. The current College of the Representatives of the IF-SPFLF intends to strengthen the ties between the members of the School by means of a review published in four languages: French, Spanish, Portuguese and Italian, which (with the exception of English) are the languages of the authors. We acknowledge the tremendous collective effort of all the colleagues who, in the most diligent manner, made this initiative possible.

We also include a multilingual version that gathers all the articles in the languages in which they were presented, so that the texts in English have a presence in our plurilingual community.

The texts concern the question of what remains without articulation, indestructible and permanent for the speaking being [*parlêtre*]. Thus, different dimensions of desire have been approached in the search for the paradoxical that constitutes it. We find it in the symptom, for example, from its mask to the *sinthome*, which is Lacan's last elaboration and which involves what is irreducible in jouissance as a defence against jouissance itself.

Many of the texts included in this publication refer to the trajectory followed by Lacan of an interpretation that would aim at the cause of desire beyond its sense, thus taking the conception of the treatment in a renewed fashion towards the "*trait of humanity*" to be expected of whoever has moved beyond the father.

The introduction of jouissance as a notion that would guide clinical work does not leave behind the notion of desire: on the contrary, it actualizes the notion of desire and presents it as a paradox. Thus, the notion of desire is conceived not without jouissance, and not without the experience of the pass, which enables the conceptual isolation of the "*thick shadow*" that all ending presents, because of the imminence of the real.

The clinic of hysteria and of neurosis also enables the conceptual isolation of paradoxes in the modalities of desire that characterize them; and this has been proposed in relation to psychosis as well, as a condition for the necessary ethical position that listening to it requires. In other papers the imperturbable repetition of demand contrasts with the indestructible insistence of desire. From the perspective of the clinic emerge questions such as: “*Does desire exist in autism?*” This has been used to somehow illustrate the theory of desire being developed, and in some cases it has led the clinic beyond the work with the signifier, to the real of the *jouissance* actually present.

A diversity of styles traverse this compilation, from the insistent question in a work project in which Don Quixote is the instrument – without becoming a case of applied psychoanalysis – to other projects which, with Lacan, attempt to take desire beyond the symbolic, to the real with which interpretation, and experience in general, must count.

Dreams, as formations of the unconscious and as the royal road, are convoked to identify the point of real that articulates them, the navel already present in the work of Freud and to which Lacan returns in a very specific way – to define desire as “*invariant*”, which introduces a new logic: modality and nodality.

How can one sustain oneself in what is different, in what is foreign, without producing effects of segregation? This is the question to which the analyst’s desire attempts to be a response: this concerns the real of “*the foreign*” with which the analyst’s desire deals. Being, lack-in-being are also questions directly related to desire that a good number of our contributors have addressed, from *Seminar VI* and its formula, “*desire is the metonymy of being in the subject*”, to the last seminars of Lacan, in which being is located on the side of *jouissance* and beyond the lack. That is how clinical experience finds a place at this point, with cases in which reflection has permitted the identification of the object *a* as cause of desire and as a condenser of *jouissance*.

One of the paradoxes of desire is approached via the anxiety produced by the Other’s desire, which for the author who reflects on the



matter implies a return to *Seminar X* and to object *a*, with anxiety located in between desire and jouissance. On the other hand, a revision of the tragic and the comical dimensions of desire opens the way for a discussion of the place to which the analytic experience leads.

Desire is also situated '*Borromeanly*', beyond the letter and its acceptance as the Other's desire. Following an analysis of desire as an event of a renewed saying [*decir*], and the distinction between desire-effect and desire-origin, a reflection on the analyst's desire as event, and not only as effect, introduces a question on the politics of the extension of psychoanalysis. The notion of the analyst's desire is also interrogated in relation to the satisfaction of the end of analysis, and questioned as regards jouissance, to maintain that there is no jouissance in the analyst's desire.

The reflection on desire, taken from the moment of cause until the end of the analysis, makes possible the introduction of the pass as the experience that verifies that in the analysis *lalangue* is the integral of the equivoques that have persisted in the history of the analysand, and from which the analyst's desire might be decanted. It would also make possible the identification of the mark of absolute difference that would signal the affect corresponding to the end and the shift from the horror of knowing to enthusiasm.

It is possible that some of the theses here presented go beyond other theses, and even introduce contradictions. But *Hétérité* accepts the possibility of dissent among the singular readings of vast works, such as those of Sigmund Freud and Jacques Lacan, which can then be submitted to dialectical treatment in their exposition, first during an event, then in writing, so that they can be studied and re-evaluated by each reader and author in a dialogue that includes both.

For most articles the bibliographical references have been kept in the original language, as well as the quotations that authors have reproduced in languages other than their own.

We thus expect to make a contribution towards the existence of psychoanalysis in extension, keeping open the question of the *desire for psychoanalysis* in the world.

Beatriz Elena Maya R.

**Translator: Leonardo Rodríguez**

# CONTENTS

<b>Translators</b>	<b>4</b>
<b>PRESENTATION</b>	<b>7</b>
<b>CONTENTS</b>	<b>11</b>
<b>OUVERTURE - Marc Strauss</b>	<b>14</b>
<b>OF THE DESIRE</b>	<b>22</b>
<i>What Do Men Desire?</i> - Daphna Benzaken	23
<i>Paradoxes du désir et de la demande</i> - David Bernard	28
<i>A beleza e o horror, a des-graça, a vida e a morte face a face no Face-book</i> - Fabiane da Fontoura Messias de Melo	35
<i>El deseo y los discursos</i> - Gloria Patricia Peláez J	43
<i>A variação inédita e tola (dupe) do desejo invariante</i> - Ana Laura Prates Pacheco	49
<i>El deseo, contra lo esperado</i> - Manel Rebollo	56
<i>Naming desire</i> - Leonardo S. Rodríguez	62
<i>Le désir attrapé par...</i> - Colette Soler	69
<i>El enigma del deseo: Una paradoja fundamental</i> - Juan Manuel Uribe Cano	78
<i>L'amour et le désir</i> - Agnès Wilhem	83
<b>ANGUISH AND DESIRE</b>	<b>90</b>
<i>Dall'angoscia al desiderio: una finestra sul real</i> - Eva Orlando	91
<i>Le désir c'est le temps</i> - Radu Turcanu	101
<b>CLINIC AND DESIRE</b>	<b>108</b>
<i>Autismo: desejo paradoxal</i> - Sheila Abramovitch e Simiramis Castro	109
<i>La posición del psicótico con respecto al deseo</i> - Julieta De Batista	118
<i>L'insopportabile divisione</i> - Paola Malquori	126
<i>Se soubéssemos o que o avarento encerra no seu cofre, saberíamos muito sobre seu desejo</i> - Bela Malvina Szajdenfisz	133
<i>¿Por qué lo he hecho?</i> - Carmen Nieto Centeno	140
<i>From mourning to desire</i> - Devra Simiu	150
<i>D'un désir qui n'est pas un désir de (la) mère</i> - Anna Wojakowska-Skiba	156
<b>OF THE DESIRE OF THE ANALYST</b>	<b>165</b>
<i>El deseo del analista, dialéctica de lo éxtimo</i> - Martín Alomo	166
<i>A operância do psicanalista e o desejo em questão</i> - Sandra Berta	172
<i>Sostenersi en lo extranjero: algunas paradojas del deseo del analista</i> - Matías Buttini	178
<i>D'un désir à l'autre</i> - Zehra Eryoruk	186
<i>Du particulier au singulier, expérience de désir</i> - Lydie Grandet	192
<i>Di(z)versões do desejo</i> - Luiciana Guarreschi	197
<i>O Desejo do Analista, Nomeação e a Experiência da Análise</i> - Andréa Hortélio Fernandes	204
<i>Le désir de l'analyste et la différence absolue</i> - Luis Izcovich	211
<i>Alors, qu'est-ce qui nous lie à celui avec qui nous nous embarquons ?</i> - Bernard Lapinalie	218

<i>La presa -paradossale - del desiderio alla fine di una analisi - Celeste Soranna</i>	224
<i>Paradojas del "Deseo Materno" versus Deseo del Analista - Camila Vidal</i>	231
<i>A relação entre Desejo de Analista e a Escola de Lacan - Fernanda Zacharewicz</i>	237
<b>DESIRE AND INTERPRETATION</b>	<b>243</b>
<i>La interpretación, en el marco de lo no sabido - Ana Canedo</i>	244
<i>La interpretación en el desfiladero de los equívocos - Vanina Muraro</i>	250
<i>Le désir en fin et en suite(s) - Albert Nguyễn</i>	256
<i>Los sueños, vía regia - Trinidad Sanchez-Biezma de Lander</i>	264
<i>The nodal point that is desire - Susan Schwartz</i>	273
<b>DESIRE AND JOUISSANCE</b>	<b>280</b>
<i>Le symptôme interprète... - Sidi Askofaré</i>	281
<i>No hay Deseo sin Goce - Beatriz Elena Maya R</i>	287
<i>Novos envoltórios, velhos desejos - Vera Pollo</i>	292
<b>DESIRE AND MOTHER</b>	<b>302</b>
<i>Del Deseo Materno a la lalengua materna - Gladys Mattalia</i>	303
<b>DESIRE AND REPETITION</b>	<b>310</b>
<i>Desejo e Repetição: Pas-de-deux - Dominique Fingermann</i>	311
<b>DESIRE AND TRANSMISSION</b>	<b>318</b>
<i>Las paradojas del Ser - Jorge Escobar</i>	319
<i>Désir (a)bordé, désir déployé - Esther Morere Diderot</i>	325
<i>Desejo e transmissão: paradoxos - Antonio Quinet</i>	333
<i>Paradoxes du désir, paradoxes du passeur - Natacha Vellut</i>	340
<b>DESIRE AND DRIVE</b>	<b>347</b>
<i>Desire, the destiny of the drive - Esther Faye</i>	348
<i>El deseo del análisis y la pulsión invocante - Gabriel Lombardi</i>	355
<b>KNOWLEDGE AND DESIRE</b>	<b>368</b>
<i>Foucault avec Lacan - Armando Cote</i>	369
<i>Le désir, le savoir, l'École - Claire Montgobert</i>	378
<b>DESIRE AND STRUCTURES</b>	<b>385</b>
<i>Desejo &lt;&gt; Psicose - Sonia Alberti</i>	386
<i>Le comble du désir, le désir impossible - Isabelle Cholloux</i>	390
<i>Les paradoxes de l'effet d'écrit - Anita Izcovich</i>	396
<b>DESIRE AND LITERATURA</b>	<b>403</b>
<i>D. Quixote, Sancho Pança e a aporia encarnada do desejo - Raul Albino Pacheco Filho</i>	404
<i>Shakespeare in Love «Le mystère de l'amour» - Françoise Josselin</i>	410
<i>La tragicomédie du désir - Panos Seretis</i>	415
<b>DESIRE AND WRITING</b>	<b>424</b>
<i>Du désir...au risque de l'écriture? - Wanda Dabrowski</i>	425
<i>Di un nuovo desiderio, dunque, "un discorso che non sarebbe del sembiante" - Maria Claudia Dominguez</i>	431
<i>Do horror ao desejo de saber: saber a-prender? - Rosane Melo</i>	440
<b>ANNEX</b>	<b>448</b>
<i>Una respuesta basada en la evidencia - Leonardo S. Rodríguez</i>	449



## OUVERTURE

Marc Strauss

A tous ici présents, et à ceux qui ne sont pas là mais nous accompagnent, qu'ils le sachent ou non : bienvenue à ce VIIIème RVI de l'IF-EPFCL. Bienvenue et aussi merci. Merci de soutenir par votre présence cet évènement bisannuel qui regroupe notre communauté internationale. Nous sommes heureux de vous accueillir. Avant tout, le nombre d'inscrits que nous sommes est rassurant du point de vue comptable ; ensuite et surtout, il y a le plaisir de nous retrouver entre amis, compagnons de travail et d'aventures institutionnelles, quelquefois agitées. Enfin, j'espère que ceux qui nous rejoignent pour la première fois se sentiront ici chez eux.

Je veux saluer aussi ceux qui auraient dû être parmi nous mais... Nous avons depuis notre dernier Rendez-vous payé un lourd tribut à la mort. Elle nous a arraché des proches, des collègues, des amis chers. Fulvio Marone, Vicente Mira, Joan Salinas, vous deviez être parmi nous. Vous serez parmi nous pendant ces journées.

Il est de règle de remercier les organisateurs à la fin du congrès, pour en saluer la réussite. Mais il m'importe ici de remercier les collègues grâce auxquels ma tâche pour ce RVI a été plus un plaisir qu'une charge. En premier lieu Cathy Barnier, responsable de l'équipe d'organisation, toujours disponible et d'une loyauté sans faille. Avec elle notre trésorier, Didier Grais, qui a su allier la fermeté nécessaire au contrôle des dépenses avec la souplesse sans laquelle il n'y a pas d'aise au travail. Merci aussi à toutes les équipes que coordonnait Cathy, entre autres Internet avec Nicolas Bendrihen et Lucile Cognard, les traductions avec Nadine Naïtali, le secrétariat de la rue d'Assas, etc. Vous me pardonnerez de ne pas vous nommer tous, mon temps de parole n'y suffirait pas, mais nous savons ce que nous vous devons.

Je veux aussi saluer et remercier mes collègues de la commission scientifique. Toutes les décisions concernant ce RV y ont été débattues et arrêtées collégalement, toujours dans le meilleur esprit.

Merci enfin à tous ceux qui ont proposé d'intervenir et à ceux qui ont bien voulu présider les séances. Tous ont accepté de bon cœur le cadre que nous leur proposons.

Les remerciements m'amènent à la question qui nous réunit, celle du désir et de ses paradoxes. En effet, du désir, il en faut pour nous retrouver en ce lieu et en ce moment de l'année, habituellement consacré à de sereines vacances.

Mais nous le savons, le désir et la sérénité ne font pas bon ménage. Lacan l'a souligné, le désir est de difficulté.

Il y a quelques jours une actrice française confiait à la radio la sienne, de sérénité, enfin trouvée. Elle précisait qu'elle avait toujours su que ça ne viendrait pas d'un homme, et pas non plus d'un psychanalyste. Ça lui est venu... d'un cheval ! Elle concluait son édifiant témoignage d'une formule définitive : « Avec un cheval, on ne peut pas tricher ! » Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que les humains ont vu en cet animal leur compagnon idéal... jusqu'à ce que le cheval-vapeur ne le déloge définitivement de sa place. Et ce qu'oublie notre actrice, c'est qu'il n'y a que l'espèce « *parlêtre* » à diriger les chevaux, animaux ou mécaniques, à les mettre à son pas, qui est celui du son discours.

Notre cavalière actrice nous livre néanmoins quelque chose de son désir, et aussi de sa position par rapport à celui-ci. En effet, à quoi aspire-t-elle ? Elle veut être sûre de ne pas tricher, elle veut savoir faire la différence entre la vérité et le mensonge, la franchise et la tromperie. Portons à son crédit que ce n'est pas la tricherie de l'autre qui la tracasse, mais la sienne propre. Elle ne se méfie pas du cheval, au contraire, elle part du fait qu'un cheval, ça ne pense pas, ça ne calcule pas, ça réagit. Le cheval donne sans médiation la juste mesure de l'adéquation entre la pensée et le corps du cavalier.

Retenons donc de notre actrice et son âme chevaline le sérieux de la question qu'elle nous pose. En effet, ne pas tricher est un rêve largement partagé. Il est soutenu par la conviction que la sérénité est la juste récompense de la vérité enfin atteinte. Passons sur les péripéties qui sont supposées y mener, elles relèvent toutes de l'initiation, y compris la psychanalyse, quand elle se corrompt à cette promesse, dont nous savons qu'elle mène au pire. En effet, comme notre actrice s'en souviendra vite, on ne se débarrasse pas si facilement de cette question de la tricherie, ne serait-ce que parce que l'on a un corps, et que ce corps on ne peut pas ne pas se le représenter.

Et un corps, pour un parlêtre, est toujours un corps sexué, d'homme ou de femme. Lacan s'est même senti obligé de préciser qu'il n'y a pas de troisième sexe. Nous pourrions distinguer les existants comme  $S_1$  et  $S_2$ , sexe 1 et sexe 2. Alors, comment être sûr de ne pas tricher dans la représentation que l'on se fait de son être comme sexué, et donc dans sa relation à l'autre sexe, une relation qui se fonde pourtant sur une différence irréductible ? Avec un cheval, qu'il soit jument ou étalon, où on sait qui est qui, qui est le maître,  $S_1$ , et qui est l'esclave ;  $S_2$ . Le bon maître est celui qui sait faire corps avec le corps de l'autre en place d'instrument chargé de produire l'effet de vérité. Mais, entre *parlêtres*, dans un couple, cellule minimale du lien, qu'est ce qui commande au corps de l'autre, comment se fait le lien entre  $S_1$  et  $S_2$  ? Ceux qui connaissent l'écriture du discours analytique savent déjà qu'il ne se fait pas. Pourtant, les corps s'enlacent.

En effet, pour cela deux partenaires peuvent nouer un pacte sur ce qui fait pour eux rapport sexué. Mais qui alors authentifiera ce pacte et, s'il y a un litige, dira qui a triché ? Et même pour soi, au nom de quoi s'assure sa propre vérité ? Là, nous savons que névrose et psychose se séparent. Le sujet psychotique se sentira apaisé de vérifier que son partenaire ne triche pas, tant cette possibilité le laisse sans recours autre que la violence, subie et exercée. Le sujet névrosé au contraire sera rassuré quant à lui-même si le retour de l'autre lui signifie qu'ils respectent tous deux le pacte. Ce sujet pourra du coup s'admirer dans sa façon de se



hisser sur l'escabeau de sa vérité, elle-même démontrée par ses hauts-faits, dont l'Autre en place tierce est le garant et le juge.

L'aspiration à la sérénité par le vrai, pour ne pas dire la sagesse, est donc le désir d'abolir l'irréductible d'une différence, précisément d'une différence introduite par l'ordre signifiant en même temps qu'elle y fait trou. Ce trou peut être recouvert par un sens, et ce sens peut être d'un certain point de vue satisfaisant ; sauf dans le domaine du rapport des sexes, où le sens ne peut être comme tel que mensonger: « *fictions sexuelles secrétées par l'inconscient*», a dit Lacan – d'une formule qui se substitue avantageusement aux théories sexuelles infantiles de Freud, ne serait-ce que parce qu'elle vaut pour tous les âges. Cette exception sexuelle dans le monde du sens fait tache, accident, au cœur de toutes les relations humaines. Du coup, toute satisfaction du désir, y compris la sexuelle, laisse à désirer – et cela quelque soit le soin apporté au choix de l'objet.

Plutôt donc que chercher du désir les conditions d'une satisfaction sans reste, qui n'existe pas, nous pouvons éclairer son fonctionnement et aussi son lien à la jouissance et à l'amour.

Lacan, dans le *Séminaire Encore*, nous précise ce qui est susceptible de provoquer le désir : « *Le sujet comme tel n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance, mais son signe est susceptible de provoquer le désir.*» Il poursuit « *Là est le ressort de l'amour* ».

Au moment où dans un autre contexte je commentais cette phrase, une illustration clinique s'est présentée Il s'agit d'un acteur encore, mais d'une autre trempe que notre cavalière. C'est Joaquin Phoenix, qui s'exprimait dans le quotidien *Le Monde*, à l'occasion de la sortie en France du dernier film de Spike Jonze, *Her*. Il expliquait pourquoi, pour y incarner son personnage en quête d'une partenaire adéquate à son désir, il avait exigé de porter une moustache. Il voulait que reste cachée aux spectateurs la légère cicatrice de bec de lièvre qui court sur une de ses deux crêtes phyltrales, rendant son tracé irrégulier; les crêtes phyltrales, ce sont les renflements verticaux entre le nez et la lèvre supérieure. Il a

exigé cela parce que, très tôt, il avait remarqué l'effet que cette cicatrice faisait à un certain nombre de femmes. Il donnait l'exemple de la fois où, encore jeune et tout à fait inconnu, il devait tourner une scène de baiser avec Eva Mendès, déjà célèbre. A l'instant où Eva Mendès a vu la cicatrice, son baiser de cinéma professionnel s'est fait passionnel.

Comment ne pas voir dans cette cicatrice une occurrence de ce signe de la jouissance qu'évoque Lacan, et qui en la circonstance provoque sans conteste le désir ? Soulignons que ce signe de la jouissance n'est pas son exhibition. Une jouissance qui s'exhibe est toujours obscène parce qu'autiste. Nous en avons le paradigme chez l'épicier de la petite menteuse de Freud, proton pseudos. Le signe de la jouissance, de la division, c'est une trace sur le corps. Une trace d'imperfection donc, qui dans un tableau presque parfait indique un point d'horreur ; une trace qui fait signe au sujet et l'affecte dans son corps avant tout raisonnement conscient. Ainsi, le désir d'abord s'éprouve. Quelque chose du corps de l'autre fait signe au sujet qui en éprouve l'appel dans son corps. Dans un deuxième temps le sujet répond à cette irruption du désir qui se présente toujours à lui comme énigmatique. Ainsi, il y a fort à parier qu'Eva Mendès ayant repris ses esprits se soit dit: «*Mais qu'est-ce qui m'a pris? Ai-je vraiment voulu cela ?*» Question qui n'est pas sans évoquer pour nous le «Qu'est-ce que c'est que ça?» que Lacan met dans la bouche du petit Hans confronté à son érection; ou aussi l'article de Freud sur la tête de Méduse, cette représentation de l'horreur de la castration, face à laquelle, comme le dit Freud, le sujet érige son désir en défense.

Donc pour le corps parlant, le désir est un fait qui s'impose ; mais pour le sujet qui a ce corps, il est une question. Cela dit, si le désir est en premier éprouvé comme effet de corps, c'est parce que le signe qui le suscite atteint un sujet déjà constitué. Le signe de la jouissance se présente toujours au sujet comme un accident significatif dans le champ de ses représentations. Ainsi que ce signe se fait signifiant, il signifie le manque de signifiant à même de couvrir la castration. A cette rencontre,

le sujet répond en mobilisant la signification phallique du désir, avec sa dimension perverse comme nous le montre notre exemple du baiser.

La psychanalyse éclaire aussi la relation du désir à l'amour. En effet, si le désir en est le ressort nécessaire, il n'est pas l'amour, et il n'en est donc pas la preuve. Si le ressort du désir actionne l'amour, c'est que l'amour est déjà là, en puissance. Le ressort qui jaillit du signe peut y trouver son point d'accroche, de suspension dit Lacan à la fin d'Encore. En effet, l'amour, nous le savons, ne suppose pas un autre corps, mais un autre sujet. Un autre sujet qui intervient comme partenaire du fantasme, le fantasme dont la mise en scène représente pour chacun sa place de sexué. L'énergie transmise par le ressort permet le jeu d'aller-retour de l'amour et du désir, dans un va-et-vient entre le signe déclenchant et le fantasme. L'amour dure le temps que le ressort fonctionne ; il est à la merci des fragilités propres chaque extrémité : à un bout, le rapport des fantasmes est toujours assez nébuleux et gros de tous les malentendus ; à l'autre bout, entropie de l'effet de désir, la valeur matérielle du signe s'émousse à l'usage, jusqu'à se réduire à son pur signifié, par exemple dans un rapport de police: *« crête phyltrale marquée d'une cicatrice de bec de lièvre »*.

Nous savons que si un sujet n'arrive pas à occuper une place précise dans la scène du fantasme, il perturbe son jeu et celui de ses partenaires. Une analyse peut montrer à ce sujet les raisons de ses hésitations ou de ses refus, et elle lui permet par là de prendre sa place dans le jeu social et amoureux. La discussion sur le fait que la satisfaction obtenue soit normée ou singulière ne fait que cacher le message essentiel : le sujet peut enfin accéder à une satisfaction convenable. Et puisqu'il peut maintenant s'asseoir à la table de jeu pour y jouer sa partie, pourquoi ne pas appeler ses coups des actes ? Des actes posés et assumés comme tels tant que nous y sommes.

Mais, nous le savons, ça ne se passe pas tout à fait comme ça. Pourquoi diable avoir envie de s'asseoir à une table de jeu, et à une place déterminée en plus ? Cette satisfaction convenable répond-elle réellement à la question que le sujet posait par son symptôme ? Autrement dit, la

règle qui commande au scénario fantasmatique peut-elle résorber le trou dans le sens ? Nous savons que non. Il n'y a pas de règle qui donne le tout de sens, et qui par-là abolisse le hors-sens qui en est le symptôme.

L'effet de l'analyse du désir est alors non de permettre au sujet de trouver l'objet qui lui convient et qu'il peut enfin reconnaître comme tel, mais de faire s'apercevoir au sujet que l'objet qui éveille, provoque son désir est l'accident, contingent disons-nous à la suite de Lacan, et que le symptôme en est la cicatrice qui lui fait signe de jouissance. Pour le sujet, savoir d'où il désire change son rapport à son jeu dans sa mise en scène. Disons que son être n'y est plus engagé que comme semblant reconnu. Du coup, il peut à l'occasion dire : « je passe », sans craindre d'y passer.

Celui qui passe reste, mais n'intervient pas dans les échanges des autres. Il peut ainsi analyser leur jeu. Et Chacun des joueurs se sachant sous un regard, donne le meilleur de lui-même et du coup se le découvre.

Ce meilleur chez chacun est moins son observance de la règle que sa façon d'en user, jusque dans ses dérapages. Là, on sort du cadre du Beau et Bon jeu, pour entrer dans celui de motivations autres, plus intimes. Bref, restituer sa valeur au symptôme, ce n'est pas la même chose que de vouloir un déroulement aussi parfait que possible de la partie. Et prendre le symptôme au sérieux, c'est à dire le considérer dans sa série, ne consiste pas à essayer d'en guérir, mais le reconnaît comme inévitable.

Le sujet peut donc dire « *Je passe* », au nom du symptôme, et non pas au nom du père. Comme nous disons, il s'autorise de lui-même. Même s'il a quand même besoin du nom d'un autre, de celui de Freud et Lacan en fait, pour s'y retrouver dans son « *Je passe.* »

Pour finir, il y a donc toujours quelque chose qui dans tout jeu qui fait symptôme. Que gagne-t-on à considérer enfin les choses sous cet angle ? Il me semble surtout que c'est de ne pas trop demander au jeu, surtout de ne pas lui demander ce qu'il ne peut pas donner, l'impossible. Il est paradoxal en effet de vouloir qu'un jeu cesse d'en être un au moment même où on y gagne son lot. Souvenons-nous encore que la table du jeu social et le lit de plein emploi sont une seule et même chose. Apprendre et se souvenir que le lot n'est jamais la chose, qui restera

toujours hors d'atteinte facilite la satisfaction de tous les partenaires. Cela ne dit pas pour autant que rien n'est sérieux, au contraire. Il est un sérieux qui n'est pas de semblant, mais bien réel, singulier, que nous appelons l'inconscient. L'inconscient, c'est à dire un stock d'effets, d'affects, suscités par des signes plus ou moins imprévisibles, des affects qui prennent leur sens dans une scénographie où la part comique ne manque jamais. Cet inconscient, personne n'est en droit de se l'approprier, pas même soi. La clinique nous montre que si ce sérieux du symptôme est mis à mal, « Je » qui parle est toujours prêt pour le défendre à quitter la table de jeu, pour en rejoindre une autre où il sera mieux traité. Ici est notre responsabilité quant à la « prime sur le marché », y compris institutionnel, de la psychanalyse.

J'ai tout lieu de penser que la question des paradoxes du désir dans toutes ses occurrences sera ici bien traitée, et c'est avec plaisir et curiosité que je cède la parole aux intervenants de ce RVI.

# OF THE DESIRE

# What Do Men Desire?

Daphna Benzaken

To answer this question we need to define who is a man? Lacan argued that Freud's thoughts on the differences between the sexes which are based on an anatomy provided only a partial and imaginary explanation. In 1957 during his structural-linguistic period in his article "*The Instance of the Letter in the Unconscious*"<sup>1</sup>, Lacan stated that sexual identity is not defined by anatomy but rather by a symbolic order thus, a man is he who bears a signifier defining him as a "*man*". Yet, language and signifiers have limitations, they cannot provide all and certainly not all on desire and sexuality.

In this paper I will focus mainly on Lacan's late teaching in "*L'Etourdit*" and "*Encore*" in which Lacan developed the idea that through sexuality the speaking subject confronts a real enjoying substance that cannot be symbolized: "*A body that symbolizes the Other and perhaps involves something of a kind that would put some shape on another form of substance: enjoying substance*"<sup>2</sup>. This encounter is always traumatic for the speaking subject who is easily anguished by what he cannot make sense of and tends to cling to anything that would lead him to language and to meaning.

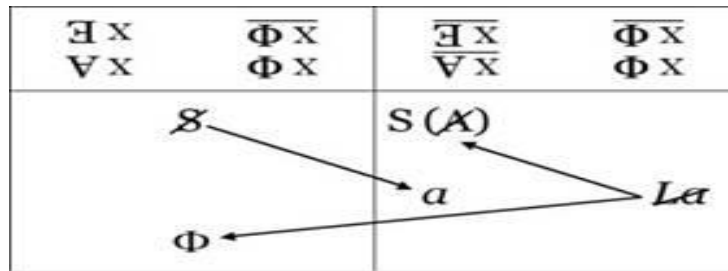
To clarify and to elaborate this point Lacan differentiated during the seventies between *Sexuality* as genital sexuality and *Sexuation* as sexuality which is associated with language, with discourse. Through Sexuation the speaking subject assumes his sexual identity as "*man*" or as "*woman*". Lacan created the Sexuation Formulas as a result of a logical process which he implicated when addressing the issues of desire and sexuality, issues which have to do with the Real to which we have no access only through logic.

---

<sup>1</sup> Lacan, *The Instance of the Letter in the Unconscious*, In "*Écrits*", p.257.

<sup>2</sup> Lacan, "*Encore*" p.33 (in French).

### Sexuation Formulas according to Lacan:



In this paper I will mainly address the "*man's*" position as it appears in these Formulas referring to a "*man*" as the one who is located on the left hand side of the Formulas. It is important to remember that it is the choice of the subject, no matter which anatomy he bears, to locate him/herself at one of the sides of the Formulas.

I shall use the term "*man*" in this sense and try to examine the effects of this choice on the relation of the subject to the Phallic function, to Jouissance and to the object cause of desire.

#### Men and The Phallic function

"*Man*" as Lacan situated on the left side of the Sexuation Formulas is who the Other has defined as man. He is the one who is submitted to castration that is to say he confronts a forbidden Jouissance. This creates a logical universal group of those who depend on an external definition defining what is permitted or forbidden, thus it is a group of individuals relating to the Other as a point of reference for evaluation and signification. (A universal group is not formed on the right hand side of the chart as according to Lacan women are not creating a universal group regarding castration and Jouissance therefore they always appear "*one by one*").

The focal attitude of a man by this definition is a search anchored in the Phallic, Symbolic order, a search for meaning and sense and a profound difficulty to cope with situations and moments which have no sense. This has visible effects in fields of interest and in investment in activities that may be measured and compared using the signifiers of the



Other. A hysteric, will often place her/himself on this side of the sexuation formulas due to her/his will of appropriating the Phallus to her/himself.

The attitude towards the Phallus is one of man's sources of power but they bear also the seeds of his vulnerability. This attitude enables a man to navigate his way with a meaning granting compass which also outlines a relatively clear approach to his objectives. But as a man is dependent on the Other, when this order is disturbed he is helpless, for instance after separation, after a child is born or after a job dismissal. A man will usually take quick action in order to return and reestablish his manly Phallic identity.

Lacan stated: "*Every subject as such... is inscribed in the Phallic function to guard against the absence of sexual relation*"<sup>3</sup>.

### **Men and Jouissance**

Lacan refers to three different Jouissances. In its nature, Jouissance may not be articulated, it exists out of the symbolic order. But the Phallic Jouissance may in retrospect be relatively associated with words. The Jouissance characterizing a man's position is the Phallic Jouissance. The man who seeks sense can tolerate this Jouissance which is far different from the extatic "*Other Jouissance*" which characterizes those placed on the right hand side of the Sexuation Formulas, woman's side. The Other Jouissance is not fully captured ("*pas tout*") by the Phallic function meaning by language and its structure. It is important to remember that in its nature the Phallic Jouissance almost always touches upon the limit as there is never a complete signification. The Phallic Jouissance is an effable Jouissance which tends to come up short. It is associated with presence and disappearance, potency and the detumescence.

### **Men and the Object Cause of Desire**

Desire is always directed to an object but not to any object. Jouissance affixes a trait at a certain moment and does so in a contingent

---

<sup>3</sup> Lacan, *L'Etourdit* page.56.

way<sup>4</sup>. Object *a* is an object cause of desire for a man who tries to obtain this detached object due to the symbolic castration. Appropriating this object provides a man with the illusion that eliminating or hiding the castration is possible. Men are attracted to partial objects and are aware the temptation may out power them. In Greek mythology, Odysseus requests he be tied to the ship's mast as he knows he will not be able to withhold himself at the sound of the sirens' tempting singing voices.

Lacan situated the object *a* on the right hand of the sexuation formulas, woman side as he referred to "*woman*" as an object cause of desire. In this reference a woman is a sort of an empty breathing and enclosed space which carries the Real that is foreign to the Symbolic system and creates a movement of desire around it. Object *a*, is not a specular object, it can be a gaze or a voice, just like the sirens' voices were to Odysseus, or like the admirable gaze of a woman towards her partner.

### **The Impossible relation between the sexes**

According to Lacan "*woman*" is an evading being who is not fully captured ("*pas tout*") in discourse and language. She touches upon the infinite Other Jouissance which is unlimited by the Phallic signification and by castration. In the Sexuation Formulas we see an arrow pointing from the right hand side (woman) to the left hand side (man) directed at the Phallus. This represents a woman's search for a signifier that will provide a name for the Other Jouissance enigma she encounters which does not have a sense or a name. It is an effort to associate herself to a signifier, to the Phallus, that will assist her in identifying her being. Therefore she addresses the man with questions, asking him to talk to her and to declare that she is unique trying to make sense of their encounter.

On this matter, what does a man want from a woman? He asks to obtain, through her, an understanding of the infinite Jouissance, on this mysterious and mute foreignness, that is not castrated. Through her, he

---

<sup>4</sup> Lacan, *Seminar on Transference*, 16.11.60 page.45.

wishes to understand something of the Jouissance existing outside of language, he asks her for a "sign" for this remnant associated with life. "Woman" ("a woman" does not exist according to this logic) carries the Real which poses a mystery for the man as to him she represents the impossible which on one hand attracts him and horrifies him on the other.

However, man and woman cannot provide each other with answers to these issues which are based on a Real, on the impossible. According to Colette Soler<sup>5</sup> between the Other Jouissance and the Subject, there is an exclusion struggle; presence of one causes the dissipating of the other. There is no possibility for them to exist in the same place.

Lacan called this impossibility a man encounters "*woman symptom*" and suggested that a man is left with an unresolved question of the Real, with a symptom. For a woman, Lacan found the expression "*Man Ravage*" (*L'Homme ravage*) in the sense that the lack of response on his behalf leaves a woman in the Other Jouissance and thus in affliction and annihilation of her place as a subject.

M.C. Laznik<sup>6</sup> refers to Lacan's teaching and states that the non-symmetry between the sexes is necessary for the creation of desire. There are moments in life in which this non-symmetry is breached and other moments in which it is interrupted.

As analysts we often hear of the Imaginary effects this non symmetry and impossibility bears on the relationship between the sexes, from confusion to fight from attraction to rejection. This calls for further elaboration.

---

<sup>5</sup> Colette Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Edition du Champ Lacanien, 2003 p.222.

<sup>6</sup> Marie Christine Laznik, *L'impensable desir*, Denoel, 2003, pp.140.

## Paradoxes du désir et de la demande

David Bernard

Lacan n'hésita pas à situer Freud dans la « lignée »<sup>1</sup> des grands moralistes, rendant hommage à ceux-ci d'avoir su montrer le caractère déviant et scandaleux du désir. Mais il y aurait aussi à dire sur les fables de Lacan, sur Lacan-le-moraliste et pas seulement Freud, sur le style de Lacan affine aux paradoxes du désir, pour dire ces paradoxes. Et c'est pourquoi je m'appuierai sur une de ses fables, extraite de son *Séminaire Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

Ici, une fable faite pour dire les paradoxes du désir dans la cure, ainsi que ses destins possibles. Le récit de la fable est en effet précédée de cette question : Que se passe t'il quand le sujet commence à parler à son analyste ? Imaginons pour y répondre, propose t'il, que le sujet s'en aille dîner au restaurant. Voici donc notre sujet renvoyé directement à la question de ce qu'il veut. Et que demandera-t-il à l'Autre ? Première réponse : le menu. C'est à dire, non pas un objet du besoin, mais des signifiants. « *Le menu, c'est à dire des signifiants, puisqu'on ne fait que parler*<sup>2</sup> ». A quoi Lacan ajoute alors, pour en venir à l'argument central de sa fable, une complication. « *Eh bien ! Il y a cette complication – c'est là ma fable – que le menu est rédigé en chinois* ». Il poursuit : « *Alors le premier temps, c'est de commander la traduction à la patronne. Elle traduit – pâté impérial, rouleau de printemps, et quelques autres. Il se peut très bien, si c'est la première fois que vous venez au restaurant chinois, que la traduction ne vous en dise pas plus, et que vous demandiez finalement à la patronne – conseillez-moi, ce qui veut dire – qu'est-ce que je désire là-dedans, c'est à vous de le savoir.* » Voilà donc pour le premier temps de la fable, lequel nous enseigne déjà sur le paradoxe du désir.

---

<sup>1</sup> Lacan J., « *La chose freudienne* », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.407.

<sup>2</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p.242.

Pour le faire valoir, soulignons d'abord que par cette fable, Lacan ramène la demande *dans* l'analyse, à la structure de toute demande. Autrement dit, dans toute demande d'analyse il y a l'effet premier du langage sur le sujet, comme il y a dans toute prise de parole du sujet une demande d'analyse potentielle. En chaque cas, le sujet ne sait pas ce qu'il demande, quel désir porte sa demande. «*Qu'est-ce que je désire là-dedans?*», se demande t'il, éprouvant déjà que «*c'est en tant qu'Autre qu'il désire*<sup>3</sup>». Or, il en va de même pour le cadre de l'analyse. Un sujet vient en analyse, remarquera plus tard Lacan, pour «*savoir ce qu'il demande*<sup>4</sup> ». Raison pour laquelle il demande en effet à «*s'y retrouver*<sup>5</sup> ».

Seulement en quoi dans cette demande, se serait-il perdu ? Pour y répondre, suivons cette complication que Lacan introduit dans sa fable: le menu est rédigé en chinois. De quoi préciser sa thèse : non seulement le sujet se nourrit des signifiants, mais il s'agira là des signifiants de la langue de l'Autre. Dans sa demande le sujet devra s'aliéner aux signifiants de l'Autre. Or voilà bien ce qui causera sa perte, disons encore avec Lacan, son évanouissement. A cela, deux raisons, conjointes l'une à l'autre. La première, qui se produira dans le champ du signifiant, est ce qu'écrit le mathème \$. Dans sa demande à l'Autre, le sujet «*s'évanouit*<sup>6</sup> », pour la raison déjà qu'il devra s'y représenter par un signifiant auprès d'un autre signifiant, c'est à dire y disparaître, pour n'y subsister que comme effet du signifiant. D'autre part s'y ajoutera ce que, s'aliénant ainsi aux signifiants de l'Autre, le sujet éprouvera comme perte, cette fois de jouissance. En effet, entre ce qu'il demandait nommément, un objet, et cette «*demande sans objet*<sup>7</sup> », inconditionnelle, qu'est la demande d'amour, le sujet fera nécessairement dans la réponse de l'Autre, l'expérience d'une perte. *T'avais promis*, reprochent les enfants à leurs parents, quand c'est bien le symbolique lui-même qui causera cette déception, structurale.

---

<sup>3</sup> Lacan J., « *Subversion du sujet et dialectique du désir* », in *Ecrits*, op. cit., p.814.

<sup>4</sup> Lacan J., *Séminaire La logique du fantasme*, séance du 15/02/67, inédit.

<sup>5</sup> Ibid, séance du 21/06/67.

<sup>6</sup> Lacan J., « *Subversion du sujet et dialectique du désir* », in *Ecrits*, op. cit., p.817.

<sup>7</sup> Lacan J., « *La psychanalyse vraie, et la fausse* », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.171.

Il y a donc cette perte qui s'impose au sujet, entre sa demande de satisfaction et sa demande d'amour. Je passe alors à la façon dont le désir, de là, surgira comme paradoxe. Pour l'isoler, Lacan souligne tout d'abord que le désir va consister en un renversement. De l'inconditionnel de la demande, nous passons à cette condition « *absolue*<sup>8</sup> » qu'est le désir. Qu'est-ce à dire ? Lacan aura fait valoir comment la demande d'amour institue le tout pouvoir de l'Autre, en même temps qu'elle abolit<sup>9</sup> la particularité des objets, les ramenant tous au rang de « *preuve d'amour*<sup>10</sup> ». Mais c'est qu'il faut ici donner à ce terme choisi de Lacan, *abolition*, tout son poids, pour souligner son effet de retour, dans le réel. A savoir quoi ? Le désir, indestructible.

Nous trouverons alors dans le désir, le renversement de ces deux dimensions de la demande : ce qui était là *aboli*, et ce qui était là puissance. Le désir se verra en effet constitué de la particularité retrouvée de l'objet devenu objet cause, même si perdu, et d'autre part l'« *abolition*<sup>11</sup> » de la dimension de l'Autre, quand le désir lui, ne demande rien à personne. Ainsi, à la politesse de la demande, répond l'impolitesse du désir. La première aliénait le sujet au désir de l'Autre. *Comment on demande ?* Répètera t'on à l'enfant, dans l'attente de l'entendre enfin lâcher son *S'il te plaît*. Désir de l'Autre à quoi s'opposera désormais l'exigence du désir du sujet : *J'aime ça et pas autre chose*. Où le désir révèle sa structure : déterminé, et séparateur. Deux dimensions que regroupe cette expression de Lacan, « *condition absolue* ».

Ainsi, nous avons indiqué en quoi le sujet, dans sa demande, se perdait. Nous voyons ici comment il se trouve, à l'appui même de ce qu'il avait d'abord perdu. Renversement du désir, faisant passer de la perte première, à cette « *puissance de la perte pure* ». Seulement, ajoutons-y alors que le sujet s'y trouve... divisé, par cet objet. Là vient en effet le paradoxe du désir, que cette expression de « *condition absolue* » incluait

---

<sup>8</sup> Lacan J., « *La signification du phallus* », in *Ecrits*, op. cit, p.691.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p.382.

aussi. Lacan y reviendra encore en 1967, évoquant cet « *absolu du manque à quoi s'accroche le désir*<sup>12</sup> ». Autrement dit, non pas ce « *manque absolu*<sup>13</sup> » qui selon Sartre le ferait « *passion inutile* », mais bien « *manque d'un objet* ». Manque *d'un objet*, c'est à dire un manque « *unique, spécifique*<sup>14</sup> », causant le désir, mais dont il est « *hors de question qu'on en mentionne l'objet*<sup>15</sup> ». Produit par la demande, le désir sera causé par un objet, in-nommable<sup>16</sup>. « *L'inarticulable du désir*<sup>17</sup> », voilà donc le paradoxe du désir. Autrement dit, l'objet *a* est l'« *objet paradoxal*<sup>18</sup> ». D'où son nom, d'objet *a*<sup>19</sup>. Raison pour laquelle aussi, chaque satisfaction de la demande, qui pourtant porte et produit le désir<sup>20</sup>, lui dérobera<sup>21</sup> son objet. Et c'est pourquoi aussi, pour subsister dans cette demande, le désir visera toujours Autre chose, paradoxe, que ce que le sujet demandait nommément comme objet. A la table de l'Autre, le sujet névrosé fera donc le difficile. « *Ces névrosés, quels délicats*<sup>22</sup> ».

J'en reviens alors à la table de notre fable, pour faire valoir à présent, ce que Lacan ajoute à la question de notre homme. « *Qu'est-ce que je désire là-dedans ?* »... « *C'est à vous de le savoir* », poursuit-il. Et en effet, au lieu de l'Autre, non seulement le sujet sera divisé par ce qu'il désire, mais souhaitant s'y retrouver, pourra choisir de lui demander conseil, faisant de lui son répondant. Le menu entre les mains, le sujet en appellera alors à la demande de l'Autre, désirant que l'Autre lui demande de choisir ceci, ou cela, et feignant ainsi de faire de la demande de l'Autre l'objet même de son désir. Ainsi, le sujet névrosé est un qui non seulement demande le désir de l'Autre, mais qui conjointement, désire la

<sup>12</sup> Lacan J., « *La psychanalyse. Raison d'un échec* », in *Autres écrits*, op. cit., p.343.

<sup>13</sup> Lacan J., « *Réponse à des étudiants en philosophie* », in *Autres écrits*, op. cit., p.21.

<sup>14</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241.

<sup>15</sup> Lacan J., « *Réponse à des étudiants en philosophie* », in *Autres écrits*, op. cit., p.211.

<sup>16</sup> Cf sur ce point Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.229.

<sup>17</sup> Lacan J., « *Discours à l'École freudienne de Paris* », in *Autres écrits*, op. cit., p.266

<sup>18</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.24.

<sup>19</sup> Lacan J., « *Allocution sur les psychoses de l'enfant* », in *Autres écrits*, op. cit., p.366.

<sup>20</sup> Lacan J., « *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité* », in *Autres écrits*, op. cit., p.356.

<sup>21</sup> Lacan J., « *La direction de la cure* », in *Ecrits*, op. cit., p.637.

<sup>22</sup> *Ibid.*

demande de l'Autre. De là, Lacan pourra alors montrer ce que cette demande à l'Autre aura pour conséquence : l'amour de transfert, avec ce qu'il recèle de tromperie, voire de bassesse. La suite de la fable en sera l'illustration :

« *Qu'est-ce que je désire là-dedans, poursuit-il, c'est à vous de le savoir. Mais est-ce bien là en fin de compte, qu'il est censé qu'une situation aussi paradoxale aboutisse ? En ce point, où vous vous remettez à je ne sais quelle divination de la patronne dont vous avez vu de plus en plus gonfler l'importance, est-ce qu'il ne serait pas plus adéquat, si le cœur vous en dit, et si la chose se présente d'une façon avantageuse, d'aller un tant soit peu titiller ses seins ? Puisque ça n'est pas uniquement pour manger que vous allez au restaurant chinois, c'est pour manger dans les dimensions de l'exotisme. Si ma fable veut dire quelque chose, en conclut-il, c'est pour autant que le désir alimentaire a un autre sens que l'alimentation.* »

Ainsi, la supposition de savoir fera l'Autre agalmatique. La divination supposée de la patronne fera gonfler son importance, rembourrant son corsage de cet objet qui manquerait au sujet. Seulement, soulignons la tromperie que cet agalma constitue. D'une part le sujet, s'en remettant ainsi à l'Autre, tentera de faire passer l'objet cause du désir en objet visé par la demande. A savoir, cet objet a qui recèlerait en son *sein* le phallus. La demande du névrosé est la « *demande du phallus*<sup>23</sup> », faite à l'Autre. Le sujet supposera donc au lieu de l'Autre cet objet agalmatique, phi, qu'il lui suffirait alors de demander... poliment. En effet, pour obtenir de l'Autre ce qui lui manque, le sujet feint de s'offrir à lui. Il accommode son image idéale  $i(a)$  au regard de ce que l'Autre en  $I(A)$ , pourrait ainsi désirer, et lui demander. Il se fera « *objet aimable*<sup>24</sup> ».

Et puisque j'évoquais la politesse, pensons aux formules qui concluent idéalement les adresses à l'Autre, du type : « *Bien à vous* », « *Vôtre* ». Et pourquoi pas « *Délicieusement vôtre* », « *Scopiquement vôtre* », « *A bon entendeur* », jusqu'au moins poli : « *Merde* ». Au terme de ce développement, nous voyons donc s'isoler ce qui fait le leurre de la

---

<sup>23</sup> Lacan J., « *Discours à l'Ecole freudienne de Paris* », in *Autres écrits*, op. cit., p.266.

<sup>24</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241.



névrose, et qu'écrit la structure du fantasme : croire parvenir à l'objet ( $a$ ), via l'image  $i(a)$ . Tel est exactement le leurre par quoi le névrosé, en concluait Lacan, « *couillonne tout le monde*<sup>25</sup> » : l'Autre autant que lui-même. Dans cette tromperie de l'amour de transfert, le sujet se maintiendra en effet dans ce que Lacan nommait « *la sujétion de l'Autre*<sup>26</sup> », se faisant l'obligé de l'Autre, et sacrifiant imaginativement à cet Autre sa propre jouissance. Aussi la politesse du névrosé s'accompagne-t-elle de sa hantise de se faire avoir, pour ne pas dire baiser. D'où cette petite réserve que toujours il garde, sa castration. A la fin du repas, le névrosé vérifie la note.

Solution coûteuse, donc, que cette substitution de la demande au désir qui fait la névrose. En somme, le névrosé se donne « *trop de mal*<sup>27</sup> » pour sa satisfaction. D'où la question : qu'est-ce qu'à cette demande du sujet, l'analyste pourra répondre, qui soit autre que la suggestion, et qui permette de sortir de cette tromperie du transfert ? Je ne peux ici qu'indiquer le principe de cette réponse : maintenir la distance entre ce point idéal  $I(A)$ , l'analyste, d'où le sujet peut se voir aimable, conforté dans son identification narcissique, et « *le point où il se voit causé comme manque par  $a$* <sup>28</sup> ». Et cela pour quelle visée ? Une traversée de l'identification narcissique, afin de permettre au sujet de se séparer de cette demande à l'Autre, et de se reconnaître autrement. Ici, le sujet sera en effet invité à « *se reconnaître*<sup>29</sup> » non plus au point d'où il se voyait aimable, ainsi que le fantasme en fomentait le mirage, mais en ce point où « *il se voit causé comme manque par  $a$*  ».

Je n'insiste pas plus, pour souligner seulement qu'ici le désir de l'analyste prend appui sur le paradoxe même du désir, opposant à la sujétion de la demande, l'« *a-séparateur* », et revenant ainsi au caractère originaire du désir. Il y aurait en cela une parenté entre ce que fait la structure du désir à son origine, et la visée de l'analyse. Les deux

---

<sup>25</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004, p.62-63.

<sup>26</sup> Lacan J., « *Subversion du sujet et dialectique du désir* », in *Ecrits*, op. cit., p.814.

<sup>27</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Ibid., p.152.

<sup>28</sup> Ibid, p.243.

<sup>29</sup> Ibid.

s'appuyant et vérifiant cette condition absolue du désir, où absolu veut bien dire, précisait Lacan, détachement. Mais alors, n'est-ce pas justement ce dont le désir de l'analyste lui-même donnerait le paradigme ? A savoir, un désir qui n'est pas « *un désir pur* », puisque déterminé par *un* objet. Mais aussi, un objet qui n'est pas nommable, articulable, si ce n'est par son effet de séparation, justement. Obtenir « *la différence absolue*<sup>30</sup> », dira Lacan à son endroit. De même, « *L'analyste ne s'autorise que de lui-même* », n'était-ce pas là une façon de dire cette séparation d'avec la demande ? De là enfin, quelles conséquences quant à l'amour ? S'opposant à toute idée de maturité génitale comme lieu du don, Lacan remarquait que : « *ce qu'il faudrait lui apprendre à donner, au névrosé, c'est cette chose qu'il n'imagine pas, c'est rien*<sup>31</sup> ». Voilà ce qu'il retient, et qui l'angoisse. Mais voilà aussi ce qui, s'il y consentait, pourrait peut-être faire l'amour un peu moins demandeur.

---

<sup>30</sup> Ibid, p.248.

<sup>31</sup> Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, op. cit, p.65

## A beleza e o horror, a des-graça, a vida e a morte face a face no Face-book

Fabiane da Fontoura Messias de Melo

*De quem é o olhar  
Que espreita por meus olhos?  
Quando penso que vejo,  
Quem continua vendo  
Enquanto estou pensando?  
Por que caminhos seguem,  
Não os meus tristes passos,  
Mas a realidade  
De eu ter passos comigo?  
Fernando Pessoa*

Qual a função do horror? Qual é o lugar do horror estampado nas redes sociais na economia do desejo? Podemos relacionar com o que Lacan aponta no *Seminário 7* da economia da dor masoquista? “*Queremos partilhar a dor como partilhamos um monte de outras coisas restantes?*” (LACAN, 1959/1960, p. 285). Goza-se com o horror? O horror nas redes sociais seria da ordem do horror de um gozo ignorado na *face* de Ernst Lanzer ao relatar o suplício dos ratos?

O Facebook é um site e serviço de rede social que alcançou mais de 1,19 bilhão de usuários ativos e tornou-se a maior rede social do mundo. O 2º país com mais acessos diários é o Brasil.

O presente argumento não tem a pretensão de interpretar os sujeitos conectados 24 horas em seus smartphones e *tablets* ou aqueles telespectadores fascinados por *reality show*, muito menos explicar a audiência elevada de programas que retratam a miséria humana e a violência, pois:

*“a psicanálise não pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção de sujeito. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito a sua dependência significante” (LACAN, 1964, p. 78).*

Lacan em *O Seminário, Livro 11* (1964) relaciona o olhar, enquanto objeto *a*, com a falta constitutiva da angústia de castração. Portanto, o objetivo desse trabalho é propor uma discussão do olhar e o gozo escópico e suas inter-relações como o belo e o horror estampado rotineiramente nas redes sociais. Acredito ser uma discussão pertinente nesse tempo atual em que fotos e vídeos são divulgados e repassados, como vírus, através do *Facebook*, *whatsapp*, *Youtube* e outros. Nesse momento em que se discutem as relações chamadas líquidas, retomo o livro "*Modernidade Líquida*" de Bauman (2001) no qual as descrições de líquidos "*são fotos instantâneas, que precisam ser datadas*", uma metáfora interessante na atualidade, na qual criam-se redes sociais específicas para compartilhamento de imagens como Instagram, Snapchat, Foursquare, Flickr e o incremento das câmeras dos telefones celulares ou smartphones. Aqui não estamos dentro do campo das necessidades, mas no campo dos novos desejos, como "*entidade muito mais volátil e efêmera, evasiva e caprichosa*" (BAUMAN, 2001, p. 89).

Frente à liberdade e a rapidez oferecida pela rede, os usuários exibem sucesso, felicidade e beleza, como também compartilham o horror da doença, da morte e do sofrimento – próprio ou alheio. Recentemente uma mãe usou a foto do rosto do seu bebê natimorto em seu perfil, obtendo muitos comentários e "*curtidas*". Em Rio Branco-Acre-Brasil um pai dirigia uma motocicleta e após se envolver em um acidente de trânsito com sua filha, teve que retirar sua própria blusa e cobrir o rosto de sua filha, morta no chão, pois as pessoas tiravam fotos e postavam nas redes sociais. Outro caso recente que gerou muita comoção – e muitos compartilhamentos- no Brasil foi de uma jovem linchada por populares na rua em Guarujá- São Paulo por ter sido confundida com o retrato-falado de uma mulher que sequestrava crianças. Após a tragédia, a polícia descobriu que o retrato-falado tinha sido feito há dois anos em outro Estado (Rio de Janeiro) e que não havia nenhuma denúncia de sequestro na cidade em que a jovem de 33 anos foi brutalmente espancada até a morte.

O que há em comum nesses exemplos é a presença do olhar *meduseando* o sujeito. “*Ver Górgona é olhá-la nos olhos e, ao cruzar dos olhos, deixar de ser si mesmo, de estar vivo, para tornar-se, como ela, poder de morte*” (VERNANT, 1991, p.103). Olhar para ela é transformar-se em pedra, de sujeito em objeto. O mito de Medusa mostra o poder mortífero do olhar e sua associação com a pulsão de morte. Quinet (2004) destaca que as manobras de Perseu, responsável pela destruição de Medusa, se dão no registro do escópico: ele precisa tornar-se invisível- de ver sem ser visto-, apagando-se como sujeito para bancar o objeto. Perseu usa um espelho e no cruzamento dos dois olhares, Medusa como a figura do Outro e Perseu como sujeito, um objeto cai: o olhar como objeto e seu duplo aspecto- causa de desejo e fonte de angústia.

Nossa sociedade atual pode ser chamada de escópica, na qual para existir é preciso ser visto. Sou visto, logo existo. Há uma dimensão narcísica que precisa ser exibida. Porém há um olhar pré-existente no espetáculo do mundo. Lacan em *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) falam da preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda a parte. Na atualidade, evidencia-se essa questão ao observar as câmeras de vigilância- nas ruas, no trabalho e as próprias câmeras de celulares que tudo captam e compartilham a um clique.

*O olhar de que se trata não se confunde com o fato de que eu vejo os seus olhos. Posso me sentir olhado por alguém que não vejo nem mesmo os olhos, e nem mesmo a aparência. Basta que algo me signifique que há outrem por aí. Esta janela, se está um pouco escuro, e se eu tenho razões para pensar que há alguém atrás, é, a partir de agora, um olhar. A partir do momento em que esse olhar existe, já sou algo de diferente, pelo fato de que me sinto eu mesmo tornar-me um objeto para o olhar de outrem. Mas nessa posição, que é recíproca, outrem também sabe que sou um objeto que sabe ser visto (LACAN, 1953-54, p. 246)*

Nesse sentido, não há um momento da percepção que estaria fora da estrutura simbólica da linguagem: os dados “*puros, sem consciência,*

*sem significado, também já se encontram presos aos significantes”* (QUINET, 2004, p. 38).

Lacan em *O Seminário-Livro 1 – Os Escritos Técnicos De Freud* (1953-1954) explica que o olhar não se resume ao nível dos olhos. Os olhos podem não aparecer, estar mascarados – como nas redes sociais.

Quinet (2004) explica que o mundo da percepção visual é do registro do imaginário, estruturado e sustentado pelo simbólico.

*O registro do imaginário é o campo do visível, onde se encontra o mundo dos objetos perceptíveis e das imagens que segue a tópica especular. É onde reina o eu, mestre da consciência, do corporal e da extensão (no sentido cartesiano), que, no entanto, não governa – pois quem comanda é o simbólico com sua lógica significante. O real é o registro pulsional, da causalidade, espaço que Lacan apreendeu com a topologia, invisível aos olhos humanos, em que o olhar faz de todos (os que veem e os que não veem) seres vistos, mergulhados na visão (QUINET, 2004, p. 41).*

Lacan em *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) apontam a primitividade da essência do olhar, uma vez que a primeira experiência de satisfação mítica descrita por Freud, quando se constitui o desejo, em *A Interpretação dos Sonhos* é de caráter escópico. Ele descreve a excitação interna do bebê (fome) e a experiência de satisfação:

*Só pode haver mudança quando, de uma maneira ou de outra (no caso do bebê, através do auxílio externo), chega-se a uma “vivência de satisfação” que põe fim ao estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo (FREUD, 1900, p. 543).*

Quinet (2004) explica que dessa primeira experiência de satisfação, que corresponde à Coisa, só temos dela suas coordenadas simbólicas fornecidas pelos traços significantes:

*“A Coisa escópica está no fundamento da experiência de desejo do sujeito, sendo também o verdadeiro segredo da experiência visual da percepção do sujeito, despertando o interesse, a curiosidade e o desejo no mundo visível do qual ela está elidida”.*  
(QUINET, 2004, p. 55).

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, cujo original data de 1905, Freud propõe que *“(...) a impressão visual continua a ser o caminho mais frequente pelo qual se desperta a excitação libidinosa”* (p.148).

As redes sociais permitem ao sujeito um contato com número maior de pessoas – amigas, (des) conhecidas, seguidores – em um ambiente em que pode se expor, ser um espectador e vasculhar a vida dos outros, como também compartilhar o belo e o horror na facilidade de um simples clique.

Freud (1913) em *O tema dos três escrínios* apresenta tramas envolvendo diversos personagens, como Mercador de Veneza, O rei Lear e Cinderela, demonstrando o belo como anteparo à morte, uma vez que um mesmo elemento pode representar contrários, como nos sonhos. Também Lacan (1966, p. 776) compreende a função da beleza como *“barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental”*.

Lacan (1959/1960) aponta no *Seminário 7 - A ética da Psicanálise* que o belo e o desejo tem uma relação ambígua: se por um lado o belo desperta o desejo pela sua ligação com o campo escópico, por outro, tem como *“efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo”* (LACAN, 1959-1960, p. 284). A função do belo, portanto, é enganar o sujeito quanto ao desejo e mantê-lo distante, mas apenas aparentemente, do horror do mal radical do gozo.

A beleza da personagem de Antígona exemplifica, mais uma vez, a relação entre o belo e a pulsão de morte, pois mesmo viva, já está coberta pelo véu de morte.

*“Essa zona do entre-dois, do vazio do significante, âmbito do ex-nihilo, é de onde irradia Antígona com sua luz e beleza deslumbrante- como a Coisa no campo escópico- um olhar que brilha fazendo-nos cerrar as pálpebras, qual espectadores cegados por sua beleza e pela decisão de seu desejo que, mesmo levando-a à morte, a faz avançar sem temor nem piedade” (QUINET, p. 58, 2004).*

Ainda com Antígona, Lacan (1959/1960) mostra a relação de proximidade existente entre o desejo e a pulsão de morte, uma vez que o desejo levado às últimas consequências encontra-se com a morte.

*“(...) a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final. Tentem perguntar-se o que pode querer dizer ter realizado seu desejo se não é de tê-lo realizado, se podemos assim dizer, no final. É essa invasão da morte na vida que confere seu dinamismo a toda questão” (LACAN, 1959-1960, p. 345).*

Com a televisão, cinema, vídeos, redes sociais e a internet vivemos num mundo com excesso de imagens – uma inflação do imaginário. A imagem que captura, capta, fascina. Imagens que trazem o gozo do olhar. No caso das redes sociais, o valor para tentar medir o mais-de-olhar é quantidade de curtidas, compartilhamentos, visualizações.

O olhar, excluído da simbolização efetuada pela cultura sobre a natureza, traz o gozo específico do espetáculo e o imperativo do supereu de um empuxo-a-gozar escópico (QUINET, 2004).

A Psicanálise sustenta a ética do desejo e não do gozo - livre dos infortúnios da castração. No *Seminário 11*, Lacan (1964, p. 78) é questionado por Audouard, que pergunta:

*“[...] em que medida é preciso, na análise, fazer o sujeito saber que o olhamos, quer dizer, que estamos situados como aquele que olha no sujeito o processo de se olhar? ” [...] o plano da reciprocidade do olhar e do olhado é, mais que nenhum outro,*



*propício, para o sujeito, ao alibi. Conviria então para nossas intervenções na sessão, não fazê-lo estabelecer-se nesse plano [...] não é por nada que a análise não se faz face a face. A esquizo entre olhar e visão nos permitirá, vocês verão, ajuntar a pulsão escópica à lista das pulsões. Com efeito, ela é a que ilude mais completamente o termo da castração” (LACAN, 1964, p. 78).*

Nesse contexto contemporâneo, o lugar do analista não é a de um alibi do gozo escópico do sujeito que compartilha o horror. O olhar, enquanto objeto a, nos ensina sobre a divisão do sujeito do inconsciente (entre o fascínio e o horror produzido por uma imagem nas redes sociais) e como esse sujeito faz o laço da pulsão em que olhar e ser olhado estão presentes, nem que seja para ser ridicularizado no *youtube*, uma via possível para tornar-se famoso e popular pela quantidade de acessos ao vídeo.

Pode a psicanálise operar aí? Intervir nesse ideal de ser visto pelo Outro e ser famoso? Somente se o sujeito puder se questionar de sua alienação ao ideal, no um a um da clínica psicanalítica.

### **Referências Bibliográficas**

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos*. Edição comemorativa 100 anos. São Paulo: Imago, 1900.

FREUD, S. “O tema dos três escrínios”. In: *Obras Completas*, Ed Standard Brasileira, vol. XII, Rio de Janeiro: Imago, 1913.

FREUD, S. *Três ensaios sobre teoria da sexualidade*. In: *Obras Completas*, Ed Standard Brasileira, vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1905.

LACAN, J. *O Seminário–Livro 1 – Os Escritos Técnicos De Freud* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-1954.

LACAN, J. (1954/55). *O seminário, livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985

LACAN, J. *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964.

QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VERNANT, J.P. *A morte nos olhos - figuração do Outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991

## El deseo y los discursos

Gloria Patricia Peláez J

Este trabajo tiene como referentes el *Seminarios 6, el deseo y su interpretación* y el *Seminario 17, El revés del psicoanálisis* de Lacan. Extraigo básicamente dos apartados de cada seminario con el afán de comprender el avance de Lacan del *Uno* al *otro*.

El deseo identifica desde siempre al psicoanálisis. En el origen fue punto de partida para Freud, le sirvió de brújula que lo orientaba, pero fue a la vez puerto de llegada, porque se dirigía hacia él buscando develar la cuestión del deseo con cada interpretación de los síntomas y en la escucha de todas las formaciones del inconsciente.

Lacan, en el *Seminario 6*, siguiendo la traza freudiana, define el deseo articulando *inconsciente* y *ser del sujeto*. Afirma que el inconsciente es un *saber* sobre el *ser del sujeto* que *se dice* en la metonimia del significante, de donde debemos deducirlo. Encontramos entonces el argumento para entender *al deseo como la medida del ser del sujeto*<sup>1</sup>. El deseo es la distancia, la razón, en términos matemáticos, entre el ser y el sujeto mismo, paradoja constitutiva y constituyente del sujeto como efecto del significante, que determina su naturaleza pulsional.

Explica que este proceso no es posible sin el *Otro*, donde el sujeto está “*engagé*”, comprometido, en dos sentidos: por la palabra *como medio* de ser, y por el *Otro como lugar* de los significantes. Sin embargo al *Otro le falta* siempre la palabra para decir el ser del sujeto; de esta condición se desprende la imposibilidad de la función que cumple la demanda como marca del encadenamiento del sujeto al significante, en especial a un significante privilegiado, el falo, que representa al sujeto en ese campo de la palabra, del *Otro*; y consecuentemente, Lacan definirá el deseo como

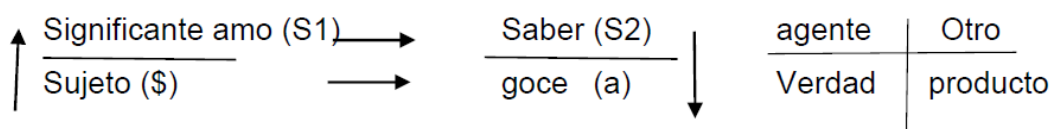
---

<sup>1</sup> «Es decir algo que coloca siempre el sujeto a una cierta distancia de su ser y que hace que precisamente ese ser no lo encuentre jamás, y que es por eso que él es necesario “*que él no puede hacer nada más sino esperar su ser en esa metonimia del ser en el sujeto que es el deseo* » p.35.

*la metonimia del ser en el sujeto y el falo como la metonimia del sujeto en el ser*<sup>2</sup>

Será en *el Revés del psicoanálisis* donde Lacan avanza desde esta primera definición, con la ayuda de su teoría sobre el *discurso*, que le sirve para demostrar la importancia y diferencia radical que tiene el *discurso psicoanalítico*, respecto de los otros discursos. El concepto de discurso le permitió reordenar y orientar el campo analítico bajo una premisa fundamental, que la respuesta del analista debe estar a la altura de la demanda de su época<sup>3</sup>. Se trata de una respuesta cabal que se espera del acto del analista en la contemporaneidad.

En la lección *del mito a la estructura*<sup>4</sup>, señala que la *función del discurso* consiste en producir un “*clivaje*” que es evidente en la distinción entre el significante amo (S<sub>1</sub>), que aliena al sujeto, y el saber cuyo referente es el goce. Recordemos entonces que las funciones del discurso son efecto de la rotación de los *términos*, que configuran a todo discurso, por los *lugares*, cuatro también, el agente, el Otro, la pérdida (producto) y la verdad.



Con esta ilustración demuestra *su tesis inicial* sobre el deseo, lo cito:

*“(...) tardíamente agregó, para aclarar aún a aquellos que los hubieran designado por efecto de su modesto entender, por ejemplo, el deseo y, del otro lado, la ubicación del Otro. Así se representa lo que, en un viejo registro, yo decía que el deseo del hombre, en la época en que yo me conformaba con semejante aproximación, es el deseo del Otro<sup>5</sup>. ”*

<sup>2</sup> *Le désir est la métonymie de l'être dans le sujet ; Le phallus est la métonymie du sujet dans l'être.* Pp 35.

<sup>3</sup> *Seminario 7, La ética del psicoanálisis.*

<sup>4</sup> *Lacan, Jacques. Le Séminaire, libre XVII. L'envers de la psychanalyse, Ed Seuil.pag.106.*

<sup>5</sup>*Ibidem.*

Retomemos la aclaración y utilicemos la fórmula de los cuatro discursos para apreciar el avance de la elaboración de Lacan, respecto a su primer enunciado: el deseo es el deseo del Otro. Apreciemos como el *deseo* está implicado y cumple en los discursos una función distinta en relación a las diversas caras que tiene el Otro en cada discurso. Podemos constatar tanto la primera definición de deseo ya reseñada como *la función que cumple el deseo* en los discursos.

Deseo	Otro	Deseo	Otro	Deseo	Otro	Deseo	Otro
S <sub>1</sub>	S <sub>2</sub>	\$	S <sub>1</sub>	<i>a</i>	\$	S <sub>2</sub>	<i>a</i>
\$	<i>a</i>	<i>a</i>	S <sub>2</sub>	S <sub>2</sub>	S <sub>1</sub>	S <sub>1</sub>	\$
Amo		Histórico		Analítico		Universitario	
Deseo reprimido		Deseo insatisfecho		Deseo de saber		Deseo de amo	

*En el discurso del Amo*, está representado el Amo por (S<sub>1</sub>), en el lugar de agente. Este amo encarna el *deseo desconocido*, es decir, desconoce la causa de su división. Su castración está vedada para el Amo, *reprimida*. No obstante, el Amo tiene una relación con el esclavo, que Lacan ubica en el lugar del Otro, como lugar del Saber, pues es el esclavo quien sabe sobre las formas de goce de su Amo. Este saber lo define Lacan como *plus de goce*, como *semblante de objeto*, es decir, que es un goce hecho de significantes, que se construye con menos, falta el objeto a causa del significante, más, el objeto semblante. Es gracias a esta operación que el sujeto en cuestión puede extraer una satisfacción al goce, que define aquí Lacan como *real imposible*.

En el *discurso Histórico*, el sujeto (\$) ocupa el lugar del agente y encarna el *deseo insatisfecho* por excelencia. La pregunta de la histeria dirigida al Otro, (S<sub>1</sub>) sobre el saber (S<sub>2</sub>), de su goce, genera en él una *causa de saber* respecto a su propia división. Es evidente que la histeria representa para Lacan aquella capaz de causar el deseo de saber en el amo, cuando lo interroga sobre el objeto causa de deseo de ese Otro, amo, y que ella se ofrece representar, esperando con esta estrategia, la respuesta sobre su propio goce, pero produciendo a la vez como efecto de dicha operación, como función de su discurso, el deseo de saber en el

Amo, lo causa en el saber sobre lo que él ignora de su forma de goce. La histórica le evidencia el desconocimiento de la verdad de su división, de su castración, que ella encarna, y le demuestra como el *saber es un medio* que propicia una recuperación del *goce* perdido. En función de esta claridad Lacan asimila al discurso histórico el papel de la filosofía en la historia. Ambas interrogan el discurso del amo y lo causan en su deseo, por eso propone la condensación *Hystoria*, para relieves la relación estrecha entre el discurso del amo y la histeria.

Además, Lacan, en repetidas ocasiones, haciendo alusión a este *deseo insatisfecho* de la histeria, indica la labor que cumple, y es fabricar un hombre que esté animado por *el deseo de saber*.

En *el discurso analítico*, *el deseo es deseo de saber*, que como causa, verdad, permite extraer de la división del (\$), que está en el lugar del Otro, la marca, el signo ( $S_1$ ) de su plus de goce ( $a$ ), que desconoce de su síntoma, y que ocupa como lugar del Otro, que en el *Seminario 6*, Lacan definió como *saber sobre el ser del sujeto*, ( $S_1$ ), marca que lo representa para el Otro.

En *el discurso universitario*, *el deseo es de un amo*, verdad reprimida; mientras que, en el lugar del Otro, se sitúa el objeto, como lugar de saber, que excluye al sujeto que está radicalmente perdido como producto de la operación de este discurso. Así el sujeto queda excluido de su relación al saber, porque el mismo es objetivado.

Para subrayar aún más las funciones y lógicas de estos discursos y mostrar la forma encarnada del deseo en cada uno, cabe resaltar las relaciones entre *el lugar del agente y el lugar de la pérdida o de la producción*, que recordemos, es efecto tanto del discurso en cuestión como referente de orientación de cada uno que Lacan identifica a la *causa del deseo*, de quien ocupa el lugar del agente. Como se trata del efecto, no es otra cosa que *el plus de goce (a)*, de la *paradoja entre deseo y goce en los discursos*.

Deseo	Otro	Deseo	Otro	Deseo	Otro	Deseo	Otro
S <sub>1</sub>	S <sub>2</sub>	\$	S <sub>1</sub>	a	\$	S <sub>2</sub>	a
\$	a	a	S <sub>2</sub>	S <sub>2</sub>	S <sub>1</sub>	S <sub>1</sub>	\$
Amo		Histórico		Analítico		Universitario	

En el *Amo* el deseo está comandado por el *plus de goce*, Objeto (*a*), que encierra *el saber* del esclavo; en el *histórico* el *deseo* lo comanda el *Saber* sobre la marca de su propio goce; en el discurso *analítico* el *deseo* lo comanda el signo, *la marca de la división*, y en el *universitario* el *deseo* lo comanda el *sujeto dividido*, que está excluido de la operación pensante.

Recapitulemos: en el *Seminario 17* Lacan permite orientarnos en la comprensión del deseo, mediante el uso del discurso, que construye con base en su primera definición de deseo, pero avanza en ella al encadenarla con la pregunta por el objeto: ¿Cuál objeto está hecho por efecto de discurso? De esta manera nos enseña que sabemos del objeto, de lo producido, *por ser causa de deseo*, lo que equivale a decir, allí donde se encuentra la *falta de ser* que se manifiesta. Comprendemos esta sentencia cuando Lacan afirma que el psicoanálisis, presentica el sexo, que significa que somos seres para la muerte, pues el lazo entre sexo y muerte se produce en virtud de la diferencia sexual, que solo en el hombre está articulada al *discurso del ser*, lo que representa un problema, pues en el discurso no está indicada la relación sexual, razón por cual queda como efecto, *resto del discurso, el plus de gozar, el objeto a*. Por esto Lacan evoca la experiencia clínica, donde la mujer que el hombre desea sustituye al *a*, pero inversamente para la mujer, el goce se presenta como omnipotencia del hombre, por esto dirigiéndose a él lo denuncia como *Amo en falta*.

Fue la experiencia analítica, subraya Lacan<sup>6</sup>, la que apartó esta falta del amo para entender por qué el macho, como ser hablante, *se desvanece por efecto de discurso*, y de cómo el amo se inscribe en la castración, pues lo que existe es la privación de la mujer, entendida como *falta en el*

<sup>6</sup> Lacan, Jacques. *Le seminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Ed Seuil.pag.106.

*discurso*. En otros términos, la mujer no es pensable, y por esta razón el orden hablante instituye, como intermediario, el deseo, constituido como imposible, que hace del objeto femenino privilegiado, la madre, pero interdicta; no hay así unión mítica sexual, ni se trata del Uno, del todo en la identificación.

Vemos claramente el paso de la primera definición del deseo, a la que el discurso nos permite producir, que exige evidenciar la *función que cumple el objeto en el deseo como efecto de discurso*. Premisa evidente en el discurso analítico donde está articulado el deseo, como agente, a su causa, el objeto a, y en el campo del Otro, la división, que encubre la marca que nos orienta. No hay deseo que no esté causado por una falta que *engendre un plus de goce*, lo cito: “La *relación con el goce se acentúa con esta función todavía virtual que se llama "deseo"*. Así también es por eso que artículo “*plus-de-goce*” lo que aquí aparece, pero no como un fuera o una trasgresión”.



## A variação inédita e tola (*dupe*) do desejo invariante

Ana Laura Prates Pacheco

O título desse trabalho escreve de saída um paradoxo, ao afirmar a contingência de uma variação inédita do desejo advinda no final de uma experiência analítica – o que contradiz do ponto de vista da lógica clássica, a definição de desejo como indestrutível e invariante. Minha proposta é a de desenvolver os argumentos que sustentam essa aparente contradição, com as formulações de Lacan a partir de 1973. Procurarei fazê-lo em três recortes:

### Desejo indestrutível e invariante

Na primeira aula do *Seminário 21 Les non dupes errent* Lacan nos remete ao último parágrafo da *Interpretação dos sonhos* quando Freud indaga a respeito do valor dos sonhos para o conhecimento do futuro. Trata-se de um parágrafo bastante elaborado, no qual ele afirma que, se por um lado, os sonhos, a partir da psicanálise, nada teriam a dizer a respeito da previsão do futuro, por outro, o que eles nos revelam é o passado. Mas Freud não se contenta com essa oposição, e acrescenta:

*“No entanto, a antiga crença de que o sonho nos mostra o futuro não carece por completo de verdade. Representando-nos um desejo como realizado, nos leva realmente ao futuro; mas este futuro que o sonhador toma como presente está formado por esse desejo INDESTRUTÍVEL conforme o modelo de tal passado”.*

De modo mais poético, no texto de 1908 *Os escritores criativos e os devaneios*, Freud comenta a relação da fantasia com o tempo, afirmando que “o passado, o presente e o futuro aparecem como enlaçados no fio do desejo, que passa através deles”.

O desejo (*Wunsch*) é, portanto, apresentado como essa *estrutura que não cede* – como explicita Lacan – definindo estrutura como *a relação*

---

<sup>1</sup> Freud, S. *Interpretação dos sonhos*, Obras Completas, p. 720

*a um certo saber.* Comentando Freud, ele dirá que a entrada de um ser particular no Discurso do Amo o fará *determinado quanto a seu desejo, do começo ao fim.* Aqui se introduz um primeiro paradoxo, pois que esse desejo indestrutível é também o desejo desde o Outro. Desejo metonímico, que passeia indefinido, fazendo da vida um itinerário do nascimento à morte, ou como canta o poeta brasileiro Vinícius de Moraes, fazendo da vida uma aventura errante.

Na aula seguinte Lacan explicita o paradoxo: *Eu lembrei outro dia esse famoso desejo indestrutível que passeia, que logo à entrada no campo da linguagem se produz, acompanha de uma extremidade a outra e Ebenbild, sem variação, acompanha o sujeito estruturando seu desejo.* Essa imagem fixa, nesse momento de seu ensino em que está introduzindo a topologia borromeana, é tomada em sua função espacial: o espaço do ser falante que não pode de modo algum ser confundido com um *more geométrico* qualquer. É assim que se dá o cruzamento da linha do tempo com a rede da estrutura. E nesse enodamento, o que chamamos de passado e futuro não são mais do que inscrições do desejo indestrutível que seguem o deslizamento ao mesmo tempo em que ele está fixado.

Eis os impasses de formalização da lógica clássica, os quais justificam, segundo Lacan, a necessidade de construir outra lógica, que inclua a contradição e os paradoxos, e que chamamos, nas pesquisas atuais, de para-consistente. Mas isso seria assunto para outro trabalho. Para o que nos interessa hoje, quero destacar o tratamento topológico que Lacan oferece à *Ebenbild* freudiana, a partir da noção topológica de limite e vizinhança. Acrescenta-se, então, outro aspecto paradoxal do desejo, mencionado também por Freud no texto *Os limites da interpretação* – no qual aponta para a incompletude da interpretação do desejo inconsciente, bem como a impossibilidade de decisão frente à multiplicidade de sentidos.

Mais além do seu caráter de indestrutibilidade, Lacan introduz aqui o termo INVARIANTE. A definição de invariante, na parte da matemática destinada a tratar a topologia, é a da propriedade de um espaço

topológico de preservar uma característica estrutural que não se modifica apesar das mudanças aparentemente formais. A interpretação, portanto, encontra seu limite no desejo como invariante.

Lembremos que, alguns anos depois, na *Conferência de Bruxelas*, em 1977, Lacan afirma não ser a mesma coisa forma e estrutura – rebatendo as críticas de que a tese da primazia do significante seria um formalismo estruturalista. Trata-se de uma distinção fundamental para acompanharmos a proposta de sustentação da clínica no nó borromeano. Assim, poderíamos afirmar que se o desejo pode tomar várias formas ao longo da vida, sua estrutura, entretanto, não é da ordem de uma variável, mas de uma invariante no espaço do ser falante.

### **Um dizer, o desejo e o nó (o nodal é modal)**

É muito interessante encontrarmos no *Seminário 21* a afirmação renovada de uma das primeiras teses lacanianas: *se o sujeito já nasce incluído na linguagem e já determinado no seu inconsciente pelo desejo do Outro, porque não haveria entre tudo isso uma certa solidariedade? O inconsciente não exclui o reconhecimento do desejo do Outro como tal, em outros termos, a trama da estrutura na qual o sujeito é um determinado particular*. Contanto que nos demos conta que, nesse momento, o Outro é função do Nome. Podemos dizer, acompanhando o *Seminário 23*, que *alíngua* morde o Real, cuspidando o Nome. Por isso Lacan afirma que *é a fonação que transmite a função própria do Nome*.<sup>2</sup> Nesse Seminário ele conta poeticamente o mito criacionista: *depois do suposto nomear empreendido por Adão, Eva será a primeira a se servir da língua para falar com a serpente*.

Nessa espécie estranha e paradoxal de “*nomeação*” – que não faz absolutamente de Lacan um nominalista –, encontramos a mostra da estrutura ternária do nó como consequência da nomeação do desejo. Modulação do *Nome do Pai* ao *Pai do nome*, *nomear a*, entretanto, não é predicar o desejo, mas criá-lo enquanto *Ebenbild*, invariante no ser

---

<sup>2</sup> Lacan, J. *O Seminário 23 Joyce o Sinthoma*, p. 74.

falante. A eficácia d'*alingua* é, portanto, causar o furo do desejo que sustenta o nó e suspende a relação sexual como modalidade possível da existência. E aqui é importante *precisar* o que Lacan chama de solidariedade determinante da estrutura do nó. Comento uma passagem extremamente complexa da lição 10 do *Seminário 21*, na qual Lacan declara essa articulação do desejo com a estrutura do nó ternário. Ei-la:

*Não seria aí que deveríamos procurar, naquilo que nos possui como sujeito, que nada mais é que um desejo, e que, além do mais é desejo do Outro, desejo pelo qual somos, por origem, alienados? Não será aí que deve levar esta aparição em nossa experiência: que, como sujeitos, não é somente o fato de que não há qualquer essência, mas de estarmos presos, espremidos num certo nó. Mas também como sujeito suposto disso que espreme o nó. Como sujeito, não é só a essência que nos falta, a saber, o ser, é também que nos ex-siste tudo o que faz nó.*

Ora, o que Lacan está sustentando é que somos presas (*dupes*) do nó, e que não há ser senão o falar. E o *ser falante* é um pleonasma, já que “*se não existisse o verbo ser, não existiria ser nenhum*”. O ser, enquanto Real, *ex-siste*. Não obstante, há. Há dizer, na contingência do discurso, que faz acontecimento; dizer que faz desejo, permitindo supor um sujeito. Há do Um, sempre ímpar. Do qual, pela impossibilidade logicamente implícita de alcançar o dois, podemos extrair *a rejeição de que haja a mínima harmonia entre o que se situa do gozo corporal com aquilo que o rodeia*. Daí Lacan escreve no nó o paradoxo do desejo enquanto sexuado, essa falha que causa o mal-entendido dos gozos, extraindo a consequência estrutural de que o Real é ternário. Porque o Real borromeano, sendo 3, mostra que não há relação sexual, evidenciando o *impasse inverificável do sexo*.

O *impasse inverificável do sexo* – ou seja, os modos de gozo todo fálico e não todo fálico, incomensuráveis e *irremediavelmente distintos* – é o que Lacan sustenta quando afirma a convergência do nodal e do modal, incluindo, para além do necessário e do possível, inscritos do lado homem, as modalidades impossível e contingente. Do lado masculino, o saber é *corte disfarçado de fechamento*, fazendo com que o homem

*abandone o impossível.* O saber inconsciente, entretanto, é um conjunto aberto, ou seja, uma classe paradoxal que não se fecha. Daí se compreende porque Lacan propõe que *não é o desejo que preside o saber, é o horror* – e sua paixão correspondente, a paixão da ignorância. Diante da qual cada discurso escreverá sua modalidade de fechamento e negação sistemática na abertura estrutural do inconsciente não todo.

### **Do horror ao desejo inédito: o alcance do nosso dizer**

No avesso dos outros discursos que produzem o fechamento em um saber universal, pela impossibilidade de sustentar os paradoxos do desejo, a prática do discurso analítico inscreve, pela contingência, um saber no lugar da verdade “*não toda*” do *parlêtre*. Apesar dos amores de Freud com a verdade, poderíamos propor, com Lacan que, contra a opinião verdadeira – a ortodoxa, cujo objeto faz com que não se perceba que não há relação sexual –, a psicanálise oferece *um dizer verdadeiro*, modal e paradoxal. *Não há a mínima opinião verdadeira, por que há paradoxos* – dirá Lacan no *Seminário 24*. Pois se o Real exclui o sentido, não haveria sentido senão mentiroso. Mas, excluindo o sentido, indica que exclua também a mentira.

Essa é a nossa questão clínica essencial, como Lacan esclarece na *Conferência de 1977: que a sexualidade é inteiramente tomada nessas palavras, esse é o passo essencial. E é muito mais importante do que saber o que isso quer dizer: a interpretação não visa “o que quer dizer”, mas o fato mesmo de “que se diga”*.

Assim, borra-se a diferença entre a verdade e a escroqueria, já que não pode haver A Verdade como universal. Não se visa com isso, entretanto, um relativismo da desconstrução, já que as “*verdades mentirosas*” apontam todas para o real de que “*o gozo é a castração*”, ainda que a castração não seja unívoca. Lembremos a distinção entre forma e estrutura. A Psicanálise, portanto, retira o peso do sentido. Em seu lugar, coloca o peso do real, ao qual, entretanto, é impossível aceder sem os sedimentos de linguagem.

A experiência analítica porta então para uma ética, cuja proposta é que possamos ser cada vez mais *dupes* (presas) do saber inconsciente aberto que seria, afinal, nosso único quinhão de saber, para usarmos a expressão da *Nota italiana*. Esse saber *escorre na ranhura do dizer verdadeiro*. Nas belas palavras de Lacan, parafraseando Joyce, trata-se de um depósito: *é um sedimento que se produz em cada um, quando ele começa a abordar essa relação sexual*.

Essa experiência, no entanto, só pode ocorrer e ser sustentada quando *há d'o psicanalista*. É por ele mesmo ter *circunscrito a causa de seu horror de saber*, e daí lhe ter advindo o *desejo do analista*, que se pode operar a partir de um discurso que agence um *dizer verdadeiro*. É por vias completamente incidentais, dirá Lacan, *que entrará para ele isso que faz três, a saber, o Real*. Daí a homologia excêntrica, porém imprescindível, proposta por Lacan no *Seminário 21*, entre o autorizar-se por si mesmo do analista, e o autorizar-se por si mesmo do ser sexuado. Autorização, evidentemente, que não ocorre fora do laço social, ou seja, não sem alguns outros. Mas há coisas, e eis a radicalidade aqui sustentada, *há coisas no nível daquilo que emerge do real sob a forma de um funcionamento diferente*.

Quando *há do psicanalista*, portanto, opera-se um forçamento que faz *passar o dizer nessa trituração do ser graças a que ele faz os silogismos*, bordejando o Real. Se *A Mulher, isso não existe*, a proposta da experiência analítica é a de que *uma mulher, isso pode se produzir quando há nó*. Produzir uma mulher, para homens e mulheres, não é sem efeito na relação amorosa e no laço social, já que implica em poder operar com o saber aberto do inconsciente que não vai sem circunscrever a borda do Real.

Dessa circunscrição depreende-se a ética da invenção, da qual depende a ousadia lacaniana de uma prática que não abandone o impossível. O saber em jogo, como explicita Lacan na *Nota italiana: trata-se que não exista relação sexual que possa ser escrita*. E a verdade, portanto, *só serve para criar o lugar onde se denuncia esse saber*. É, portanto, do cingir esse horror ao saber, fazendo o não todo desabrochar,

que poderá surgir um desejo novo. Aí onde não há relação sexual, inventa-se o que se pode. Eis a aposta lacaniana que sustentamos: *inventar do (desde o) saber: Para todo saber é preciso que haja aí invenção, é isso que se passa em todo encontro primeiro com a relação sexual.*

Inventar do saber um significante novo, diferente da memória, do qual poderá advir de modo irremediavelmente paradoxal, um desejo inédito. Desejo de saber, oriundo do quinhão de saber do inconsciente não todo, cuja abertura o discurso analítico franqueia.

Essa variação do desejo invariante é, portanto, inédita e *dupe*. Trata-se de uma variação feminilizante do desejo, que proponho generalizar para o final da análise. O desejo inédito, assim, é tributário da contingência de um dizer que faz acontecimento. Acontecimento que nomeia uma variação possível do invariante estrutural. Desejo novo, mas paradoxal, a sustentar a partir da experiência de uma psicanálise que chega até seu final.

## El deseo, contra lo esperado

Manel Rebollo

En el cuarto acto de *La Bohème*, Mimi yace en el sofá y se lamenta: - *“¡Tengo mucho frío! ¡Si tuviera un manguito! ¿No podré calentarme nunca estas manos mías?”* Un nuevo acceso de tos tiñe de agonía la escena, y es entonces cuando Musetta da su doble respuesta. Por un lado, se quita los pendientes y le dice a Marcello: *“Toma, véndelos y trae algún cordial, haz que venga el médico”*. Luego añade: *“Escucha, quizá sea la última vez que pide un deseo, pobrecita; yo iré a por el manguito. Iré contigo”*. Marcello le contesta: *“Eres buena, Musetta mía”*.

En un primer momento se trata de atender a la vida que se apaga en su cuerpo, por lo que Musetta renuncia a sus pendientes para conseguir alguna medicina que la alivie. Pero hay otra respuesta que atiende a otro tipo de requerimiento. *“Quizá sea la última vez que pide un deseo”*. Este pensamiento es el que anima a Musetta a acompañar a Marcello y buscar así un manguito para Mimi. No se trata sólo de aliviar el frío de sus manos; se trata del último aliento de la vida del *hablaser*, sus últimas palabras, las que nos confirman que en ese cuerpo habita un sujeto.

Deseamos el deseo del otro, incluso lo acechamos, como prueba de vida del sujeto. Es esa vida en el campo del deseo la que prima sobre los avatares de su realidad biológica. Es ésta también una paradoja, pues en la escena cobra mayor importancia conseguir el manguito para sus manos que hacerse con el cordial.

Paradoja es una palabra de origen griego: *παράδοξα* se compone de dos términos: *παρά* y *δοξα*. *παρά*, como preposición, admite muchas acepciones, entre las cuales *“más allá”*, *“excepto”* o *“contra”*. *δοξα* es un sustantivo que puede traducirse como opinión, creencia, parecer, etc...

En castellano usamos el término *doxa* para referirnos a un saber establecido como *“el debido”*. Tiene ciertas connotaciones de ley y de universalidad. Así uno puede ubicarse en la ortodoxia o bien en la



heterodoxia, según se rija por la opinión establecida o se separe de ella. No olvidemos que del término *δοξα* parte también el dogma, y que en latín producirá el verbo *docere*, presente en la docencia y en los doctores. Creo que este pequeño paseo etimológico ya da cuenta de que el deseo va “contra *la doxa*”, o tal vez mejor: que la doxa, el dogma, la docencia, van contra el deseo.

El deseo está articulado en la palabra, pero no es articulable. Esta primera paradoja ya da cuenta de una forma singular de ser que tomará distintos términos en la enseñanza de Lacan. Así *falta en ser* se constituye en uno de sus primeros nombres. El deseo es falta en ser, o bien *deser*. El deseo introduce una falta en el ser del sujeto, lo descompleta. Lacan recurre al término alemán *Dasein*, que toma de Heidegger, para referirse a esta singularidad del ser deseante. *Dasein*, traducible por “*ser ahí*”, se opone a un ser en permanencia. La emergencia del deseo en el discurso se presenta siempre en discontinuidad, produciendo este efecto de “contra lo esperado”. Es en los lapsus, los actos fallidos, los síntomas, donde Freud entendía que lo inesperado del deseo se manifestaba bajo la forma de “retorno *de lo reprimido*”.

En la última sesión del *Seminario VI* Lacan plantea una pregunta:

*“¿El deseo es o no subjetividad? Esta pregunta no esperó al análisis para ser formulada. Está ahí desde siempre, desde el origen de lo que podemos llamar la experiencia moral. El deseo es a la vez subjetividad -es lo que está en el corazón mismo de nuestra subjetividad, lo que es más esencialmente sujeto- y es al mismo tiempo lo contrario, se opone a la subjetividad como una resistencia, como una paradoja, como un hueso/núcleo rechazado, refutable.<sup>1</sup>”*

Este comentario encierra algunas cuestiones que me parece oportuno examinar. Para empezar, aquí ya no se trata de las paradojas del deseo, sino del deseo mismo como una paradoja: “*El deseo se opone a la subjetividad como una paradoja.*”

Entiendo que, si el deseo es subjetividad, *es lo más esencialmente sujeto*, es en tanto es efecto del lenguaje, en tanto constituye la realidad

---

<sup>1</sup> LACAN, J. *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation.*

del *hablaser* (*parlêtre*). Pero también se opone a la subjetividad desde su dimensión de objeto *a*, de *a/cosa*, ese núcleo en el corazón del sujeto que causa su decir y que viene a ser rechazado como un hueso.

Sabemos que en el *Seminario El deseo* Lacan se inclina por Spinoza, “*el deseo es la esencia del hombre*”, frente a Aristóteles, que exilia el deseo del campo del hombre para situarlo en los límites de la bestialidad. De alguna forma esta oposición concuerda con las dos caras del deseo que entraña la cita anterior.

Si bien estas frases son del año 58, no dejan de convocar a la topología, en particular a la figura de dos toros anudados, donde el núcleo de un toro es el otro toro, el que está tanto en su centro como en su exterioridad. Mediante la serie de los distintos enunciados el *hablaser* (*parlêtre*) intenta articular su deseo, pero sólo logrará que algo de ello se articule mediante el tropiezo con algo, la acosa, que emerge contra lo esperado y realmente dice algo.

En esta misma tesitura topológica creo que podemos calificar como “moebiana” la forma particular del decir lacaniano cuando usa cada vez con mayor libertad el equívoco para intentar transmitir lo que no puede articular de modo directo y unívoco. No es tanto que no él lo pueda hacer, lo que sería asunto de impotencia, sino que no es posible por estructura: asunto pues de imposibilidad.

Pongamos un ejemplo: “*El deseo y su interpretación*”, enunciado en francés suena como “*El deseo es su interpretación*”. Se trata pues de una sola tira fónica, unilátera a nivel del sonido, que se presenta a nivel del sentido como dos caras: dos efectos de significación distintos. Esta superposición, esta equivocidad fonética, produce un efecto de metáfora mucho más potente que la simple sustitución de un significante por otro. Éste el rasgo diferencial de la interpretación lacaniana, basada en el corte, en el señalamiento del equívoco y basta, ahorrándonos la obsesivante interpretación de carácter explicativo, siempre excesiva e insuficiente, presente en la práctica psicoanalítica no lacaniana. Esta última hace *doxa*, produce efecto de docencia, y por lo tanto de goce. La otra no, al contrario. Se funda en los efectos que producirá en el sujeto este corte,

este señalamiento, que suelen ser precisamente de sorpresa, de ir “*contra lo esperado*”. Sólo por esos efectos en el otro conoceremos el valor de esa interpretación. En este sentido, la interpretación, tal como se dibuja en el grafo del deseo, es un vector que se inicia como intervención del analista y se termina como efecto en el analizante, e implica siempre en alguna medida una pérdida de goce, cuanto menos la que se deriva del simple señalamiento del mismo.

Una joven se lamenta de no saber qué hacer ante la repetición de ciertas situaciones en que su padre obra de un modo que ella no entiende. El otro día, cuenta, le mostró unas zapatillas que se había comprado, y ella comentó: Pues sí, te quedan muy bien. Entonces su madre le preguntó: ¿y por qué no le compras otras para ella? La joven dice: no, no hace falta, gracias. El padre insiste mucho en comprárselas, y al final ella estalla diciendo: ¡no quiero que me las compres, y basta! Este servilismo del padre no lo soporta, pero de lo que se queja es de su respuesta airada ante el ofrecimiento. Debería haber sido más amable. Dice entonces, en catalán, entre lágrimas: “*Semblo la loca del Paralelo*” [Parezco la loca del Paralelo], a lo que respondo: “*La loca del Para... lelo?*”. Ello le revela otro sentido: “*Parezco la loca del padre lelo*”, a partir de lo cual toma sus respuestas de “*loca*” como un modo de cubrir la “*estupidez*” de la conducta de su padre. Prefiere parecer loca que verle lelo; léase como avatar del deseo de la histérica: sostener al padre.

Vemos pues cómo el corte en tanto modelo de interpretación introduce la dimensión del sentido<sup>2</sup>, es decir, la generación del sentido en función de los efectos de sonido. Este carácter del efecto de interpretación se engarza con la concepción de la *lalangue* como fundamento del Inconsciente estructurado como un lenguaje. Al permitir la estructura del lenguaje el juego moebiano se producen estos pasos de sentido comunes con el chiste y que dejan pasar nuevos sentidos.

El modo en que opera este *paso-de-sentido* [sinsentido]<sup>3</sup> lo comenta Lacan el año anterior, en su *Seminario V: Las Formaciones del*

---

2 *Sontido*. Neologismo forjado con los términos “*sonido*” y “*sentido*”.

3 En francés, *pas de sens*, en su doble acepción: paso de sentido y falta de sentido.

*inconsciente*, cuando trata del chiste. Se trata de llevar al sujeto por la senda de cierto sentido, y en el momento que está esperando cierto completamiento del enunciado se produce la entrada de un elemento inesperado, que rompe con el sentido y produce una caída del mismo. Es en este intervalo sin sentido donde se produce un paso al nuevo sentido, y con ese mecanismo se produce la transmisión de algo que va con el dicho: un plus de sentido que podemos tomar como el deseo articulado en la palabra, pero no articulable. Es decir, el chiste se puede contar, pero no se puede explicar. “ *El deseo atrapado por la cola* ”, título de la pequeña obra teatral que escribió Picasso, creo que expresa bien el modo en que la intervención del analista puede tocar algo en el decir analizante, a condición de intervenir reson-hable-miente<sup>4</sup>. A contrapunto de esta expresión podemos situar la célebre “*automutilación del lagarto, su cola soltada en la desesperación*”, como Lacan se refiere al deseo reproduciendo la relación del sujeto con el objeto perdido. “*Malaventura del deseo en los setos del goce, que acecha un dios maligno*”, completa la cita<sup>5</sup>.

Pero si el deseo del analista opera en el corte, lo hace en la medida que su cometido no es completar la cita, sino al contrario: se trata de descompletar el enunciado, de interrumpir la cómoda y gozosa satisfacción del parloteo analizante. Es así como podemos entender el deseo del analista, en su acto, como oposición al “no *querer saber nada de ello*”, pasión de la ignorancia que habita en el analizante.

Es esta misma lógica la que rige el procedimiento del pase, al que Lacan no dudó en comparar con el chiste. El pasante habla, cuenta lo que le parece que debe contar a los pasadores, y éstos a su vez van a contar al cartel del pase lo que escucharon. Pero el efecto de pase no estriba tanto en la exactitud de lo contado, en la correspondencia de un relato con el otro, sino en los efectos que se producen en los miembros del cartel. No es un saber lo que viene a decidir sobre la nominación, sino

---

4 Neologismo que consueña con “*raisonablement*” pero que lo contraría: se trata del *resón*, y no de la razón. Junto a este término juegan otros dos: *hable* y *miente*.

<sup>5</sup> LACAN, J. “*Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista*”. In *Escritos2*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 832

más bien algo que tiene el carácter de lo nuevo, de la sorpresa, incluso de lo cómico: un paso a un nuevo sentido. También aquí lo que resulta va contra lo esperado. No se trata de hacer una nueva doxa con las enseñanzas de pase, sino más bien de poder abrir brecha en lo que se produjo como saber, como docencia, como dogma. De la capacidad de introducir la insatisfacción en nuestra Escuela, y de poder tolerarla, depende en buena parte que pueda seguir sirviendo al psicoanálisis.

## Naming desire

Leonardo S. Rodríguez

Desire resists speech, and words are impotent to grasp it, let alone to incarnate it: incompatibility marks their relation – not a good partnership, not a good couple, one might think. Yet, can we conceive of desire without a few words hanging around? We can think of those moments of silence that are worth thousands of speeches and conversations, as they reveal the desiring tension of a human creature. But silence misses desire unless it is preceded and succeeded by the declarations of those who desire.

The incompatibility between desire and speech that Lacan postulates in '*The Direction of the Treatment*' (Lacan, 2006 [1961], 535) appears to be somehow counterbalanced by naming – naming in the sense of proper naming, of assigning names that are 'proper', or markers of the presumed itinerary and direction of desire, as well as the name – or names – of the desiring subject, the one assuming responsibility for 'not giving ground in relation to desire', as the ethics of psychoanalysis requires.

The proper name has a history in philosophy and in logic, and also in psychoanalysis from the moment Lacan found in it a possible conceptual reference for clarifying the status and functions of the signifier, of the constituent elements of the unconscious itself, of the mechanism of identification and, under the heading of nomination, of the Freudian triad of inhibition, symptom and anxiety. (Lacan, 1975, 96; Freud 1926d) Naming provides marks of identification that inscribe in language, and in the pragmatics of actual discourse, the singularity of objects and subjects: '*Louis Armstrong*', '*Tokyo*', '*Jupiter*' and millions of other names designate unique human beings, cities and planets, and those names help us reasonably well to *identify* them, as we say, and not to confuse them with any other humans, cities or planets.

This concerns the distinction first formulated by G. Frege between *Sinn* (sense) and *Bedeutung* (reference), or the two distinct modalities of signification or meaning (according to Frege): the first (sense) as '*the mode of presentation*' (to use his terms), chosen among other possible modes of expression, that represent qualities of what one is talking about; whereas the second (reference) designates directly what one is talking about, an object of the world, without the intermediation of the chain of signifiers. '*The morning star is the evening star*' (Frege's repeatedly quoted example): the sense of '*the morning star*' is not the same as the sense of '*the evening star*', but the reference is the same. (Frege 1962) Frege recognized that reference, which establishes a '*direct*' association between a signifier and the designated object, without requiring a liaison with other signifiers, must nevertheless be connected with other signifiers (through the type of connection usually called '*context*') in order to be intelligible. If I never heard the word '*Tokyo*' before, and if I now hear it all by itself, without any discursive connection, I may well have the intuition that it is a proper name, but I will not be able to decide whether it is the name of a person, a cat or a place in this planet. As a matter of fact, the word '*Tokyo*' may be used to designate all those things, in which case it is its surrounding signifiers that will allow the listener (who is also a speaking being) to understand what the speaker is talking about.

But there is a complication. Frege argues that the two different expressions (or presentations), '*the morning star*' and '*the evening star*', have the same reference, that is, the planet Venus. A philosopher interested by ontological interrogations might question Frege's argument, and propose, among other things, that for the percipient subject '*the morning star*' and '*the evening star*' are not the same object, if the object is defined with due consideration given to the position of the subject for whom the object is an object, and leaving aside the facts that Venus is not a star at all, but a planet, that it is perhaps not inconsequential that it is a planet named with a '*borrowed*' proper name, the name of the Roman goddess of love, desire and beauty, and that in

ancient times the morning star was not regarded as being the same thing as the evening star. 'Reference' according to Frege implies the 'objectivity' of the designated object, that is, its existence independently of any subject. Quine, logician and philosopher of language, objected to this notion of objectivity, and stated that what we call 'objectivity' is, in fact, intersubjectivity, that is, a conventional agreement between subjects, not a property that, in the construction of knowledge, objects would possess all by themselves.

But perhaps we can live without entering into ontological debates. As psychoanalysts, however, we are interested in getting to know what the nature of naming is, what are its causes and effects, with particular reference to the naming of desire, and it is only in this connection that I am bringing the question of the name, its linguistic status and its function in social bonds, that is, in discourse – that is, language made alive by the action of speaking beings – and, within the field of discourse, more precisely in the psychoanalytic discourse.

Lacan made use of Frege's categories. He entitled one of his essays *Die Bedeutung des Phallus*, 'The Signification of the Phallus', in which he attempted to elucidate the *reference (Bedeutung)* of the phallus as a signifier. (Lacan, 2006 [1958]) Now, as Christian Fierens has pointed out in his study of *L'étourdit*, Lacan's conception of reference does not coincide with Frege's definition. (Fierens, 2002, 100-110) This is – I would add – because the psychoanalytic experience, being an experience of discourse in which names are used all the time, has led to questioning the 'normal' assumption that one knows what one is talking about when one engages in discourse and exercises the function of naming. The reference concerns objects – *imaginary* objects, Lacan would say; objects of perception whose existence depends on the manipulation of signifiers, which belong in an order entirely different from the *real* things (emphasis on 'real') to which they refer. What these objects truly *are* cannot be decided conclusively on the basis of the perceptions that they induce and the signifiers that appear to (re)present them. No matter how well we



come to know objects and how appropriately we name them, what is unknown about them will always prevail.

This is pertinent to the conceptual distinction that Lacan introduced shortly after *'The Signification of the Phallus'*: that which exists between the object of desire, in the sense of its goal or target, and the *cause* of desire, the object *a*, which has no place in Frege's scheme.

Shakespeare had a good intuition of this distinction. Says the sweet Juliet:

*"JULIET  
'Tis but thy name that is my enemy.  
Thou art thyself, though not a Montague.  
What's Montague? It is nor hand, nor foot,  
Nor arm, nor face, nor any other part  
Belonging to a man. O, be some other name!*

And then the famous lines:

*What's in a name? That which we call a rose  
By any other word would smell as sweet.  
So Romeo would, were he not Romeo called,  
Retain that dead perfection which he owes  
Without that title. Romeo, doff thy name;  
And for thy name, which is no part of thee,  
Take all myself.*

*ROMEO  
I take thee at thy word.  
Call me but love, and I'll be new baptized.  
Henceforth I never will be Romeo. (Act II, Scene II)*

The lovers name each other in multiple ways, re-creating each other anew, as Pablo Neruda, another great poet who knew about names and naming, would say.

As psychoanalysts we are most interested by metaphoric re-creations, particularly by those induced by the equivocations of *lalangue*. Roman Jakobson had already pointed out that naming is the prototype of all metaphor in that through it a signifier substitutes for something, and the operation of substitution itself produces a surplus of signification. (Jakobson and Halle, 1971)

But as psychoanalysts, too, we are most interested in what makes the rose smell so sweetly: the *jouissance* that, although somehow invading (as smells do) the words that (re)present it, and constituting an essential component of the operation of naming itself, ex-sists beyond names and naming.

The act of naming is a vehicle of *jouissance*. 'What is it, doctor that has taken possession of me? Can you tell me what it is?' The analysand assumes that there is a name for everything and that everything has a name. If only he could identify and name his demons, he would be able to tame them, he believes, as the little prince of Saint-Exupéry, who was able to tame foxes and roses by creating a bond with them, that is, through discourse.

Taming the drives: that is impossible, says Freud in *Analysis Terminable and Interminable*. (Freud, 1937c, 224-230) Proposing a better destiny – a destiny of *desire* – to the drives is possible within the scope of the psychoanalytic discourse. Like the little prince, who assumes responsibility for what he tames (fox or rose), the analysand would then become fully responsible for his desire and his *jouissance*, and perhaps will not worry about naming exclusively. (Saint-Exupéry, 2010 [1943]) He only has to worry about naming himself as the author of his acts, authorizing himself to act in a way that respects the others' desires and *jouissances*.

This self-authorization concerning one's act is something that neurotics avoid. If there are analysands who pose a question ultimately concerning their *jouissance* and their desire, there are others who evade the question altogether, as they know very well that a question may have an answer, and the consequence of an answer may be an act and what an act entails: the adoption of an ethical position.

Assuming the ethical consequences of an act requires proper naming: the declaration of oneself as the author of the act. This is already something, and depending on the act it might be quite something for a good number of other people as well. But we also know that the proper name, while identifying a subject, does not signify this subject beyond an

inscription in the register of human acts. A proper name may have particular resonances – being a Capulet is not the same as being a Montague – but the speaking being is subjected to other resonances and produces other resonances, as Juliet says to Romeo.

If naming enables us to have a degree of certainty, the act itself creates uncertainty for its subject, for whom the options of desire or anguish, or both, are always open. This is consonant with desire having a cause that at best can be circumscribed but not given a proper name. When this appears to happen (when desire seems to be well presented by a name), it proves to be deceptive, as all lost causes whose emptiness is not recognized. How many times an analysand, having gained some courage and having provided himself with his best answer to a question concerning his demons, after saying '*That is it! This is what has alienated my life!*' realizes that '*that is not it*', not completely, not decisively. Which is not to say, as Lacan put it, that interpretation is open to just any meaning: it is not, which means that there are words that are better than others as far as the truth of the matter is concerned. This is what the discovery of the unconscious finally entails: naming, including the tentative, not-all naming of desire, is a start, a necessary condition in the assumption of ethical responsibility for one's desire; but it is not a sufficient condition, as life and desire involve paradoxes that are not reducible to paradoxes as defined by logicians. The paradoxes as defined by logicians are articulated in universal or particular terms, the terms that designate logical classes and the members of classes, not singular speaking beings or singular events. Thus, Bertrand Russell could argue that there is no paradox in saying '*I am lying*' because there is no real contradiction. The paradoxes interpreted by logicians involve contradictions that can be articulated in discourse, whereas the paradoxes of unconscious desire emerge when the limits of discourse have been trespassed, when the incompatibility between desire and speech reminds us of the untamable smell of a rose.

But if we can speak of '*the analyst's desire*', or of '*the mother's desire*', or of '*the father's desire*', it is because we are also using universal

categories. This is the price to pay for living in the world of language: we can only address the singular through the universality of the signifier; this is part of our obligations concerning language.

Yet in actual discourse to speak of the analyst's desire does not make sense unless the expression concerns the uniqueness of this or that analyst, not of an abstract entity. The same goes for the mother's desire, the father's desire and any other human desire. Giving those desires the names of classes of objects or events is the only way of identifying them. But this naming is only an indication of their being, whose living existence survives, and dies, beyond the order imposed by words.

### **References**

- Fierens, C. (2002) *Lecture de l'étourdit. Lacan 1972*. Paris. L'Harmattan.
- Frege, G. (1962) *On Sense and Reference*. In M. Black and P.T. Geach (ed.) *Philosophical Writings*, Oxford, Blackwell, 56-78.
- Freud, S. (1926d) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. *Standard Edition* 20, 77.
- Freud, S. (1937c) *Analysis Interminable and Interminable*. *Standard Edition* 23, 211.
- Jakobson, R. and Halle, M. (1971) *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*. In *Fundamentals of Language*, Berlin, Mouton de Gruyter.
- Lacan, J. (1975) *Le Séminaire de Jacques Lacan, R.S.I. Ornicar?* 2, 96.
- Lacan, J. (2006 [1958]) *The Signification of the Phallus*. In *Écrits*, New York, Norton.
- Lacan, J. (2006 [1961]) *The Direction of the Treatment and the Principles of its Power*. In *Écrits*, New York, Norton.
- Saint-Exupéry, A. de (2010 [1943]) *The Little Prince*. London, Penguin.

## Le désir attrapé par...

Colette Soler

Dans cette question des paradoxes du désir, il faut mesurer l'apport propre de la psychanalyse parallèlement à la littérature et la philosophie qui s'en sont emparée dès l'origine.

Je me suis référée au désir attrapé par la queue de Picasso, mais ce n'était pas pour l'approuver. Pour nous, pas moyen de l'attraper par la queue le désir, même quand s'agit de la queue qui sert l'acte sexuel, puisque notre question porte justement sur ce qui la fait fonctionner. On sait que ça ne va pas toujours tout seul, elle a ses caprices et il lui faut ce que j'appellerai volontiers une queue jumelle invisible dont nous croyons connaître le nom... phallus, objet. Non, ce qui m'a arrêtée c'est l'idée qu'il faille l'attraper, le désir. Lacan, lui, demande comment le prendre ?<sup>1</sup>. C'est presque la même signification attraper et prendre, et qui place le désir dans le registre paradoxal d'une présence, mais... insaisissable. Présence à coup sûr, « *on constate le désir* »<sup>2</sup>, sa virulence, sa constance qui confine à une volonté, mais aussi ses défaillances éprouvées, jusqu'à l'aboulie que l'on déplore. Mais dans tous les cas, cette présence échappe à la prise.

Il y a les images pour dire cette fuite : furet, fantôme, et il y a surtout ce que Lacan a construit tout au long de son enseignement pour arriver à le coincer et à lui donner son poids de réel.

Au fond pourquoi devons-nous « *attraper le désir* » ? On ne parlerait pas d'attraper la jouissance du symptôme, c'est elle qui vous attrape et qui fait événement de corps. Le désir ne serait-il donc pas un événement, pas même l'événement de sujet que l'on pourrait opposer à l'évènement de corps ? Il ne l'est pas en effet événement, si l'évènement relève d'une contingence, qui fait pièce à l'ontologie, comme l'a marqué

---

<sup>1</sup> "La direction de la cure", *Ecrits*, Seuil 1966, p. 620 « *Il faut prendre le désir à la lettre* ».

<sup>2</sup> *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 36.

à juste titre Alain Badiou, et c'est une question pour ce que nous disons, avec Lacan, du désir dit de l'analyste comme un désir nouveau. J'y reviendrai. D'entrée Lacan a parlé de l'être du désir, pas de son événement, un « *être de non étant* », (« *étant* » c'est ici le participe présent du verbe être, la référence est à Heidegger), être de non étant, insaisissable donc qui se confond avec la métonymie d'un sujet dont « *l'être est toujours ailleurs* »<sup>3</sup>. Lacan n'a donc pas abordé le désir comme événement de sujet.

C'est dans cet être glissant que Freud tentait d'identifier l'inconscient, comme désir inconscient ? C'était du neuf par rapport à tout ce qui avait précédé, que ce désir au singulier, pour chacun aussi paradoxalement indestructible qu'évasif, selon le terme de Lacan au début du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Euridyce disparue aussitôt qu'apparue. Mais Lacan, lui, était manifestement bien décidé à la prendre de corps. Qui donc ? Non pas Euridyce, mais Diane fuyant les chiens. L'expression « *prise de corps* » était en cours au XVIIIe siècle, et Diane c'est une autre référence qu'Euridyce n'est-ce pas ? Et qui n'a rien d'outre tombe.

Quelle aventure finalement que ce que je vais appeler la traque de Lacan pour attraper cet inconscient-désir malgré ses paradoxes ! Je vais la suivre un instant, en très condensé, car dans la profusion de ce que Lacan a déployer je tire ce seul fil du désir, et je ne peux retenir que les avancées conceptuelles. Elles ne sont d'ailleurs pas simplement chronologiques. Je suis ctte piste car elle permet d'ordonner ce que chacun aujourd'hui retient sur cette question.

Elle a d'abord accouché on le sait du nom de structure, structure de langage, qui permet de situer la place du désir inconscient dans la parole. C'était logique puisque qu'il n'y a pas d'autre acte que de parole dans la psychanalyse. Cette place, connue de tous les lecteurs de Lacan, est celle du signifié, précisément de l'interdit, de l'inter des dits où Lacan reloge le refoulé freudien, ce qu'écrit son graphe du désir. Espoir dès lors de le

---

<sup>3</sup> *Encore, Séminaire XX*, p. 130.

prendre par l'instance de la lettre ce signifié là. « *Il faut prendre le désir à la lettre* »<sup>4</sup>, la lettre qui elle ne glisse pas mais se combine, métaphore et métonymie, venues de Jakobson, et avec lesquelles Lacan a tenté un temps d'ordonner symptôme et désir. Oui, mais le prendre à la lettre ça ne dit pas ce qu'il est, ça ne va en outre pas plus loin que... méprise, et ça le laisse justement « *incompatible avec la parole* »<sup>5</sup> soit impossible à dire. Désir c'est le nom de ce qui est indicible dans la parole et qui y est pourtant une présence dynamique, un principe d'action par conséquent et souvent incontrôlable aussi bien dans la parole que hors d'elle d'ailleurs, dans la vie comme on dit. Là, quand il s'agit de rendre compte de cette puissance, l'instance de la lettre déclare forfait, elle ne fait pas plus que la véhiculer, lui donner son lieu.

Alors, il faut bien que l'aventure continue. Et Lacan de dire, on est en 1970, « *la structure, c'est l'effet de langage* »<sup>6</sup> et c'est autre chose que la structure de l'instance de la lettre, et c'est toute la construction de l'objet *a* qui se greffe là, l'objet comme manque qui fait la cause du désir et qui rend raison de cette « *puissance de la pure perte* »<sup>7</sup> que Lacan a nommé dès « *La direction de la cure* » comme résultat disait-il de la « *tendance blessée* » par le langage — à distinguer déjà du seul effet manque à être du langage. L'hypothèse proprement lacanienne, formulée à la fin de *Encore*, commençait là. Avec cette élaboration Lacan donne la « *raison* » des paradoxes du désir, car tous ils tiennent au hiatus entre la cause qui le génère et les objets qu'il vise, eux phénoménologiquement forts divers. Evidemment, dès que l'on dispose de leur raison, des paradoxes du désir perdent du mystère qui faisait leur attrait et dont on pouvait se plaire à faire littérature, et même littérature analytique dont Lacan a produit de grands et beaux morceaux. Cependant si la cause génère le désir comme indestructible, elle le laisse indéterminé, ne dit pas ce qu'il veut. Ce n'est donc pas la fin de la chasse. D'ailleurs Lacan nomme

---

<sup>4</sup> "La direction de la cure", op. Cité, p. 620.

<sup>5</sup> Ibid, p. 641.

<sup>6</sup> *Radiophonie, Autres écrits*, Seuil 2001, p. 408.

<sup>7</sup> "La signification du phallus", *Ecrits*, op. cit, p. 69.

cet objet *a* la « *cause première du désir* » il doit donc bien y en avoir une seconde, et on pouvait attendre le pas par lequel Lacan allait aussi poser la substance de l'objet... visé, qui peut donner au désir ses formes déterminées alors que la seule cause le laisse indéterminé.

Pour ce faire il fallait la jointure entre « *l'effet de langage* » et les effets de discours effectivement tenus. Avec les discours la question devient la suivante : où placer le désir dans la structure de discours qui est un ordre de langage ? On peut répondre avec ce que l'on sait déjà, là où est écrit le sujet barré représenté par le signifiant. Ce n'est pas faux, et il y a des indications de Lacan dans ce sens, mais ça masque qu'avec la structure des discours il y a un saut, qui n'apparaît en clair, il faut bien le dire, que deux ans après, avec la phrase inaugurale de « *L'étourdit* » et son subjonctif : « *Qu'on dise reste oublié...* » vous connaissez la suite de la phrase. Fin radicale avec cette phrase de la prétention ontologique, même de l'ontologie du manque à être, l'a-t-on bien perçu ? C'en est la fin puisque celui qui voudra prédiquer encore sur l'être, fut-il Heidegger ou quelque psychanalyste tenant à l'être de manque du sujet désirant, aura déjà reçu la réponse du berger à la bergère, qu'il le sache ou non, et elle s'énonce « *tu l'as dit* ». Or, le dire comme acte d'énonciation n'est pas de l'Autre, le dire est événement, seul « *témoin de l'existence* »<sup>8</sup> pas de l'être, contingence radicale dissimulée derrière « *ce qui se dit* ». Ce dire on ne peut manquer de le questionner sur sa propre visée autrement dit sur le désir qui le soutient. Demander comme dans l'histoire juive « *Pourquoi me dis-tu que...* », c'est bien différent que de se demander « *que me dis-tu là ?* » — ce que l'on a fait généralement dans la psychanalyse, quoique Freud et malgré les reproches que Lacan lui a adressés, était passé au-delà avec sa prise en compte de la répétition. Avec ça, le désir est déplacé, de l'inter des dits à ce qui fonde le dire *existentiel*, et du coup l'interprétation en est bouleversée, voire subvertie. Lacan l'explicite dans *La post face du Séminaire XI*, six mois après « *L'étourdit* ». Ce n'est plus l'inter des dits qu'elle ciblera. Dans la parole,

---

8 *Postface Autres écrits*, p. 506



je cite, ce n'est pas « *ce qu'elle dit* »<sup>9</sup> qui est à interpréter<sup>10</sup>, c'est donc qu'on la dise, l'événement de son dire. Ce sera par conséquent une interprétation évitant l'ontologie, même celle du manque à être. Lacan le dit plaisamment dans sa dernière phrase, une interprétation que je cite « *évite l'onto- Toto prend note, l'onto-, voire l'onto- tautologie.* » Et voilà donc Lacan qui, s'adressant à Toto, Toto en français c'est le nom de l'éternel écolier, l'avertit de l'anti-ontologie de l'interprétation du dire, laquelle seule évite la tautologie laquelle dit généralement, l'être est, et dans notre vocabulaire, l'être de manque du désir est manque.

Cette interprétation nouvelle du dire ne peut que s'appuyer sur une autre fonction que celle de la parole, du fait que le dire *ex-siste* à l'instance de la lettre, et Lacan de faire appel à la fonction de l'écrit, de ce qui s'écrit. Je cite : « *l'objet (a) (...) c'est lui le rail par où en vient au plus-de-jouir ce dont s'habite, voire s'abrite la demande à interpréter.* » Grâce à cet objet le désir qui habite le dire de la demande est dirigé vers le plus de jouir. Autant dire que le désir est orienté vers le réel d'une jouissance. Et il n'y a pas d'exception à cet égard, seulement, à l'occasion, de la méconnaissance, et aussi il est vrai diverses configurations possibles. Voilà enfin situé, sous la variété des objets divers de l'appétence, objet sexuel inclus, la fonction de l'objet qui ne manque pas, l'objet substantiel, l'objet jouissance. Oserais-je dire la cause seconde ? Dans « *Radiophonie* » Lacan l'avait logé dans la métonymie langagière de la jouissance, là il précise il est, « *stance-par-en-dessous* », substance à saisir dans l'effet d'écrit ou de « *ravinement* » du dire de la demande.

D'autres élaborations sur la fonction de l'écrit, et notamment de la lettre, viennent ensuite mais je m'arrête là car à partir de là il devient explicite que le désir est impensable sans ce réel, pas seulement le réel que la logique démontre par l'impossible qui appartient au symbolique, mais celui substantiel de la jouissance, cet autre réel, hors symbolique. Dès lors, il ne restait plus qu'à l'écrire comme l'une des trois consistances du nœud borroméen, introduit l'année d'après, à la fin de *Encore*.

---

9 Ibid, p. 504.

10 Ibid, p. 505.

Le temps de l'exposé m'a imposé de grands raccourcis, je m'en excuse, et il faudrait souligner en outre qu'à lire dans une perspective rétroactive, on verrait bien des notations de Lacan, en marge de ses élaborations centrales du moment, qui indiquent que depuis longtemps il était en quête de ce réel, *looking for* diraient les anglais et d'autant plus sans doute qu'il se vouait à élaborer ce qui en est l'anti thèse préalable : son symbolique.

Impossible de situer un désir sans le nœud borroméen dira-t-il alors. Or, le nœud borroméen suppose le dire qu'il nomme sinthomme, le désir-dire ou l'Un-dire qui, produisant le nœud, fonde chacun comme une « *Unarité* » borroméenne dans laquelle (*a*), l'objet-manque et l'objet pas-manque peuvent se conjoindre. Là s'ouvriraient toutes les questions que Sidi Askofaré a introduites mais ce que je souligne c'est qu'avec le dire qui fait nœud, le quelque deux du sujet du désir n'est pas le dernier mot, et que l'on peut concevoir de convoquer un désir événement, origine, qui n'est pas de l'Autre, et qui peut fixer un métabolisme stable de jouissance.

Ce désir pris pas le nœud borroméen, après le désir pris à la lettre et le désir pris par la cause première qui l'une et l'autre, la lettre et la cause, le laissait imprenable, ce désir pris par le nœud borroméen donc, me paraît infiniment plus propice que toutes les élaborations sur le désir comme désir de l'Autre pour penser la réalité de notre monde, avec la palette de ces jouissances multiples et si souvent hors lien social que les analystes déplorent maintenant, et que Lacan lui-même a imputé aux effets de la science.

Auparavant, au moment même où Lacan pensait le désir comme l'inter des dits, il avait déjà souligné que pour être causé comme manque il n'en était pas moins fixé dans le fantasme comme une constante éventuellement rebelle, à laquelle il donnait alors statut de réel. « *On bat un enfant* » ou on inflige quelque malheur à Justine... Mais c'était une constante de joui-sens, en deux mots, restant donc dans la dépendance de l'Autre. La question demeurait de savoir comment un désir peut en venir à fonctionner dans une vraie séparation d'avec l'Autre, pas

forcément rassurant en son assurance. Qu'il le puisse on le constate, certes pas dans l'analyse pour raison de dispositif, mais dans « *L'usage du monde* ». Je reprends là le titre de Nicolas Bouvier que j'aime beaucoup. Je note cependant, réserve, qu'il ne conviendrait pas non plus d'idéaliser ce que l'on appelle un désir décidé. Il peut être parfaitement banal et peu créatif, et aussi moins sombre que ceux que je viens de citer, comme dans le film de Fellini *Amarcord*, où le vieil homme refuse mordicus de descendre de son arbre en hurlant de façon répétée, « *Voglio una donna* ». Ça sonne autrement que *voglio* un smartphone, mais...

Comment un désir peut-il s'égaliser en quelque sorte à une volonté qui sépare radicalement des vacillations du langage, et de l'énigme de l'Autre ? Le désir n'est pas la volonté certes, car il divise à la différence de la volonté, mais il peut avoir la même détermination. Ceux dont le désir est « *instable et douteux en sa problématique* » comme Lacan disait des névrosés, ne peuvent pas même imaginer qu'il puisse être assuré et sans que l'on soit en droit d'incriminer la perversion voire la psychose — ce qui ne serait que défense ségrégative contre des figures de la détermination. C'est qu'ils aiment leur désir comme eux-mêmes, plutôt que leurs symptômes de jouissance, et c'est un choix. Quand il y a nœud borroméen, dire nodal, l'alternative entre le réel et le désir, entre la jouissance et la cause sur laquelle nous avons coutume de fonctionner, n'est plus tenable, pas plus que l'idéalisation du manque. Certes, jouissance et désir différent : un manque est une négativité, et dynamisante, une jouissance une positivité, et fixante, ce n'est pas tout un, mais loin de s'exclure, quand le dire fait le nœud, ils collaborent, ils s'adjointent. A l'un le « *rail* », à l'autre la destination, c'est la *Postface* qui le dit ; *ou*, mieux, à l'un le trou, à l'autre le bouchon et cette fois c'est la *Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI* qui le dit.

Alors que dire de l'apparition de ce désir spécifique que l'on dit de l'analyste ?

Je l'ai dit, le désir comme effet n'est pas événement, mais le désir qui supporte le dire est tout le contraire d'un effet et il est événement et comme tel indéductible. Qu'il insiste ou qu'il fasse défaut, il est hors

programme, existentiel, et donc rebelle à la prévision. Cette distinction du désir effet et du désir origine Lacan l'a appliquée au désir de l'analyste. Jusqu'à « *L'étourdit* », « *Proposition de 67* » incluse, l'analyse poussée à son point de finitude était supposée produire l'aptitude à l'acte qui fait l'analyste, qu'il en use ou pas. Ça situait l'analyste s'autorisant de lui-même comme un effet prévisible de l'opération analytique puisque avec l'analyse accomplie, venue à son point de finitude, il était censé savoir être objet, *sicut palea*. Puis changement : avec « *La note aux italiens* », jusqu'à la « *Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI* », dernier texte sur la passe — dont nous ne disposons malheureusement que depuis 2001 avec la publication des *Autres écrits* — et qui permet de situer ce que j'ai appelé une « *analyse orientée vers le réel* »<sup>11</sup> tout autant que le désir, Lacan corrige : l'émergence de l'analyste est un événement, pas seulement un effet. La production d'un l'analyste suppose certes qu'il sache être un rebut, mais suppose encore quelque chose de plus : une réponse contingente de l'analysé laquelle n'est pas un produit du discours analytique, mais une réponse possible et seulement possible, à ce que lui a dévoilée son analyse. Cette réponse dont Lacan a indiqué la couleur d'affect, d'où sort-elle ? Elle ne saurait se situer autrement que dans le registre d'un choix éthique, mais d'une éthique elle-même aussi contingente que l'est le dire. « *Savoir être un rebut* » n'y suffit pas.

Nous idéalisons l'éthique, mais si cet analyste qui ex-siste est le produit d'une option laquelle n'est pas simple effet de l'analyse, eh bien, ce n'est pas plus rassurant pour la pérennité de la psychanalyse car ça la suspend à la contingence de cet événement, largement autant qu'aux conjonctures de l'époque. Concrètement ça veut dire : pas de prévision possible de l'analyste, ni dans la cure ni dans la politique institutionnelle. On ne peut pas plus prévoir l'analyste par son analyse qui ne le rend que possible, qu'on ne peut le nommer. Une politique d'extension de la psychanalyse, qui multiple le nombre des psychanalystes qui « *se disent tels* » est possible, elle bat d'ailleurs son plein actuellement dans tous les

---

<sup>11</sup> Lacan, *l'inconscient réinventé*, P.U.F., Paris 2009.

courants de la psychanalyse, et il serait angélique de trouver à y redire, mais aucune politique même aucune « *poléthique* », selon le néologisme proposé par Lydie Grandet, ne saurait planifier ce qui est événement. Nous en sommes donc réduits à nous en remettre à la bonne chance, et à dire comme Lacan dans *Télévision*, qu'il faudrait que ce ne soit pas seulement pour quelques uns, cet événement de l'analyste *ex-sistant* à l'Autre, et parfois assez *ex-sistant* pour pouvoir prendre le risque de l'*hystorisation* dans le dispositif de la passe.

## El enigma del deseo: Una paradoja fundamental

Juan Manuel Uribe Cano

*“Qué Dios me ayude a la búsqueda de la verdad  
y me proteja de quienes la han encontrado”.  
Antigua oración inglesa (Anónimo)*

Quizá nada más tratado que el sintagma lacaniano: “El *deseo es el deseo del Otro*”; incluso se llega a pensar y, por qué no, a actuar bajo la certeza del mismo. Empero, como el propio Lacan ha señalado, quizá detrás de este sintagma se escape “algo” que hace su presencia en la clínica misma, en específico en la clínica de la neurosis.

Que el deseo se defina en relación a un objeto es ponerlo siempre en el orden de una falta, de un imposible, como ha sido corriente entenderlo; desde esta lógica, ese deseo adquiere la forma de la paradoja de Zenón, tópico extensamente trabajado en lógica, filosofía y otros rigurosos saberes. Se puede llevar a cabo una praxis desde esta paradoja con plena seguridad de que la aprehensión del objeto será un imposible, y como tal sostener que el deseo es una falta, en consecuencia, una falta en el Otro, donde la dialéctica paradójica nos dice que lo que hace falta al Otro es lo que desea el uno de esta dialéctica... En otras palabras, se podría pensar que lo que desea un *hablanteser (parlêtre)*, es lo que el Otro de la fundación humana —en este caso la lengua materna encarnada, la mayoría de las veces en la función Madre— nos impone desde su querer y toma la forma del número sucesor en las matemáticas, siempre uno en más o en menos.

Sin embargo, quizá sea necesario rescatar una distinción que Lacan realiza —aunque no trabajada de manera extensa— para ubicar con mayor certeza el problema de la demanda y el deseo de ese Otro en la clínica de la neurosis. Sostengamos que existe una diferencia entre el A y el Otro. Diferencia que se hace necesaria para un *hablanteser (parlêtre)* en la medida que el psicoanálisis y su clínica se dicen estructurales. Confundir el A con el Otro implica sostener, entre otras cosas, que una

cura termina con la separación del Otro, con una manera de la desalienación que llevaría al sujeto humano a su desaparición.

El primero, el A, es el lugar por antonomasia en el cual descansa la batería significativa, el “tesoro *de los significantes*” y potencialmente la totalidad de lo simbólico, entendido como aquello que está antes, con y después del efímero, una afirmación lógica no circunscrita al orden de los linajes o de la generación. En este sentido, el A es un lugar, aquel de lo simbólico, lugar vacío en el que se juega la verdad del acto palabra del Otro, es lo que se convoca siempre como tercero en la dialéctica de un análisis.

Ahora bien, el Otro se define y esclarece en la medida en que es un sujeto hablante; sujeto que encarna el lugar, A, desde donde el sujeto recibe su propio mensaje. Solo un sujeto humano puede encarnar ese lugar como agente de la función, y como tal un “*sujeto de*”, en sentido estricto. Este sujeto, Otro, tiene por función transmitir la lengua materna, definitiva en todo el orden de la herencia y de la ley moral; esto hace que con mucha facilidad se confunda el A con este sujeto que encarna y encarnó en ese lugar. Lacan nos advierte: “*[...] el sujeto que se ve arrastrado a ocupar realmente el lugar del Otro, a saber [...] la Madre*”.<sup>1</sup> El A y el Otro son, pues, funciones que en el orden de la sincronía operan para un sujeto como completas y omnipotentes y, al mismo tiempo, como castradas e incompletas.

Se sigue, entonces, que el Otro es a la vez sujeto y no sujeto, que no puede haber Otro sin un sujeto que le encarne, pero que una vez encarnado jamás podrá haber coincidencia de éste con ese lugar del A.

Escuchemos a Lacan, quien sostiene que:

*“Uno connotado A, es el lugar del tesoro de los significantes, lo cual no quiere decir del código [...] La cuadratura de ese círculo, para ser posible, no exige sino la “completud” de la batería significativa instalada en A simbolizando desde ese momento el lugar del Otro. En lo cual se ve que ese Otro no es nada sino el puro sujeto de la moderna estrategia de los juegos, como tal perfectamente accesible al cálculo de la conjetura, en la medida*

---

<sup>1</sup> Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en Freud*, pág. 793.

*en que el sujeto real, para regular el suyo, no tiene que tener en cuenta para nada ninguna aberración llamada subjetiva en el sentido común [...], sino la sola inscripción de una combinatoria cuyo agotamiento es posible ”.<sup>2</sup>*

Se puede entender la A como aquello que habilita que un semejante puesto en su lugar y signado por el significante de la donación se constituya en el Otro implicado en la identificación imaginaria, hasta el momento en el cual nos disponemos a la asunción de lo más propio de sí... el deseo propio. Al poder llevar a cabo esta diferencia y su operatividad en la sincronía, al destacar la articulación lógica, se puede sostener que A es el lugar donde eso habla y desea, de modo contrario se confunde el eso que habla y desea con la demanda del Otro encarnado.

En ambos casos, tanto en A como en el Otro, la barra se constata; empero, en el sentido más radical se puede pensar que la segunda barra produce en la neurosis una confusión entre la demanda y el propio deseo. Es más, se puede sostener que, a la entrada en análisis de un neurótico, lo que se tiene por deseo del Otro no es más que su demanda; demanda que ordena hacer, trabajar en pro de la satisfacción de la misma, sin poder admitir el advenimiento del deseo propio. Puede entonces sostenerse que no se está tanto al servicio del deseo del Otro, sino más bien en el orden de la demanda. Anhelo de demanda, demanda de demanda del Otro, pero no al orden del deseo de ese Otro, pues el deseo solo puede desear deseo y si éste está ausente, desplazado, sacrificado en el *hablanteser*, no puede ser que esté a su discreción.

Dos cosas aún hay que esclarecer: la primera tiene que ver con el deseo definido desde la imposibilidad de aprehender un objeto que satisfaga su potencia deseante. Desde esta perspectiva, el deseo que no alcanza el objeto se nos constituye en una paradoja, al estilo de la imposibilidad de alcanzar aquello que está en el horizonte de la fundación, es decir Aquiles tratando de rebasar a la tortuga, al mejor modo de la paradoja de Zenón; la segunda es pensar en la falta que se inscribe en la palabra, efecto de la marca significante en el ser del

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pp. 785-786.



hablante, en ese Otro que me historiza, en ese Otro que marca al ser marcado por el efecto de la barra en A.

***El objeto del deseo del Otro no es confundible con su demanda para el sujeto***

Sostengo, en consecuencia, que se nace alienado y dividido por el significante devenido de A, y no por el deseo del Otro... Es más, se podría sostener, en sentido estructural, que solo en la medida que uno se aliena al Otro es que se puede aliviar algo de esa división y de esa alienación estructural al significante de la donación.

En la clínica de la neurosis, entonces, se confunde la demanda con el deseo. Esta demanda que se intenta responder y satisfacer, distribuida de manera tal que en la histeria se deshace en la nulidad del ser: no ser nada para que el Otro sea todo; y en la obsesión se niega el ser y el deseo para decirse ser todo, y como todo verse compelido a la demanda de ese Otro, resigna su deseo y el objeto mismo, que le harían algo propio de sí. Respectivamente: en la histeria al hacerse el objeto, donación de sí que aguarda para constatar la división en el Otro, y en la obsesión hacerse el individuo, todo de sí auto perceptivo y síntesis de todo lo posible, es decir un yo al modo kantiano, deja a uno y otro en la posición de esclavo de la demanda del Otro.

Únicamente cuando el fantasma bajo transferencia deviene de la demanda al deseo, se puede considerar que algo de lo más propio se hace potencia en la neurosis, de suerte que la paradoja del deseo es ser confundido con la demanda de ese Otro.

El enigma del deseo está puesto en el orden de lo estructural. Es así como se confunde con meridiana claridad el momento fundador de la causa de éste con la búsqueda incesante del objeto que colmaría su desear esencial.

Digámoslo entonces: en la causa del deseo se pone la falta que se dice en el significante de la donación de A. La causa del deseo es esta falta estructural que a su vez tacha de modo inexorable al ser hablante y

habilita la existencia de ese Otro, Otro que pondrá la ley de la moral y exige amar a padre y madre como precipitado superyoico.

Ahora bien, se dice que es por el objeto que se causa la falta en A, siguiendo a Lacan, más, ¿qué objeto endilgar en esta operación estructural, cómo nombrarlo? para que no se convierta este en mánica, en enigma con el cual se las ve desde el novel hasta el más experto en la clínica, algunos para quienes la verdad se oculta para los restantes mortales, mientras que para ellos es razón de obiedad, en una petición de principio, es decir, para ubicar en su justa demostración la existencia de ese objeto que Lacan llamo “*a*” pequeña.

Ese objeto de la causa del deseo no es otro que la misma falta jugando en la incompletitud y la insatisfacción original estructural. El nombre de ese objeto es “*falta*”, constituyendo el enigma del deseo es su sentido primario, es decir, desear una falta que por necesidad y por definición no es posible de asir pues falta en su propia nominación. Objeto que una vez constituido el deseo pasa a ser el objeto de su desear sin poder capturarlo jamás. El deseo, que desea desear, intenta capturar aquello que lo causa: la falta, que constituye el corazón de la función del deseo, es decir, el desear enigmático que habita en cada uno de los *hablanteseres* y constituye el corazón del ser y la paradoja misma de todo aquello que se escriba como signo fantástico de la totalidad y la objetividad.

La “*falta-objeto*” será entonces lo que corresponde a A como causa del deseo propiamente humano, que humaniza y se lía a la phi mayúscula haciendo de la castración el resultado de todo devenir deseante, es decir humano.

Para terminar, sostengo que en la clínica estructural de la neurosis —que podríamos llamar actual— solo se inicia un proceso de cura cuando el sujeto deja su posición de pérdida en referencia a la demanda del Otro y hace, bajo transferencia, que advenga en su fantasma el objeto, su objeto, que le habilite para ver, escuchar o vivir aquello que se dice, se habla y desea como lo más propio desde el Otro encarnado en A.

# L'amour et le désir

Agnès Wilhem

Le désir n'est pas l'amour. Il a un ancrage pulsionnel quand l'amour est un phénomène du sujet, une « *passion de l'âme* ».

Un psychanalyste doit à la fois se repérer assez pour distinguer dans leur structure propre amour et désir (si confondus par tout le monde), et cependant n'ériger aucune figure de leur articulation en modèle à atteindre. Analyser n'est ni rectifier ni orienter.

Amour et désir sont bien sûr compatibles, mais nous pouvons constater avec Freud que le courant tendre et le courant sensuel ne se conjoignent pas toujours, autrement dit, qu'amour et désir peuvent se disjoindre voire s'ignorer. Le rapport entre amour et désir n'est pas nécessaire, ni constant

## 1) Comment le désir s'articule t il à l'amour ?

Est-il premier ou produit ? Qu'est ce qui lie amour et désir ? Pourquoi ça se délie ?

- Le désir est articulé à la pulsion, ou plutôt faut-il dire aux pulsions, toujours partielles et morcelées.

- Le désir sexuel est une des modalités du désir mais il faut reconnaître une dimension/origine sexuelle à tout désir, et en particulier au désir de savoir. (En cherchant des réponses à l'énigme du sexuel, les enfants élaborent des théories. Ces théories refoulées constituent un noyau qui est à la source de tout esprit de recherche et tout désir de savoir.)

- Le désir n'est pas la demande.

Si « *l'amour demande l'amour, ne cesse de le demander, le demande Encore* »,<sup>1</sup> le désir ne demande pas, ni ne se demande. Il est incompatible avec la parole

Pourtant il provient de l'Autre, s'origine dans l'Autre comme l'amour.

Désir et amour ont la même source qui est la faille dans l'Autre, le défaut, le manque dans la structure. C'est la castration symbolique qui divise le sujet, le sépare pour toujours de l'objet de sa complétude.

L'amour peut se dire, et surtout se demander : sous toute demande il y a une demande d'amour

- Le désir est un inconnu. Ses conditions restent inconscientes, parce que le phallus est un terme toujours voilé (mais l'imaginaire foisonne, soutenu par le fantasme)

Freud l'a affirmé, le désir est pervers de nature, singulier, irréductible, il ne peut pas s'éduquer. De même Lacan dit que l'expérience analytique démontre « *le caractère paradoxal, déviant, erratique, excentré voire scandaleux du désir, par où il se distingue du besoin.* »<sup>2</sup>

(Je rappelle simplement que le besoin est à la base au niveau de l'organisme. Il cède sa place à la demande en se soumettant à l'empire du signifiant, véhiculé par le désir maternel)

Si on peut déceler dans toute visée éducative voire psychothérapique une intention adaptative, réductrice du caractère déviant, a-normal du désir, alors on peut saisir en quoi le symptôme névrotique peut être l'expression d'un refus de cette normalisation, une façon de préserver le désir, de ne pas le soumettre aux exigences moralisatrices.

Le névrosé veut désirer, se désire désirant. Plus que l'objet, c'est le désir lui même qui est précieux, car il est élan vital quoique source d'intranquillité.

---

<sup>1</sup> J.Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 1.

<sup>2</sup> J.Lacan, *La signification du phallus*, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p 690.

Dans son graphe du désir, Lacan insiste sur cette dimension du désir qui ne se laisse rabattre ni sur la demande ni sur la satisfaction des besoins.

Roland Barthes, dans *Fragments d'un discours amoureux*, sous la figure de l'absence, évoque les bras tendus (image pouponnière) du besoin et les bras levés du désir (image phallique)

Le désir ne se discipline pas, il est spontané, mais il a cette propriété d'être fixé, non pas à un objet, mais à un fantasme. Le fantasme est le support imaginaire nécessaire du désir.

L'objet *a*, second terme de la formule du fantasme, est l'objet du désir. Il faut l'entendre comme objet de soutien du désir, et non comme objet de satisfaction. Aucun objet ne peut satisfaire le désir. L'objet est perdu et l'objet *a* vient représenter ce manque. Et c'est ce propre manque du sujet qui cause le désir.

En pensant à l'expression équivoque « *Ça laisse à désirer* » je me suis rappelée que le verbe désirer est issu du latin *desiderare*, composé en *de* (à valeur privative) et de *sidus, -eris (astre)* qui signifie littéralement « *cesser de contempler l'astre* » dans le sens de « *constater l'absence de* », avec une forte idée de regret. Manque, absence, et désir disent la même chose.

La clinique amoureuse nous le démontre, et la situation analytique est lieu privilégié pour la recueillir, qu'il n'y a jamais d'harmonie durable ou d'objet pleinement satisfaisant. Le sujet est fondamentalement seul, avec son manque, ce qui le garantit d'ailleurs de continuer à désirer.

Ce ratage, cette rencontre toujours manquée, est-il constat d'échec indépassable?

Faut-il fermer les yeux sur cette dysharmonie de structure pour sauver l'amour ?

Faut-il rester dans l'illusion d'un objet adéquat pour se donner une chance d'aimer?

L'amour est-il complaisance, mythe d'une harmonie pour voiler le réel?

L'éthique de la psychanalyse c'est, au contraire, de s'approcher du réel, et d'y mener l'analysant, afin qu'il renonce à l'attente d'un amour qui comble, qui satisfait, bref qui bouche et étouffe, car mieux vaut un amour ...qui laisse à désirer.

Dans la première partie du *Séminaire VIII sur le transfert*, nous trouvons un éclairage sur l'articulation amour/désir

Lacan s'appuie sur Le Banquet de Platon pour parler de l'amour grec, ce qui lui permet de parler des 2 partenaires au neutre, et est un modèle plus simple, moins complexe dit-il, que l'amour Homme/ Femme.

Il isole ainsi 2 fonctions, l'amant (erastes) comme le sujet du désir, sujet du manque donc, et l'aimé (eromenos) comme celui qui est le seul à avoir quelque chose. A la question de savoir si ce qu'il a, avait un rapport avec ce dont l'autre manque, vous connaissez la réponse : « *l'être que vous tentez de rejoindre par les chemins du désir, c'est le vôtre.* »<sup>3</sup>

La structure dont il s'agit n'a pas de symétrie ni de retour. Il n'y a pas de coïncidence, la béance entre ce qui me manque et ce que l'autre a ne s'efface pas.

Mais un évènement peut surgir qui s'appelle l'amour. C'est un moment de bascule, un retournement, où « *de la conjonction du désir avec son objet en tant qu'inadéquat doit surgir cette signification qui s'appelle l'amour.* »<sup>4</sup>

L'amour se produit quand il y a une substitution des fonctions : la fonction de l'éraстès, de l'aimant vient à la place, se substitue à la fonction de l'éroménos, l'objet aimé. La substitution des places est au principe de la métaphore c'est pourquoi l'amour est une métaphore, ou plus justement, l'amour est une signification engendrée par la métaphore, la substitution de l'éraстès à l'éroménos.

On peut dire plus simplement : lorsque l'aimé se comporte comme un amant, alors se produit la signification de l'amour.

---

<sup>3</sup> Ibid p 50.

<sup>4</sup> Lacan *Séminaire VIII* p 47.

Pourquoi Lacan insiste-t-il sur cette formulation « *la signification de l'amour* »<sup>5</sup> ?

La signification marque un point d'arrêt là où le sens au contraire peut toujours s'alimenter d'un nouveau sens. L'amour est une signification puisqu'il fixe, au moins pour un temps, le sujet à l'objet aimé.

Il diffère en cela du désir qui, de structure, est métonymique et donc labile. Le désir est toujours désir d'autre chose. Il est une recherche de l'objet manquant qui par définition est insaisissable. L'amour, lui, choisit électivement un objet qui devient unique (qui ne veut pas dire éternel !).

Dans le désir, l'être de l'autre n'est pas un sujet : l'autre visé par le désir est visé comme *objet* aimé.

« *Ce dont il s'agit dans le désir, c'est d'un objet, non d'un sujet, ...un objet devant quoi nous défailions, nous vacillons, nous disparaissions comme sujet* »<sup>6</sup>

Le miracle de l'amour c'est lorsque l'objet aimé répond à ce désir et devient sujet désirant.

Lacan parle de miracle car il y a dans cette substitution quelque chose de réel, c'est à dire d'inexplicable, dont on ne peut s'approcher qu'en en parlant sous la forme d'un mythe, d'une imagination. Et c'est là que réside le risque, de coller au mythe, voire de l'enjoliver, et de perdre de vue le réel énigmatique qu'il couvre. La mythologie du couple heureux et harmonieux avait fait dire à l'une de mes patientes qu'elle détestait Walt Disney qui l'avait illusionné pendant toute son enfance avec ses histoires de prince charmant.

Lacan ne veut pas des contes de fées. « *Nous ne sommes pas là pour organiser les miracles .Nous sommes là pour tout le contraire – pour savoir*<sup>7</sup> » Ses histoires d'amour à lui finissent mal, en général. C'est toujours le même rendez-vous, quand les masques tombent, ce n'était

---

<sup>5</sup> A mettre en parallèle avec « *la signification du phallus* ».

<sup>6</sup> Ibid p 207.

<sup>7</sup> Ibid p 70.

pas lui, ce n'était pas elle non plus. L'amour est toujours une méprise. Il est réciproquement raté.

Nous pouvons cependant reconnaître le caractère privilégié, électif de la relation d'amour sans l'ériger en bien suprême idéalisé.

C'est le désir qui choisit l'objet, qui en voit la singularité et en accentue la valeur, qui le privilégie. Et nous voyons qu'amour et désir sont intimement liés, au point où je voudrais formuler, du moins de manière transitoire, qu'il n'y a pas d'amour sans désir, puisque c'est le désir qui choisit l'objet que nous allons aimer. Le point tournant, le centre de gravité, l'accrochage de l'amour c'est le désir.

Le nouage de l'amour au désir peut se délier. « *On en voit les ravages* »<sup>8</sup> dit Lacan

En effet ces ravages amènent plus d'un sujet à consulter un psychanalyste.

2) Reprenons maintenant la question de l'articulation entre amour et désir avec les élaborations plus tardives de Lacan.

Partons de l'affirmation qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Pourtant il y a du désir sexuel, il y a des relations sexuelles, il y a la pulsion qui veut satisfaction, qui obtient jouissance mais aussi ratage, manque puisque l'objet n'est jamais comblant

Le célèbre aphorisme ne veut pas dire qu'il n'y a pas de sexe. Au contraire, il affirme la différence des sexes, l'Autre du sexe, son altérité en même temps que le Un de la Jouissance qui isole, qui ne fait pas lien, qui ne se prête pas à faire rapport entre les êtres.

« *Après l'amour, je ne sais plus comment être* » dit une analysante. La jouissance orgastique peut déstabiliser le sujet, surtout les sujets femmes, car la jouissance dite supplémentaire ne s'arrime pas à la fonction phallique dont relèvent les semblants qui servent de repères identitaires.

La jouissance féminine n'est pas identifiante, contrairement à la jouissance phallique (qui n'est pas refusée aux femmes). Le pas tout

---

<sup>8</sup> J.Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 11.



n'offre pas d'identification, puisqu'il est hors symbolique. Une femme peut s'y perdre. C'est ainsi que je conçois que LA femme n'existe pas. L'essence de la féminité est impossible à circonscrire.

C'est pourquoi les femmes, davantage en défaut d'identité, sont peut être plus demandeuses d'amour que les hommes. Car l'amour produit un effet d'être.<sup>9</sup>

Si l'amour recouvre la béance que laisse ouverte le non - rapport sexuel, il n'y parvient jamais suffisamment.

*Alors l'amour demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander. Il le demande ...encore. .<sup>10</sup>*

Le sujet qui aime veut être aimé. Principe de réciprocité L'amour est demande, bien plus que don

S'adjoit au principe de réciprocité, un principe de répétition, *Encore* c'est le nom de la réciprocité nécessairement répétée. La demande d'amour est insatiable.

La structure l'impose doublement: c'est à la fois la béance laissé par l'objet *a*, objet perdu, et l'impasse du rapport entre les sexes que le sujet cherche à couvrir par la demande d'amour.

Nous avons vu que l'amour comportait une dimension de leurre, une complaisance qui voile l'inadéquation fondamentale de tout objet à répondre au manque du sujet.

La psychanalyse lève le voile sur le réel du manque. Mais elle n'amène pas à renoncer à l'amour.

Peut être que « *l'amour plus digne* » est un amour qui ne demande pas tout, un amour qui ne méconnaît pas le non-rapport, et qui supporte la solitude.

---

<sup>9</sup> C.Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Editions du Champ Lacanien, p 67

<sup>10</sup> J.Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 11

# **ANGUISH AND DESIRE**

# Dall'angoscia al desiderio: una finestra sul reale

Eva Orlando

*Huerte,  
huerte à jamais.  
Dans le leurre du seuil.  
À la porte, scellée,  
à la phrase, vide...  
dans la main qui retien  
une main absente  
Yves Bonnefoy<sup>1</sup>*

## 1. Introduzione

C'è il paradosso del desiderio che costringe il parlessere a saperci fare, e a doversi arrangiare, con l'incompatibilità tra il desiderio e la parola<sup>2</sup>, e c'è, poi, la certezza dell'angoscia dinanzi all'enigma del desiderio dell'Altro. Alle prese con l'angoscia il parlessere, affetto dal desiderio dell'Altro<sup>3</sup>, si trova nell'impossibilità di aprire con la chiave del linguaggio la porta del suo desiderio.

La clinica attuale ci offre spesso degli esempi: ci presenta un soggetto affettato dall'angoscia con un desiderio anonimo, al di fuori della soggettivazione. Il paradosso del desiderio e il paradosso dell'angoscia si intrecciano nel paradosso stesso della cura. Lacan conosceva la favola di Igino *La Cura*, che Heidegger analizza in *Essere e Tempo*<sup>4</sup>, e ne intuì la rilevanza clinica proprio nell'apertura semantica della parola stessa a cui rimanda sia l'etimologia e sia la mitologia latina: Cura, infatti, per gli antichi latini indicava sia ciò che inquietava, angosciava, e sia ciò che ha a cuore, che si prende cura del tempo di cui sono fatti gli uomini.

Nel *Seminario VI Le Désir et son interprétation* Lacan definisce l'angoscia come il punto chiave della determinazione dei sintomi e ci offre

---

<sup>1</sup> Yves Bonnefoy, *Dans le leurre du seuil*, Mercure de France, Paris 1975.

<sup>2</sup> Lacan J., 1966, "La direzione della cura e i principi del suo potere" in *Scritti vol II*, Einaudi Editore, Torino, 1974, pag.637.

<sup>3</sup> Lacan J., 1963, *Dei Nomi-del-Padre e il Trionfo della religione*, Piccola biblioteca Einaudi, 2006, pag.34.

<sup>4</sup> Heidegger M., 1927, *Essere e Tempo*, Longanesi, C., Milano, 1990.

una bussola che ci orienta nella dialettica del desiderio all'interno della quale si introduce la funzione dell'angoscia.

Il punto che intendo approfondire nella seguente comunicazione è proprio questo: l'intersezione dell'angoscia con il desiderio, che da appagato e allucinatorio in Freud, sarà poi per Lacan, metonimico e mai afferrabile. Qual è l'incidenza dell'angoscia in questa metonimia? E ancora, qual è l'incidenza dell'angoscia in questa non afferrabilità del desiderio?

### **Freud: Inibizione, sintomo e angoscia**

La definizione che ci offre Freud nel Cap. VIII di *Inibizione, Sintomo e Angoscia* (1925), mi sembra un passaggio obbligato: "*l'angoscia è, in primo luogo, un qualcosa che si sente. Noi la chiamiamo uno stato affettivo, benché non sappiamo neppure cosa sia un affetto*"<sup>5</sup>. Un affetto, dunque, non come gli altri, non un semplice dispiacere, non la paura, ma qualcosa di più prossimo al dolore, e l'Io è l'istanza psichica che percepisce l'angoscia in quanto "*simbolo mnestico*" o "*affettivo*" di una situazione di pericolo che per Freud equivale ad una reazione alla mancanza dell'oggetto.

Questo è un punto che Freud ripete in maniera netta sottolineando la distinzione tra l'angoscia del pericolo e lo stato di impotenza originaria indicato con il termine *Hilflôsigkeit*.

L'angoscia, l'*Angst*, definisce uno stato di attesa relativo ad un pericolo non distintamente identificato; infatti, per Freud: "*l'angoscia (Angst) ha un'innegabile connessione con l'attesa: è angoscia prima di e dinanzi a qualche cosa*"<sup>6</sup>. Un affetto, quello dell'angoscia, che si ritrova ne *Il Perturbante* (1919): l'estraneità più intima, quell'inquietante senso di familiare, "*quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare*"<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Freud S., 1925, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere 1924-1929* volume decimo, Boringhieri, Torino, 1978, pag. 280.

<sup>6</sup> Freud S., 1925, *Ibidem*, pag. 310.

<sup>7</sup> Freud S., 1919, "*Il Perturbante*" in *Opere 1917-1923* volume nono, Boringhieri, Torino, 1978, pag. 82.

In sintesi, per Freud, come sarà poi anche per Lacan, l'angoscia è angoscia verso qualcosa, un qualcosa che si riferisce ad un oggetto di desiderio. C'è una traccia che dall'angoscia fa affiorare il segno di un desiderio inconscio tenuto conto che nel lessico freudiano il desiderio è il *Wunsch*, l'aspirazione, il voto, e questa declinazione ci mantiene nel campo dell'ordine privativo dove il desiderio è mancanza d'essere.

## 2. L'ANGOSCIA È UN AFFETTO

Scelgo come capisaldi di questa comunicazione i due noti enunciati che fanno del *Seminario X* un seminario di svolta nell'insegnamento di Lacan.

Il primo è una definizione, "*l'angoscia è un affetto*", che Lacan riprende da Freud. Il secondo enunciato è: "*l'angoscia non è senza oggetto*" che, rispetto al carattere di *inderminatezza* e *mancanza d'oggetto*<sup>8</sup> dell'angoscia freudiana, evidenzia un'altra operazione da parte di Lacan: incorniciare l'angoscia e delimitarne la natura del suo oggetto.

Lacan ha fatto dell'angoscia un affetto d'eccezione, dunque, un affetto non come gli altri perché è il solo che *non inganna*: "*l'angoscia che cos'è? Abbiamo scartato che si tratti di un'emozione. Per introdurla dirò che è un affetto*"<sup>9</sup>. E fin qui Lacan è in coerente continuità con Freud e il suo insegnamento.

Con l'angoscia non si tratta di un turbamento, né di un'emozione, né di un impedimento o imbarazzo; tuttavia, non è neanche un sentimento che mente, anzi, esso è un *pre-sentimento*, qualcosa che precede la nascita del sentimento.

La peculiarità dell'affetto è che esso non è rimosso: "*è stato tolto dalla stiva e va alla deriva. Lo si ritrova spostato, folle, invertito, metabolizzato, ma non è rimosso*"<sup>10</sup> poiché ciò che è soggetto alla rimozione sono i significanti. E qui Lacan opera una puntualizzazione rispetto a Freud; puntualizzazione che per noi ha la sua rilevanza clinica.

---

<sup>8</sup> Freud S., 1925, *Ibidem*, pag.310.

<sup>9</sup> Lacan J., 1962-1963, *Il Seminario libro X L'angoscia*, Einaudi Editore, Torino, 2007, pag.17.

<sup>10</sup> Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.17.

L'angoscia è un affetto e non un significante. Nella sua apparizione l'angoscia è qualcosa che destabilizza – una destabilizzazione soggettiva spontanea come sottolinea Colette Soler – qualcosa che disorienta, e che al tempo stesso riconosciamo in un istante e che nel suo essere inconfondibile svela il suo etimo: «*stringere*». L'angoscia è un affetto che stringe e come riporta Colette Soler è un affetto generico del parlessere.

Interrogare la struttura dell'angoscia implica domandarsi dove essa sorge, quando compare, quale sia il suo *initium*.

### 3. ANGOSCIA E DESIDERIO DELL'ALTRO

Mi sono sempre chiesta il motivo per il quale pur avendo già dedicato un intero seminario al desiderio, il *Seminario VI "Le Désir et son interprétation"*, Lacan non avesse esitato a ritornare sull'argomento soprattutto nei seminari successivi. La cosa non sorprende se teniamo conto che Lacan ha conferito al desiderio lo statuto di "*metonimia della mancanza ad essere*"<sup>11</sup>, posizione che non cambierà in tutto il suo insegnamento.

L'angoscia è il cammino che sceglie Lacan per «*rivificare*» la dialettica del desiderio e la funzione dell'oggetto nel rapporto al desiderio.

Per la prima volta nel *Seminario IX L'Identification* Lacan definisce l'angoscia come "*la sensazione del desiderio dell'Altro*"<sup>12</sup>. Perché proprio sensazione? Ebbene, esiste un rapporto reciproco tra il desiderio e l'angoscia che tenterò di evidenziare. Lacan afferma:

*"il desiderio esiste, è costituito, passeggia per il mondo e combina i suoi disastri (...) e non è escluso che voi lo incontriate in quanto tale, il desiderio dell'Altro; è a questo punto che nasce l'angoscia. L'angoscia è la sensazione del desiderio dell'Altro"*<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Lacan J., 1966, *Ibidem*, pag.618.

<sup>12</sup> Lacan J., 1961-1962, *Seminario IX L'identificazione*, Lezione del 4 aprile 1962, Inedito.

<sup>13</sup> Lacan J., 1961-1962, *Ibidem*.

Le *impasses* del desiderio sfociano nell'apertura dell'angoscia. È così che l'angoscia assolve la sua funzione, non senza il desiderio.

Per Lacan: *“il desiderio si costruisce sul cammino di una questione che lo minaccia e che è del campo del n'être non essere e nascere, che mi permetterete di introdurre qui con un gioco di parole”*<sup>14</sup>.

Com'è noto Lacan in apertura del *Seminario X* riprende l'apologo della mantide religiosa per introdurre all'enigma insondabile di ciò che si è di fronte al desiderio dell'Altro, e giustifica così la domanda che fa da cerniera tra l'identificazione narcisistica e il rapporto con il desiderio, la domanda del *“Diavolo amoroso”* di Cazotte: *“Che vuole l'Altro?”*.

### **Domanda che suscita l'angoscia.**

Io non so chi sono per il desiderio dell'Altro. Non so quale oggetto *a* io sia per il desiderio dell'Altro, per questo Altro che in quanto inconscio non posso sapere cosa voglia da me. L'enigma del desiderio dell'Altro implica necessariamente l'angoscia che è sul versante della certezza, in quanto essa è in relazione all'oggetto *a*. Tuttavia, la comparsa dell'angoscia dipende da una parte dal desiderio enigmatico dell'Altro, e dall'altra da quello che il desiderio incontra sul versante del soggetto: la mancanza del significante. Per dirla con Lacan *“là dov'è, ciò non si vede (...) Non si deve vedere che è il fallo a essere in causa. Se lo si vede, angoscia”*<sup>15</sup>.

### **Ecco la congiuntura.**

L'angoscia sostiene, quello che è insostenibile e tale resta, la relazione con il desiderio; è questo il suo paradosso. Non c'è solo il paradosso del desiderio, ma c'è anche il paradosso dell'angoscia nel suo rapporto al desiderio.

Nel *Dei Nomi del padre* Lacan afferma che: *“nell'angoscia il soggetto è affetto dal desiderio dell'Altro, d(A). Ne è affetto in modo immediato, non dialettizzabile. Per questo l'angoscia è, nell'affetto del soggetto, ciò*

---

<sup>14</sup> Lacan J., 1961-1962, *Ibidem*, lezione 28 marzo 1962.

<sup>15</sup> Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.97.

*che non inganna*"<sup>16</sup>. E' in questo *ciò che non inganna* che si insinua la funzione di segnale dell'angoscia.

L'angoscia appare ogni volta che un soggetto si percepisce *en impasse*, ogni volta che si avverte di essere ridotti a statuto d'oggetto, ogni volta che si è minacciati di non essere nient'altro che questo oggetto del desiderio dell'Altro, desiderio di desiderio dell'Altro.

Il fenomeno dell'angoscia rende conto del fatto che c'è un oggetto di desiderio all'orizzonte, ma che il soggetto ancora prigioniero dell'Altro, non è capace di affrontarlo. Il segnale d'angoscia diventa allora l'occasione per il soggetto di non farsi piegare di fronte a questo desiderio enigmatico dell'Altro, che possiamo anche tradurre nei termini di non cedere sul proprio desiderio.

#### 4. OGGETTO *a*

Tutto il *Seminario X* ripete che: "*l'angoscia è senza causa, ma non senza oggetto*". È in questo che si designa il *Das Ding* che non inganna, che si trova una certezza non nell'ordine del sapere, ma del reale. L'oggetto *a* nel *Seminario X* è l'oggetto costruito a partire dall'esperienza dell'angoscia. "*L'oggetto a è ciò che resta di irriducibile nell'operazione totale dell'avvento del soggetto nel luogo dell'Altro*"<sup>17</sup>. Come riporta Colette Soler l'oggetto *a* è il destino del parlessere, poiché quando il godimento si confronta con il significante il risultato è l'oggetto *a*. Cosa ben differente dal supporre che l'oggetto *a* sia l'oggetto dell'angoscia.

L'oggetto *a* non è un oggetto, ma "*l'oggetto degli oggetti*"<sup>18</sup>, oggetto causa del desiderio, l'oggetto dietro il desiderio. L'angoscia è il segnale – riprendendo l'espressione freudiana – di quello che si chiama la relazione del soggetto con l'oggetto. L'angoscia è l'indice di qualcosa che passa tra il soggetto e questo oggetto; è la sola traduzione soggettiva dell'oggetto *a*.

---

<sup>16</sup> Lacan J., 1963, *Ibidem*, pag.34.

<sup>17</sup> Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.175.

<sup>18</sup> Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.232.



## 5. FINESTRA SUL REALE

Lacan afferma che: *“l’angoscia è, fra tutti, il segnale che non inganna. Del reale, di un modo irriducibile in cui il reale si presenta nell’esperienza – ecco ciò di cui l’angoscia è il segnale”*<sup>19</sup>. Traccia un movimento della funzione dell’angoscia che da segno – appunto segno del desiderio dell’Altro – passa a segnale, segnale del reale. Le due formule non sono separate e la seconda non annulla la prima.

Si delinea nell’angoscia una funzione non mediatrice, ma «*mediana*» tra il godimento e il desiderio. L’angoscia si situa nella faglia beante tra il godimento e il desiderio. Non mediatrice, ma mediana perchè il godimento ed il desiderio non sono sovrapponibili, asintotici. Nella posizione mediana dell’angoscia c’è la produzione di uno scarto, di un resto, l’oggetto *a* piccolo che è ciò che viene a coprire il buco del soggetto, ma ancor di più, la *a* è una scrittura: scrive quella cavità del soggetto, quel vuoto bordato dalla catena significante che costituisce il reale singolare del soggetto.

Detto in altri termini – parafrasando Colette Soler – nell’angoscia si tratta di avere a che fare con un reale che si tenta di circoscrivere. È così che si prova angoscia quando nessuna porta del linguaggio si apre con la chiave della parola. Ed è in questa impossibilità del linguaggio che si apre una finestra, una finestra sul reale.

Al momento dell’interpretazione del sogno dell’uomo dei Lupi, Lacan arriva a identificare la struttura del fantasma a quella dell’angoscia: *“il fantasma si vede al di là di un vetro e attraverso una finestra che si apre. Il fantasma è incorniciato (...). La prima cosa da evidenziare per quanto riguarda la struttura dell’angoscia è che l’angoscia è incorniciata”*<sup>20</sup>. L’angoscia sorge quando, dalla mia finestra, questo oggetto del mio desiderio che io guardo si mette a guardarmi come un lupo. Al tempo stesso, egli mi guarda anche come l’oggetto del suo desiderio. Allora, la sua finestra, così come il nastro di Möbius, non è più che il rovescio senza spessore della mia stessa finestra. Come ogni bordo

---

<sup>19</sup> Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.174.

<sup>20</sup> Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.80.

che la finestra incornicia c'è un buco, e ciò indica il valore che Lacan gli conferisce nella soggettivazione, cosa che non è senza conseguenze, in particolare sulla fine dell'analisi.

Questo lo si comprende se ci riferiamo al modo in cui Lacan arriverà alla conclusione del *Seminario X*:

*“sicuramente conviene che l'analista sia colui il quale – per poco che sia, per qualche verso, per qualche bordo – ha fatto rientrare abbastanza il suo desiderio in quell'a irriducibile per offrire alla questione del concetto dell'angoscia una garanzia reale”<sup>21</sup>.*

Enunciato che si può legare a quanto Lacan affermerà qualche anno dopo nella *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola* a proposito del viraggio da psicoanalizzante a psicoanalista. Lacan scrive:

*“in questo viraggio in cui il soggetto vede barcollare la sicurezza che ricavava dal fantasma in cui si costituisce per ciascuno la finestra sul reale, ci si accorge che la presa del desiderio è solo quella di un disessere”<sup>22</sup>.*

## **6. Frammento clinico**

Solo nell'analisi l'angoscia può emergere con il suo peso di reale, come una bussola che indica fino a che punto il soggetto resta schiacciato dal desiderio dell'Altro. Un elemento imprescindibile che ci aiuta nella clinica è distinguere l'angoscia dal dubbio. L'angoscia non è il dubbio è la causa del dubbio. Questo l'ho colto ascoltando un analizzante che è, per così dire, bloccato nell'agire e sopraffatto dall'angoscia.

Marco ripete spesso che l'angoscia è qualcosa di schiacciante. Si ritrova spesso a fare i conti con l'angoscia che compare lì, fissa ed immutabile, pronta ad emergere dietro ogni angolo della sua questione che lo porta in analisi: il suo tentativo di conciliare la sua paternità con la sua omosessualità. Bloccato nell'agire, nell'atto della scelta, si pone nella sua vita facendosi sempre rappresentare da qualcun altro nelle sue scelte.

---

<sup>21</sup> Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.370.

<sup>22</sup> Lacan J., 1968, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in *Altri scritti*, Einaudi Editore, Torino, 2013, pag.252.

A lavoro la sua azienda procede da sé grazie all'eredità paterna, il matrimonio con la moglie fu realizzato soprattutto per il desiderio di questa donna, la sua scelta omosessuale è stata fino ai quarant'anni declinata nei termini di malattia, trauma ed abuso. Posizione alla quale era identificato fino a poco prima di iniziare l'analisi come effetto della sua psicoterapia precedente durata più di dieci anni. Alle prese con la sua analisi, Marco si disidentifica pian piano dall'essere un paziente con *sexual addiction*, per maneggiare qualcosa del suo desiderio: riconoscere la sua omosessualità a partire da una rettifica soggettiva. Il dubbio sulla sua natura cede il posto al dubbio sulla sua storia d'amore. Può avere un futuro, una relazione tra due uomini? Possono invecchiare insieme due uomini? Di volta in volta il dubbio fa emergere l'angoscia e per accedere al suo desiderio Marco deve apporre continui ostacoli e come ripete in seduta: *"il mio desiderio è sempre con i dubbi"*.

Marco è oggetto di un altalenante gioco d'angoscia. È così che quando cala l'angoscia si intensificano i passaggi all'atto con ripetuti incontri sessuali con partner occasionali. Proprio quando si sente più svuotato d'angoscia ci sono dei passaggi all'atto che fanno emergere il suo sintomo che oggi non è più l'omosessualità – sono o non sono omosessuale? – quanto la sua mancata conciliazione con la pulsione. La mancata conciliazione con quello che oggi scrive come il suo desiderio più forte: la sua paternità e che effettivamente sembra orientarlo nel suo legame con l'Altro. Seguendo le sue stesse parole, la conciliazione ora con la sua omosessualità, ora con la sua paternità, è come la sfera stroboscopica della discoteca, fatta di diversi specchietti ognuno dei quali riproduce un'immagine diversa e deformata, e dove i tanti specchietti si devono inserire per tenere insieme la palla e farla girare, ma che non riusciranno mai ad incastrarsi l'uno nell'altro.

Due gli enunciati che mi hanno orientato nella direzione della cura. L'uno in riferimento all'angoscia del padre morto che gli fa dire: "nessuno mi protegge come mi avrebbe protetto lui". L'altro: *"l'angoscia mantiene i cadaveri scoperti"*. Il primo: *"nessuno mi protegge come mi avrebbe protetto lui"* l'ho collocato su versante dell'Amore, mentre *"l'angoscia*

*mantiene i cadaveri scoperti*” è chiaramente sul versante dell’Angoscia. Amore e angoscia sono entrambi tra godimento e desiderio, l’Amore come velo e l’angoscia come ciò che non inganna, tolto il velo dell’Amore verso il padre a Marco resta il padre cadavere – di cui conserva la foto con il cellulare – che l’angoscia mantiene in vista; è il suo modo di tenere in piedi il padre. Sarà la sua analisi ad indicare la strada per fare a meno di questo padre, a patto di servirsene e, cioè, di saperci fare con il vuoto delle significazioni che lascia scoperto non più il cadavere di un padre ma il buco del soggetto, appunto, come possibilità di sporgersi dalla finestra sul reale.

## Le désir c'est le temps

Radu Turcanu

Ou, pour être plus précis, le désir c'est le temps...de l'angoisse.

Dans son séminaire *L'angoisse*, Lacan souligne le fait que, en tant que « *signe du désir* », l'angoisse est un « *terme intermédiaire entre la jouissance et le désir, en tant que c'est franchie l'angoisse, fondé sur le temps de l'angoisse, que le désir se constitue* »<sup>1</sup>.

L'angoisse apparaît donc ici comme terme médian entre la jouissance et le désir ; elle se situe dans la « *béance du désir à la jouissance* »<sup>2</sup>.

Dans ce même séminaire, nous trouvons une autre formule, plus connue celle-ci, qui instaure l'amour comme terme moyen entre le désir et la jouissance : « *seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir* »<sup>3</sup>. Où, selon une autre formule consacrée, « *le désir du sujet est le désir de l'Autre* ».

Avec l'angoisse comme « *terme intermédiaire* » entre le désir et la jouissance ce n'est plus le désir de l'Autre qui est visé, mais la jouissance de l'Autre. Celle qui n'existe pas ; non pas dans le sens où l'Autre ne peut pas jouir, mais où, de cette jouissance de l'Autre, le sujet ne peut tirer aucun profit, car, sauf dans les phénomènes élémentaires des psychoses, il ne peut pas faire sienne la jouissance de l'Autre<sup>4</sup>.

Dans ce même contexte, Lacan fait référence au fantasme pour mieux expliciter pourquoi « *le temps de l'angoisse n'est pas absent de la constitution du désir, même si ce temps est éliidé, non repérable dans le concret* »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Lacan. *Séminaire X L'angoisse* (1962-1963), Paris, Seuil, 2004, pp. 204-205.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid., p. 209.

<sup>4</sup> Sur la question de la jouissance de l'Autre en tant que « *concept paradoxal* », voire le texte de B. Nominé « *Le sujet, ses jouissances... et l'autre. État des lieux* », in *Mensuel* 24, avril, Éditions du champ lacanien, Paris, 2007.

<sup>5</sup> Ibid.

Il se réfère au fantasme *Ein Kind wird geschlagen* (« un enfant est battu »), où il est question « d'un second temps, toujours élidé dans la constitution du fantasme, tellement élidé que même l'analyste ne peut que le reconstruire »<sup>6</sup>.

Comme pour la déduction du point d'angoisse, nous retrouvons donc dans le cas de la fabrication du fantasme la séquence médiane refoulée qui ne peut se déduire que logiquement, dans l'après-coup.

Précisons que pour déplier le fantasme *Un enfant est battu*, texte de 1919, Freud établit trois étapes, trois temps, dans sa construction grammaticale.

La première, c'est la séquence « *le père bat l'enfant haï par moi* ». Le sujet est l'enfant roi, devant le père aimé et devant l'autre enfant, qui n'est pas aimé par le père et qui est donc aboli comme sujet.

Le temps deux, celui qui nous intéresse ici, est le temps élidé du fantasme : « *je suis battu(e) par le père* ». Battu, mais en même temps aimé par ce père. Cela indique ainsi à la fois l'ancrage d'un désir et la fixation d'une jouissance. Et, par conséquent, le point d'angoisse comme point de torsion dans cette topologie de la libido.

Alors que, dans le troisième temps, celui du « *on* » dans « *on bat un enfant* », le sujet disparaît parmi les autres sujets. Ce temps consacre la participation du sujet à la lignée de ceux qu'on frappe du langage pour en faire des agents du désir, qui vont frapper à leur tour mus par une cause qui leur échappe.

Dans le temps deux, refoulé, la soumission au signifiant et à ses lois inflige à l'existence du sujet un aspect douloureux. Il s'agit de la douleur d'exister, marque d'une castration par le langage, d'un lâchage vital synchrone de la prise du vivant dans le signifiant<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Le fantasme conscient du temps un va donc être refilé, il va devenir inconscient, et c'est cette forme inconsciente du fantasme qui sera reconstruite dans l'analyse, où le fantasme prend une valeur double : satisfaire à une forme de culpabilité (par rapport au temps un), et comporter une satisfaction déplacée ; car être battu(e) est synonyme ici d'être aimée. Dans ce sens, on peut lire le « *fondamental* » de l'expression « *fantasme fondamental* », nommé ainsi par Lacan, comme moment fondateur, synonyme du refoulement primaire, du traumatisme primitif, de la détresse originale. Moment logique, perdu à jamais pour la représentation, mais qui place le sujet à son

La construction en trois temps du fantasme se retrouve, toujours dans le séminaire *L'angoisse*, dans la triade que Lacan introduit à propos du « *du monde sur la scène* », scène qui est à la fois l'autre scène, de l'inconscient, selon Freud, et la « *scène* » du discours, selon Lacan.

Le monde sur la scène du discours est précisément ce « *cosmisme dans le réel* » : des restes, des « *résidus superposés, qui s'accumulent sans le moindre souci des contradictions* »<sup>8</sup>.

Dans cette nouvelle triade, le temps intermédiaire, refoulé, correspondant à celui médian de l'angoisse, est « *la scène dans la scène* », celle mise au premier plan par Lacan dans Hamlet. Ce que Hamlet voit dans cette scène dans la scène, qui dépasse son scénario initial, c'est « *son image dans la situation, non pas d'accomplir sa vengeance, mais d'assumer d'abord le crime qu'il s'agira de venger* »<sup>9</sup>. Cela renvoie à la « *la douleur d'exister* » et au temps second, refoulé, de la constitution du fantasme, celui où l'être sexuel et l'être mortel se révèlent, se savent, être le même.

En effet, ce temps de la scène dans la scène est lui aussi reconstruit, car il a été refoulé par le sujet. Dans « *Hamlet* », ce temps est révélateur d'une ob-scénité cachée jusqu'alors : « *something is rotten* », quelque chose est pourri dans ce beau royaume du Denmark ; d'où la boucherie générale à la fin de la pièce.

Le temps de « *la scène dans la scène* » est ainsi un temps qui résulte, logiquement lui aussi, lorsque le sujet est « *analysé* », « *interprété* ».

Ainsi, dans le cas du rêve, l'analyse vise le fantasme du rêve comme scène dans la scène, moment où le rêve se réduit à une formule. A une

---

point d'« *origine* », à sa jouissance perdue. A ce qui de lui-même s'est détaché, dans une sorte de détresse absolue lorsqu'il a été bercé pour la première fois dans les bras du signifiant.

<sup>8</sup> « *Ce que la culture nous véhicule comme étant le monde est un empilement, un magasin d'épaves de mondes qui se sont succédés, et qui, pour être incompatibles, n'en font pas moins excessivement bon ménage à l'intérieur de tout un chacun* » (Ibid., pp. 44-45).

<sup>9</sup> Ibid., p. 46.

révélation. Celle d'un temps qui, pour précipiter le désir, doit d'abord se présentifier en tant que temps de l'angoisse.

Evoquons ici d'abord le rêve fondateur de la psychanalyse, l'injection faite à Irma. Dans son propre rêve, Freud se sent coupable devant ses collègues médecins, et il doit prouver que sa méthode, toute dangereuse qu'elle est, ne peut pas produire des catastrophes telles que la mort d'une patiente. C'est l'histoire du chaudron troué, commente Lacan. Mais derrière cela, comme scène dans la scène, il y a la culpabilité et l'angoisse devant l'Autre sexe, devant les femmes et leur sexualité. Et là, Lacan convoque l'histoire des trois coffrets, des trois femmes dont la dernière c'est l'image de la mort - il s'agit d'Irma, de la femme de Freud et d'une femme jeune et belle, mais qui n'est pas une patiente. A ce point dans le rêve, lorsqu'il regarde dans la gorge d'Irma, il fait une :

*« horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, les secrétats par excellence, la chair dont tout sort, au plus profond même du mystère, la chair en tant qu'elle est souffrante, qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse. Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernière révélation du tu es ceci - Tu es ceci, qui est le plus loin de toi, ceci qui est le plus informe »<sup>10</sup>.*

La scène culmine avec l'apparition de la formule de la triméthylamine, qui est un « *produit de décomposition du sperme, et c'est*

---

<sup>10</sup> « C'est devant cette révélation du type Mané, Thecel, Phares que Freud arrive, au sommet de son besoin de voir, de savoir, qui s'exprimait jusqu'alors dans le dialogue de l'ego avec l'objet » (Ibid., p. 186). Et encore : «...l'image terrifiante, angoissante, de cette vraie tête de Méduse, à la révélation de ce quelque chose d'à proprement parler innommable, le fond de cette gorge, à la forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif par excellence, l'abîme de l'organe féminin d'où sort toute vie, que le gouffre de la bouche, où tout est englouti, et aussi bien l'image de la mort où tout vient se terminer, puisque en rapport avec la maladie de sa fille, qui eût pu être mortelle, la mort de la malade qu'il a perdue à une époque contiguë à celle de la maladie de sa fille, qu'il a considérée comme je ne sais quelle rétaliation du sort pour sa négligence professionnelle - une Mathilde pour une autre, écrit-il. Il y a donc apparition angoissante d'une image qui résume ce que nous pouvons appeler la révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable, du réel sans aucune médiation possible, du réel dernier, de l'objet essentiel qui n'est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent, l'objet d'angoisse par excellence » (Ibid, p. 196).



ce qui lui donne son odeur ammoniacale quand on le laisse se décomposer à l'air »<sup>11</sup>.

A la fin, ajoute Lacan :

« il n'y a plus de Freud, il n'y a plus personne qui puisse dire je. C'est le moment que j'ai appelé l'entrée du bouffon, puisque c'est à peu près ce rôle que jouent les sujets auxquels Freud fait appel. C'est dans le texte - *appel*. La racine latine du mot montre le sens juridique qu'il a en l'occasion - Freud fait appel au consensus de ses semblables, de ses égaux, de ses confrères, de ses supérieurs »<sup>12</sup>.

Le rêve du père mort est construit de la même manière. A propos de ce rêve, dans le *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, Lacan fait également référence au fantasme dans le rêve<sup>13</sup>. Il conteste ainsi que ce rêve, où le sujet rêve de son père qui est mort, mais qui ne le sait pas (que c'était selon son vœu de fils, ajoute Freud), soit simplement un rêve œdipien ; et que le vœu dernier d'un rêve œdipien soit la castration du père. Lacan considère que le fantasme dans le rêve va plus loin que le vœu œdipien. Derrière la souffrance du fils, il y a son affrontement à l'image du père comme rival<sup>14</sup>.

La scène dans la scène ici c'est le moment où la culpabilité lui revient en tant que le vœu de mort le concerne, lui, le sujet, signe de sa propre abolition. Freud déduit le fragment « *selon son vœu* », ajouté à la phrase du patient, « *mon père était mort mais il ne le savait pas* », mais c'est Lacan qui complète cette logique du fantasme dans le rêve : « *selon le vœu du fils* », meurtrier et meurtri.

Pour conclure sur ce point, celui de la position médiane de l'angoisse entre jouissance et désir, je fais un retour au *Séminaire X* de Lacan et à deux autres formules mémorables qui illustrent bien ce qui sépare le cas où c'est l'amour qui est intermédiaire entre le désir et la jouissance et le cas où c'est l'angoisse qui joue ce rôle.

---

<sup>11</sup> J. Lacan, *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Seuil, 1978, p. 190.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Paris, Seuil, 2013, p. 75.

<sup>14</sup> Ibid., p. 118.

« *Je t'aime, même si tu ne le veux pas* ». « *Je te désire, même si je ne le sais pas* »<sup>15</sup>.

D'un côté, c'est l'amour qui est en position médiane entre la jouissance et le désir, l'amour pour le père : l'Oedipe, ou ce qui en reste chez Lacan, la métaphore paternelle. Côté objet, il s'agit de la production d'un objet agalmatique, posé comme objet du désir.

Dans la deuxième formule, c'est l'angoisse qui vient en position médiane. Et ce qui est produit ainsi, c'est l'objet cause du désir, cause d'angoisse aussi en tant que déplacé par rapport à l'objet du désir. L'objet cause se situe derrière le sujet, contrairement à l'objet agalmatique, et se déduit selon les séquences du temps logique.

Cette patiente arrive en séance avec ces mots : « *je ne sais pas quoi dire* », alors que depuis des années elle parle facilement. Je lui réponds que c'est une bonne amorce. « *De quoi ?* », demande-t-elle. « *De l'acte de parler* », je lui réponds, et j'ajoute que « *pour Freud, ces moments de "résistance" marquent le fait que l'analysant pense à son analyste* ». La patiente s'exclame, « *c'est exact* ». Et tout de suite après : « *J'ai fait un rêve* ».

Dans le rêve, il est question d'un déplacement d'une partie du corps de l'analyste à un endroit où ce bout n'est pas vraiment à sa place. Elle ne peut pas préciser de quelle partie il s'agit, mais c'est en rapport avec la bouche, avec le trou de la bouche. « *Le trou est déplacé* ». Cette phrase lui évoque la valeur de manque du trou, surtout en tant que trou déplacé. Ce déplacement produit l'angoisse et reste énigmatique : « *c'est un rêve sur le désir de devenir analyste, mais je ne m'y retrouve pas, je n'y ai jamais pensé avant* », précise-t-elle.

Dans les séances suivantes, l'analysante revient sur ce rêve et décrypte en quoi, à partir du mystérieux trou déplacé, le rêve a apporté une « *révélation* » qui lui a permis de mieux positionner l'analyste. Non plus comme objet agalmatique, mais plutôt comme place vide,

---

<sup>15</sup> *Séminaire l'Angoisse*, op. cit, p. 38.

inquiétante car déplacée, lui ouvrant en même temps l'accès à un désir jusque là étranger.

# CLINIC AND DESIRE

## Autismo: desejo paradoxal

Sheila Abramovitch e Simiramis Castro

O autismo, hoje, ponto vulnerável, por onde chegam as críticas à psicanálise, se depara com um discurso biológico e positivista, exigindo resultados rápidos e eficientes, dos profissionais que dele se ocupam, desconsiderando a subjetividade dos pequenos sujeitos, nomeados de autistas.

Difícil diálogo, pois, diante de diferentes caminhos e destinos de: um fenômeno, um sintoma, uma síndrome, ou, na DSM (*Diagnostic Medical and Statistical*), em sua última revisão, alçado à categoria nosológica de transtorno do espectro autista, muitas vezes, perguntamos se estamos falando da mesma criança. O transtorno do espectro autista vem sendo proposto como o modelo para o transtorno mental da infância, e, assim, toma proporções epidêmicas alarmantes.

Falar de desejo no autismo, já é por si só um paradoxo. Pois é, justamente, o que o autista não pode experimentar: a falta que, engendra o desejo. Mas, então, como esse sujeito se localiza na estrutura de linguagem, sem desejo? Como lhe é possível enodar os registros do real, simbólico e imaginário? Se, para Lacan, toda experiência humana é vivida nesses três registros?

Esse trabalho pretende articular desejo e estrutura, e verificar em que medida é possível a um sujeito autista se manter na existência, com algum desejo que o anime em sua precária estrutura. Desejo esse, que, permaneceu anônimo, como encontramos nas muitas histórias, como a de Marília, que gerou um filho, de pai desconhecido, numa noite de bebedeira, e, que nem ao menos, fora uma noite de prazer. Também, pela fala de Maíra, que foi impedida, pelo marido, de se jogar do carro, com o filho na barriga, ou, na história de Ana, que não sentiu o filho se mexer aos cinco meses de gestação, e, esperou, pacientemente, até o nono mês, para dar à luz a um filho morto.

### ***Do desejo***

Podemos dizer que, dentre as várias teorias que explicam o autismo, encontramos em Pierre Bruno (1999) que, a “*não-função do Desejo Materno*” está na etiologia do autismo. Ela instala o sujeito no lugar de objeto e não de falo imaginário, forcluindo a falta do Outro, na medida em que é exatamente essa falta que o sujeito autista se encarrega de saturar. O autista, na posição de objeto, está confirmando a completude do Outro. Assim sendo, o autismo é a resposta no real da não-função do Desejo-da-Mãe, encarnando, enquanto objeto, a forclusão da falta do Outro.

Bruno fala da ausência de nomeação (Bruno, 1999:188), de que nada veio nomear o lugar, do qual, esse filho surgiu, permanecendo o desejo materno um desejo anônimo. Essas mães não puderam legitimar o seu próprio desejo, reconhecê-lo simbolicamente, o que deixou o desejo por esse filho à deriva. Depreendemos que há um desejo, mesmo sem nomeação, uma vez que, se houvesse sua ausência radical, a criança não sobreviveria.

Relatos como esses que, se congelam nessas mulheres, e em suas crianças, através de prolongamentos do sintoma materno, (Lacan [1975-6]2007:93) e, por sua vez, esses filhos tiveram dificuldades de ascender à condição de sujeito desejante, permanecendo aquém da alienação significante. Crianças que ficaram fixadas no gozo do corpo, calando sua voz, por temor ao Outro, que não veio a seu encontro, para retirá-las da posição de objeto. Mas, ao mesmo tempo, crianças que farão de tudo, sustentando seu silêncio, para manter o Outro vivo.

### ***Da estrutura***

Os Lefort, nos mostraram que o *estágio do espelho* (Lacan, 1998[1949]:96) não é apenas uma data histórica, concernida entre os 6 e 18 meses, mas também, o momento de fundação da estrutura do sujeito do inconsciente, implicando o tempo e o espaço, onde os três registros

do corpo – real, simbólico e imaginário – se articulam, fazendo um nó (1990[1980]:21).

No *Seminário RSI*, (1974-5) Lacan chama de nó borromeano à propriedade desses três registros – RSI – envolverem-se de tal forma que, ao se desprender um deles, os outros dois ficam imediatamente livres. A inscrição do significante *Nome-do-Pai* garante a amarração dos elos, sendo o objeto *a* o elemento que os nodula em uma determinada posição: quando o *a* é extraído, o nó se desfaz, separando cada um dos elementos que o constituíram.

E, no *Seminário O Sinthoma* (1975-6), aprendemos com Lacan sobre as múltiplas possibilidades de um sujeito “*amarrar as suas rodinhas*”, mesmo no âmbito da forclusão do *Nome-do-Pai*, pois é possível amarrações não-borromeanas. “*O de que se trata em psicanálise é de amarrações e desamarrações, enlaces e desenlaces*”, diz. No autismo, o imaginário tem a mesma consistência do real, ou seja, imaginário e real se equivalem e estão mal amarrados ao simbólico. Um quarto nó, o do *sinthome*, é compreendido como a singularidade, a escrita de cada sujeito. O autista faz um *sinthome* com seu corpo, amarra os nós fechando-se sobre si mesmo, em um gozo autístico.

Segundo Maleval (2010), há duas características marcantes no autismo; a retenção do objeto de gozo vocal, e “*o retorno do gozo em uma borda*”. O autor dá “*um lugar privilegiado a três componentes: o objeto autístico, o duplo e as ilhas de competência*”. Salienta que, há uma função reparadora do nó, um quarto termo, que torna possível fazer novas amarrações.

### ***Da clínica***

Trouxemos um exemplo clínico, para verificar em que medida desejo e estrutura podem ser articulados. Raiane, hoje com 20 anos, durante 13 anos frequentou o Hospital Dia Pedrinho, do Hospital Universitário Pedro Ernesto, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Participava intensamente das oficinas de artes, de música, de letras e de atividades físicas, sempre com muito interesse e porque não dizer alegria.

Ao menos era o sentimento que despertava naqueles que acompanhavam o seu percurso, e, que animava os trabalhadores a investirem em seu tratamento. Ela agregava ao grupo vitalidade, em contraponto àqueles que permaneciam isolados em suas estereotípias. Parecia uma pilha que, não terminava com a sua energia.

Não olhava para ninguém, embora se relacionasse intensamente com os objetos, quer fosse um bambolê, um boneco, um papel ou um lápis, e, manipulando-os, deslizava metonimicamente entre os objetos, dando a eles, seus próprios sentidos. Tomava os objetos para si, quer estivesse sendo usado, ou não, por outra criança, e se lhe oferecessem resistência, partia para a ação, tornando-se agressiva. Devido à sua força física, muitas vezes, precisava de dois terapeutas para separá-la do objeto.

Os vínculos com outras crianças e com a equipe foram sendo construídos, ao longo dos anos, o olhar do Outro se tornando suportável, assim como a sua presença. Construiu um mundo para si, onde passou a incluir outros sujeitos, e a compartilhar objetos e situações vividas no cotidiano com a sua família e com a escola. Pode-se dizer, que tem uma vida em sociedade. Após ter alta, convidada para participar da pesquisa: *“a evolução do diagnóstico de autismo”*, comparece prontamente.

Perguntei-lhe:

– Como vai Raiane, tudo bem?

– Oi Sheila, tudo bem?

Com sua voz robotizada, com poucas modulações, ao me reconhecer narra fatos, nos quais estivemos juntas, através das mesmas frases de então. Parece não distinguir passado e presente:

– Beijar na boca do Gabriel, beijar na boca do Marcos. Brincava repetidas vezes com dois bonequinhos, simulando uma relação sexual, e ria, às gargalhadas. Passou cerca de dez anos repetindo: o lulu do Ruan (seu irmão) e a xerereca da Raiane, não abrindo possibilidades para um deslizamento significante.



Faz seriação com os nomes dos meninos, que participaram das oficinas. Também, dos nomes das terapeutas que a acompanharam, no passado.

– O que você tem feito? Soube que você está fazendo bolo!

3 xícaras de farinha de trigo

2 xícaras de açúcar

4 ovos, mistura tudo e leva ao forno.

Puxa que legal, é bolo de que? E, repete a mesma receita:

3 xícaras de farinha de trigo,

2 xícaras de açúcar

4 ovos. Mistura tudo e leva ao forno.

Recordei-me que ela desenhava, exclusivamente, um ventilador no quadro negro e um pato, numa folha de papel, mas não quis desenhar. Apesar de ter concluído o ensino fundamental – foi bem em matemática, história e geografia –, tem muita dificuldade em interpretar os enunciados. Aprendeu a ler e a escrever. Sua memória é um calendário e ela é a agenda da mãe.

Continua se isolando, se o Outro se retira de cena, se paro de falar, vai se fechando, o olhar tornando-se fixo, olhando para o nada, o que nos remete ao *olhar vazio*, de Marie-Françoise, descrito por Rosine Lefort (1990:189-90). Também, ao recolhimento à concha vazia de Francis Tustin (1990).

Convidada a mãe para entrar na sala, após conversa inicial, dirige-se á filha e indaga:

– O que você faz em casa?

– Che-che-cheiro a meia do papai.

– Puxa-saco! Não, não estou falando disso, o que você ajuda a mamãe a fazer?

– Lavo louça.

– Lava louça, o que mais você faz?

– Passo pano na casa.

– O que mais?

– Lavo o banheiro.

E, continuando a mostrar a lista de aptidões da filha: – Quantos anos você tinha quando teve catapora?

– 6 Anos.

– E a dengue?

– 9 Anos. ...

– Ah! Hoje ela é minha melhor amiga, né Raiane?

– Eu ssou a sssua amiga!

– É? Você sabe que você é muito amada, não sabe?

– Sim mamãe!

Pergunto como é o relacionamento dela com o pai?

– Ah! Muito bem! Ele ajudou bastante! Quando ela tinha 2 anos e meio tinha crises de choro, umas três por dia. Nada a fazia parar! Começou quando nasceu o irmão e ela foi para escola. Raiane, quando foi mesmo que fomos ao clube?

– 1999.

– Então, parou quando ela tinha 7 anos.

– Como é que cessaram essas crises?

– Quando eu parei de me desesperar junto com ela, e ... deixei chorar.

Indagada sobre seus planos para o futuro, a mãe se interpõe:

– Vai fazer curso de quê Raiane?

– De corporal.

Que mais?

– De, de pintura em tecido.

– E o que mais?

– De bijuteria.

Destacamos da entrevista com a mãe, o fato de sua gravidez ter sido de alto risco, e de ter permanecido em repouso a maior parte do tempo, o que a deixou, em suas palavras, *bastante ansiosa*, porque sua tia perdera vários bebês, e porque, teve um aborrecimento de família, que gerou nela uma dúvida: Uma prima de *seu esposo* (não o chama pelo nome) apareceu grávida, e, pressionada pelos pais falou que o pai da

criança não tinha sido seu primeiro homem. O primeiro teria sido o *seu esposo*. Essa história a deixou muito angustiada, muito triste.

Durante a gravidez a rivalidade entre ela e o marido era acirrada, principalmente quando se tratava do sexo e do nome do bebê. Ela comprava roupas de menina e ele de menino. Dizia: – “*Você tem que comprar roupas unissex*”! Raiane saiu da maternidade com roupa de babadinho rosa e bolsa azul.

### ***Da aproximação entre desejo e estrutura***

Sabemos que o corpo do autista pode ser uma suplência – um objeto autístico, fazendo amarração dos três registros mal enodados –, um *sinthoma* com seu corpo. Observamos novas amarrações em Raiane, além do corpo robotizado, do duplo especular, a mãe, e da memória prodigiosa. Hoje, confecciona bolos, “*faz*” unhas, assim como os afazeres domésticos. Dessa forma, conseguiu certa estabilização, certo apaziguamento pulsional, com a localização do gozo fora do corpo próprio, com pequenas construções, que fizeram alteridade ao sujeito.

De início, observamos o seu corpo fazendo amarrações, aparecendo na clínica como fenômenos de corpo – o choro, o movimento em pinça ou o balanceio, que apresentava na infância –. Esses fenômenos de borda, são modos de retorno do gozo, particulares do autista. Depois, observamos o fenômeno do duplo, da memória prodigiosa, e apesar de não ter havido extração do objeto *a* do Outro, novas amarrações.

Raiane fabrica alguma coisa que vai alimentar o Outro, através da elaboração de bolos de chocolate e de laranja. Também, enfeita o Outro sendo manicure na vizinhança, e, além das tarefas domésticas é a agenda do Outro. Cede algo de si, em pequenas criações singulares para lidar com a linguagem.

O tempo de lalíngua é anterior ao significante, tempo esse, o das primeiras vocalizações, em que no caso das crianças autistas, houve um embaraço, entre a língua da criança e a lalíngua materna. Não houve a incorporação do traço unário, traço de identificação simbólica do Outro, ficando o sujeito fora do registro simbólico (Bialer, 2002). O autista não

entra, tampouco, no real como falta a ser, ele entra no real sem falta, por isso ele é um puro real, um “*pequeno ser vivo que não entra na demanda articulada*” (Soler, 2012:58). Então:

Podemos confirmar que há desejo no autismo? Ou, de que é possível mudar de estrutura?

O desejo é do Outro, animado pela libido do Outro, conforme Soler (1990) havia proposto, tratar-se o autismo de uma doença da libido. Estamos, então, diante de dois paradoxos, do lado da mãe: há desejo que esse filho nasça, mas há abandono simbólico, e, por sua vez, a criança autista age como se o Outro não existisse, defendendo-se de suas ameaças, e, fazendo de tudo para mantê-lo vivo, com sua reclusão, pois tem pavor de se deparar com sua incompletude. Dizer que não há Outro no autismo significa dizer que há um Outro em excesso, o que está de acordo com o desdito dos Lefort (1995), de que o Outro existe. Houve tentativas, por parte de Raiane, de enodar inconsciente e real.

Podemos finalizar, nas palavras de Soler, dizendo que Raiane foi ao encontro de um “*Outro retificado que, lhe permitiu encontrar um lugar habitável no mundo... [e, também, esperamos que] o mundo e a vida continuem a lhe oferecer um Outro pacificador*”. (Soler, 2007, p. 148)

### **Referências bibliográficas**

BRUNO, P. In: Alberti, S (org.). *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquizo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

BIALER, M (2012). *O corpo no autismo e na esquizofrenia*. Tese de doutorado Université Paris 7 Denis Diderot-Universidade de São Paulo, Paris.

LACAN, J. (1949). *O estágio do espelho*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 1998.

\_\_\_\_\_. (1974-5). *O Seminário, livro 21: RSI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2008.

\_\_\_\_\_. (1975-6). *O Seminário, Livro 23: O sinthoma*. Jorge Zahar Ed; 2007.

LEFORT, R. e LEFORT, R. *O nascimento do Outro*. Salvador: Fator, 1990.

----- . *A perpetuação de um erro*. In: Revista da Letra Freudiana. Ano XIV, número 14, 1995.

MALEVAL, J.C. *O que existe de constante no autismo* Conferência pronunciada na Escola Brasileira de psicanálise, em Belo Horizonte, M.G, no dia 10/05/2010.

SOLER, C. *O inconsciente à céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2007.

----- . *O inconsciente: que é isso?* São Paulo: Annablume, 2012.

TUSTIN, F. *Autismo e psicose infantil*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

## La posición del psicótico con respecto al deseo

Julieta De Battista

Me propongo interrogar la posición del psicótico en el deseo, a partir de considerar al deseo como condición absoluta y como aquello que origina la ley en el sujeto <sup>[1]</sup>, independientemente de su atadura con el *Nombre-del-Padre*. Quiero demostrar que el deseo es un operador necesario para la clínica analítica de las psicosis y que una interrogación rigurosa de la posición del psicótico en el deseo es clave para ofertar una escucha que esté a la altura de la ética que anima al psicoanálisis <sup>[2]</sup>.

Ni Freud ni Lacan consideraron que el deseo fuera propiedad exclusiva del neurótico. Sin embargo, la condición del deseo psicótico ha sido menos explorada e incluso muchas veces opacada por la “*invasión de goce*” que se considera característica de la psicosis. Esta concepción deja al psicótico en lugar de objeto de goce del Otro y ocluye la posibilidad de pensar su participación subjetiva en aquello de lo que sufre.

Freud señaló tempranamente la diferencia entre defenderse de los deseos reprimiéndolos y conservando una relación con ellos en la fantasía – la posición del neurótico-, y realizar el deseo en acto aun cuando eso implique la pérdida de la identidad y la transformación del ser en el delirio, por ejemplo. En el caso Schreber, la pregunta que queda sin contestar para Freud es justamente qué es lo que lleva al presidente a aceptar el deseo que debía reprimir, por qué en lugar de refugiarse en la fantasía se refugia en la psicosis. <sup>[3]</sup>

En este caso, Freud puntualiza al menos tres posiciones diferentes frente al deseo inconsciente. La primera puede extraerse de la reacción de revuelta y rechazo radical frente a la aparición del deseo expresado en el sueño “*sería hermoso ser una mujer en el momento del coito*”. Sería hermoso, pero todavía no es, es un deseo, pero no un goce consumado. El correlato clínico de esta posición de rechazo es un malestar que disuelve el cuerpo en una hipocondría mortífera precipitada en varios

intentos de suicidio: Schreber se da por muerto. No desea, pero tampoco vive. Aquí el Otro no cuenta, Freud habla de un desasimiento libidinal de los objetos, de una incapacidad de transferencia <sup>[4]</sup>. El circuito parece cerrarse en el destino pulsional de la vuelta hacia la persona propia y sus consecuencias auto-destructivas. La posición de rechazo del deseo conlleva entonces la mortificación.

La segunda posición introduce en cambio que “*la iniciativa viene del Otro*” <sup>[5]</sup>. Clínicamente se manifiesta en el delirio de persecución o en la erotomanía: su cuerpo es entregado para ser abusado, el Otro quiere asesinar su alma. Es el Otro quien desea, no él. Freud subraya que la acusación de *almicidio* esconde en verdad una autoacusación (¿o acaso no es él mismo quien se ha “*suicidado*” rechazando aquel deseo que lo conectaba al sentimiento de estar vivo?) La posición de revuelta radical ahora se modaliza e incluye un rodeo. El cuerpo entra en el circuito del Otro. El deseo rechazado inicialmente ahora es adjudicado al Otro que ha tomado la iniciativa de amarlo y/o perjudicarlo. Freud precisa que el perseguido no proyecta en el vacío, sino que se guía por el conocimiento que tiene de su propio inconsciente y aquello que encuentra en el Otro guarda semejanza con lo que rechaza de sí mismo <sup>[6]</sup>. Es el deseo rechazado lo que aparece en la persecución. A diferencia del neurótico, el perseguido conoce su inconsciente, de hecho, puede traslucirlo con crudeza.

Esta segunda posición no es compatible tampoco con la represión, sino que parece condecir con el destino pulsional del trastorno en lo contrario: no soy yo quien desea, es el Otro. Lacan reformula este aspecto diciendo que hay en el delirio de persecución el intento de restituir o instituir un deseo en el Otro, dado que el psicótico no ha contado con la simbolización del deseo de la madre que introduce el falo vía la operatoria del *Nombre-del-Padre* <sup>[7]</sup>. El deseo es atribuido a Otro, no es él quien piensa que sería hermoso ser una mujer en el acto del coito, sino que Otro quiere abusarse de él y tomarlo como una “*mujerzuela*”. Entender la persecución en estos términos implica introducir su dimensión transferencial.

La tercera posición que podemos extraer del caso Schreber es la que Freud nombra “*reconciliación*” o aceptación del deseo inconsciente inicialmente rechazado. Se corresponde clínicamente con el momento parafrénico del delirio, la solución que aporta la metáfora delirante “*ser la mujer de Dios*” volviendo el goce soportable y cumpliendo el deseo que había aparecido en el sueño. Se trata de un cumplimiento asintótico del deseo que ha encontrado un sostén en el delirio, organizando con cierta estabilidad el mundo y el ser. A diferencia de la primera y la segunda posición, aquí la revuelta y el rechazo se han trocado en un consentimiento, una cesión que conlleva una transformación del ser: la muerte del anterior y el advenimiento de uno nuevo por la mudanza en mujer. Esta subversión requiere de ese auto-sacrificio. Aquí ya no se trata del posible cortocircuito de la acción, sino de una acción que tiene valor de acto, de transformación del sujeto. La dimensión del Otro participa y se ha pluralizado, ya no concierne únicamente la relación al perseguidor, también está el amor a su mujer y el dirigirse a nosotros como destinatarios de su testimonio <sup>[8]</sup>. Un aspecto sublimatorio parece incorporarse, en la medida en que la publicación de las *Memorias* pretende ser de utilidad social. El entramado de la solución incluye además un saber hacer con el cuerpo que se aleja de la mortificación hipocondríaca inicial.

Tenemos entonces la posición de rechazo del deseo y su consecuente mortificación del cuerpo manifiesta en la hipocondría y los pasajes al acto suicidas. La posición de intentar instituir un deseo en el Otro vía la persecución o la erotomanía. Y finalmente cierta realización del deseo sostenida en lo asintótico. Tres formas del deseo en las psicosis no mediadas por la represión ni por la fantasía. Tres formas del deseo cuya relación a la acción es entonces más directa, generando el problema del cortocircuito de la realización en el pasaje al acto y la pregunta acerca de cómo sostener un deseo que se encuentra por momentos en una relación de inmediatez con la acción.

Pasemos ahora a la utilidad clínica que pueden aportar estas distinciones. Localizar el punto en que el sujeto se encuentra con respecto



al deseo orienta la cura y creemos que ese es el sentido que puede darse a la indicación de Lacan “*es el deseo el que mantiene la dirección del análisis*”<sup>[9]</sup>. El asunto es saber: “*¿Dónde está el sujeto como tal? ¿Está en el punto en que desea?*”<sup>[10]</sup>.

En la primera forma que señalamos está en el punto del rechazo o abolición del deseo cuya expresión clínica son los momentos de melancolización y mortificación hipocondríaca que son una invariante de toda psicosis y que en muchos casos aparecen bajo la forma de la muerte del sujeto. Se trata de un deseo en su estado puro, es decir un deseo de muerte que se extingue lógicamente en su realización<sup>[11]</sup>. Propongo pensar que la angustia hipocondríaca e incluso algunos fenómenos psicósomáticos en las psicosis tienen el valor de indicar momentos de rechazo del deseo inconsciente en el tratamiento del goce, con sus consecuentes efectos de mortificación: el cuerpo aparece en su dimensión real, aquella por la cual el psicótico es normal en su deseo en tanto desconoce en su estructuración al Otro y al falo<sup>[12]</sup>.

Estos episodios a veces confundidos con la depresión nos señalan la presencia de un deseo que confina con la muerte, nos alertan sobre un límite en el goce que se ha sobrepasado<sup>[1]</sup>; al tiempo que nos indican retroactivamente la naturaleza del soporte previo y los puntos en que el mismo no ha resultado. No son momentos analizables, como no lo es la angustia, implican un desasimiento de los objetos, un rechazo del Otro<sup>[4]</sup>. El deseo en su forma pura y simple conduce al dolor de existir en estado puro<sup>[10]</sup>. La posición del psicótico en el deseo impacta en el cuerpo.

El hecho de que este estado de mortificación no sea constante plantea la necesidad de pensar en otras formas posibles del deseo, no tan puras, más desarrolladas, incluso enmascaradas, no tan próximas al pasaje al acto.

La segunda forma propuesta es la que intenta restituir la dimensión del deseo en el Otro ya sea por la persecución o la erotomanía. Es también lo que Lacan llama un “*deseo congelado*”<sup>[13]</sup> que introduce cierta fijación y cierto soporte que no encontramos en la primera forma. La salida por la persecución permite morigerar el malestar hipocondríaco en la medida en

que el circuito deseante se abre al Otro. Freud señala que el rechazo del deseo inconsciente en el perseguido va de la mano de una sobre-investidura de los mínimos indicios del inconsciente del Otro <sup>[6]</sup>. Lo rechazan, pero en este mismo gesto se vuelven extremadamente sensibles al deseo inconsciente del Otro. El resorte último de esta “*sensibilidad al deseo*”, Freud lo ubica en una pretensión acrecentada de ser amado.

La supuesta ausencia de deseo en la psicosis se convierte así en una avidez y una sensibilidad extrema al deseo del Otro. El psicótico intenta instituir en el Otro aquella experiencia de deseo que no le fue transmitida en el momento de su constitución. La persecución implica una dimensión transferencial donde es clave la respuesta que el Otro dé a ese intento de restituir un deseo.

La tercera forma que deslindamos implica el problema del sostén o soporte del deseo en las psicosis. Un deseo más cercano a la realización, sin la fijación que otorga la fantasía, es también un deseo lindante con el cortocircuito -que introduce la dificultad extra de cómo sostenerlo-. El deseo es el punto esencial donde el ser del sujeto intenta afirmarse, es un sostén de la existencia <sup>[10]</sup>. ¿Qué soporte podría tener si se renuncia al soporte fantasmático? El psicótico no se refugia en la fantasía, sino que se desprende del Otro. ¿Por qué habría de resignar ese estado narcisista y ligarse nuevamente al Otro? El asunto es el de cómo se establecen los lazos sociales en las psicosis y de qué tipo de lazos se trataría. Lo que está en juego entonces es poder localizar la posición del sujeto con respecto al deseo, el soporte del que se sostiene, el arte del que cada uno es capaz.

De nuestro recorrido se desprenden al menos tres formas posibles del deseo en las psicosis. Las formas puras o simples del deseo que se definen por su tendencia a la *real*-ización, que desean lo imposible y como tales están siempre al borde de la muerte, confrontan con ese real. La realización en sentido estricto del deseo conlleva lógicamente su abolición, por lo tanto, estas formas son formas mortificantes, cercanas al pasaje al acto, formas que llamaremos “*antigónicas*”. Encontramos la

expresión clínica de estas formas en los episodios melancólicos e hipocondríacos que pueden presentarse en toda psicosis y que estarían indicando una dificultad para sostener el deseo, quedando a merced de un deseo puro, rayano al cortocircuito de la muerte. En cambio, los pequeños índices de vitalización, la recuperación del sentimiento de la vida nos pone en la pista de la operatoria deseante.

Esta *realización* del deseo en su máxima pureza se diferencia de otras formas del deseo, impuras, congeladas, sostenidas por ejemplo en el delirio. Estas formas del deseo nos introducen en lo que llamaremos "*realizaciones delirantes del deseo*" que pueden cobrar un sesgo asintótico, como en el caso Schreber, en el que el delirio funciona como soporte del deseo y lo sostiene en la infinitización de la solución asintótica, constituyéndose así en la plasmación del deseo originariamente rechazado. Las formas mortificantes o antigónicas del deseo, que tienden a su *realización*, suelen estar al borde del pasaje al acto, son poco estables. Las formas delirantes de las realizaciones del deseo introducen ya un sostén más duradero, pero suelen acompañarse de una fijación en el delirio que impide circular en otros lazos sociales.

Encontramos una tercera forma del deseo en las psicosis donde éste se sostiene en la constitución de cierto lazo social. En estas formas, la introducción de lo social nos estaría hablando de una cuota sublimatoria que parece diferenciar la segunda forma de la tercera. Incluye lo que Freud ubicaba como la capacidad creadora o talento artístico en juego en la sublimación. Joyce nos muestra que el soporte asintótico no es necesariamente delirante <sup>[14]</sup>: el *sinthome* "*deseo de ser un artista*" se sostiene también en la asíntota y en la constitución de un Otro al que se le hace falta: "*el escritor que mantendrá ocupado a los críticos durante siglos*" o la mujer que falta a Dios.

En este sentido habrá talentos artísticos excepcionales, creadores de genio. Pero también está el arte más cotidiano, usual, frecuente, el de los que llegan a nuestras puertas y que es necesario poder reconocer. Este sostén del deseo en el lazo social no siempre cobra un cariz persecutorio o erotomaniaco, y en muchas ocasiones puede gestarse en

el encuentro analítico y transferirse luego a otros discursos, habilitando otros circuitos

El asunto es con qué se encuentra el psicótico: ¿con la indiferencia? ¿Con el rechazo? ¿Con el miedo? ¿Con la angustia? ¿Con el ideal? ¿Con la fascinación o la admiración? De esa respuesta parece depender la suerte del encuentro. Y es en este punto que entendemos que el psicoanalizado corre con ventaja frente a otros posibles interlocutores <sup>[15]</sup>. La posición que pudo haber alcanzado luego de la travesía del análisis lo deja a las puertas de convertirse en un *partenaire* a medida del psicótico. Si el encuentro se produce, y si el psicótico consiente en un nuevo circuito. El psicótico puede permanecer en el circuito alienante del Otro previo <sup>[1]</sup> - aquel del deseo no simbolizado y devorador que ha rechazado junto a la impostura de un padre que pretendía regularlo -, pero también existiría la posibilidad de que habilite nuevos circuitos a partir del encuentro con un deseo especial, el deseo del analista.

La posición del analista excluye la respuesta por el miedo, la angustia, la admiración, la fascinación o la objetalización. El analista tiene otra cosa para ofrecer, soporta en su presencia este deseo, se hace así causa del deseo del analizante y es allí donde Lacan ubica la eficacia del discurso analítico. Concluyo entonces en que podría haber una especie de "*atracción electiva*"<sup>1</sup>, de afinidad entre el psicótico y el analista.

### Referencias bibliográficas

[1] Lacan, J. (1960) "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" en *Écrits*, París: Seuil, 1966.

[2] De Battista, J. (2012) *Le désir dans les psychoses. Problématique et incidences de la cura dans l'enseignement de J. Lacan*. Thèse de Doctorat en

---

<sup>1</sup> Tomo la referencia de la metáfora química que usa Goethe en Las afinidades electivas. Dos sustancias químicas que estaban indisolublemente unidas pueden separarse a partir de la introducción de una tercera, deshacerse y recomponerse conformando una nueva combinación. Es como si la atracción inicial pudiera romperse a partir de la aparición de otra sustancia más «afín», como si operara una suerte de «afinidad electiva», como si hubiese una elección preferencial. Un nuevo encuentro puede producir la separación y la formación de un nuevo cuerpo, a este lugar podría venir el encuentro con el analista. La clave está entonces en la respuesta y no en la supuesta gravedad de la posición psicótica.

Psychopathologie. Université de Toulouse II. Le Mirail. Disponible en <http://www.theses.fr/2012TOU20033/document>. Hay versión en español: El deseo en las psicosis. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

[3] Freud, S. (1911) "*Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente.*" En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 1-76.

[4] Freud, S. (1914) "*Introducción del narcisismo.*" En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 65-98.

[5] Lacan, J. (1955-1956) *Le séminaire. Livre III. Les psychoses*. París: Seuil, 1981.

[6] Freud, S. (1921) "*Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad.*" En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p 213-226.

[7] Lacan, J. (1957-1958) *Le séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. París: Seuil, 1998, p. 480.

[8] Lacan, J. (1958) "*D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose.*" En *Écrits*, París: Seuil, 1966.

[9] Lacan, J. (1958) *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. En *Écrits*. París: Seuil, 1966.

[10] Lacan, J. (1958-1959) *Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*. París : Éd. La Martinière, 2013.

[11] Lacan, J. (1959-1960) *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. París: Seuil, 1986.

[12] Lacan, J. (1961-1962) *Le séminaire. Livre IX : L'identification*. Inédito.

[13] Lacan, J. (1974-1975) *Le séminaire. Livre XXII. RSI*. Inédito.

[14] Lacan, J. (1975-76) *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. París: Seuil, 2005.

[15] Lacan, J. (1967) "*Pequeño discurso a los psiquiatras de Sainte-Anne*". Inédito.

## L'insopportabile divisione

Paola Malquori

Nella seduta del 13 maggio 1959 del *Seminario Il desiderio e la sua interpretazione*, Lacan si interroga sulla funzione dell'analista e sul senso dell'analisi, sollevando la questione del movimento analitico attraversato da un "perpetuo scivolamento dialettico"<sup>1</sup>.

Ci possiamo chiedere a partire da un caso clinico, qual è il rapporto tra desiderio, soggetto che desidera e mondo circostante, essendo il desiderio, che si presenta innanzitutto come un disordine, la specificità della cosa freudiana.

Sara è una giovane donna di 20 anni che vedo da due anni.

Arriva da me dopo un periodo molto critico che la porta a voler cambiare scuola all'improvviso durante l'ultimo anno di liceo, e a dichiarare ai suoi familiari di aver subito una violenza da uno sconosciuto da cui ha accettato un passaggio in macchina, violenza di cui non vuole dire altro.

A 15 anni scopre di avere una malattia, la sindrome nefrosica autoimmune, che lentamente la porterà all'insufficienza renale. La terapia medica che può fare serve solo a ritardare questo destino fatale.

Nei primi incontri mi racconta di prendere le medicine saltuariamente, perché le dimentica, e perché: "*tanto non è niente*", lasciando intendere attraverso la negazione *non* un tentativo di negare il Reale contingente della malattia, e di sfidare i vari medici che controllano i valori delle sue analisi, ma non si accorgono che lei non prende le medicine.

---

<sup>1</sup>"*Tout ce que celle-ci comporte de maladresse, de confusion, et de mal assuré, même dans ses principes, tout ce que contient d'équivoque dans notre pratique, où se retrouve toujours ce que l'on voulait éviter, à savoir la suggestion, la persuasion, la construction, voire la mystagogie, toutes ces contradictions dans le mouvement analytique ne font que mieux accuser la spécificité de la chose freudienne.*", J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 13 mai 1959, Ed. de la Martinière, Le champ freudien éditeur, p. 424

“*Tanto non è niente*”, espressione che lei dice equivalere a: “*tutto passa, non ti preoccupare, come si dice ai bambini*”, espressione che quindi mantiene sulla scena un semblante del “*tutto va bene*”.

Non prendendo le medicine, che i medici le imporrebbero di prendere a causa della malattia, il soggetto cerca in un modo immaginario<sup>2</sup>, di controllare e di gestire la situazione, cercando di ingannare i medici in una sfida contro il sapere della scienza e contro il tempo, quel tempo che le rimane prima di arrivare all’insufficienza renale e quindi alla dialisi, unico step per lei fra la vita e la morte.

La malattia autoimmune le si impone come un Reale, un Uno, la dialisi come l’unico rimedio che la mantiene in vita e che la separa dalla morte, il padrone assoluto.

Nel frattempo si trova implicata con due ragazzi contemporaneamente, fra i quali letteralmente, fra mille stratagemmi, si divide: un giorno con uno, un giorno con l’altro. Divide il suo tempo fino ad arrivare alla domanda: “*ma quando è successo che mi sono messa in questa situazione? Come faccio a scegliere uno dei due?*”

Dice che sa di avere già scelto, ma non sa decidersi, in una impasse fra il pensiero e l’azione<sup>3</sup>, divisione del soggetto tra il sapere e la verità, divisione fra il sapere e l’atto.

Di uno dei due dice: “*per qualsiasi cosa si sente male, immagina di essere malato, e allora io?*”

“*E allora io?*”

Questa è la questione del soggetto con tutte le declinazioni che può assumere la domanda, vale a dire nei predicati, nei *defilés* dell’articolazione significativa che l’io assume nelle sue relazioni con l’altro: “*e allora io che dovrei pensare*”; “*e allora io che dovrei dire*”; “*e*

---

<sup>2</sup> « *Si l’élément imaginaire, à savoir la relation du moi , m, à l’autre, i(a) , intervient donc à la troisième étape du schéma, c’est en tant qu’elle permet au sujet de parer à sa détresse dans sa relation au désir de l’Autre. »*, *Ibidem*, 12 novembre, p. 29.

<sup>3</sup> « *Le ne du je ne sais, ne porte pas sur le sais, mais sur le je . »*, J. Lacan, *L’identification*, Séminaire 1961-1962, Publications hors commerce, Document interne à l’ALI, p. 30

*allora io che dovrei fare*”, fino ad arrivare alla vera domanda: “*e allora io che cosa sono?*”

Enigma della scelta in relazione al desiderio, desiderio dell'Altro oscuro, opaco, di fronte al quale il soggetto si trova *hilfflos*, senza soccorso<sup>4</sup>.

*Détresse* originaria del Soggetto, esperienza traumatica difficile da rimuovere, quando l'essere del soggetto è marcato dalla malattia, marchio della con-presenza nel corpo della vita e della morte, marchio del mondo, quel mondo che Lacan nel seminario sull'Angoscia definisce come il luogo in cui si accalca il Reale.<sup>5</sup>

Prima insopportabile divisione cui il soggetto deve fare fronte: da un lato il mondo, dall'altro la scena dell'Altro, l'enigma del suo desiderio oscuro, opaco a cui il soggetto si confronta, e che crea una distanza incolmabile, che il soggetto cerca di colmare attraverso il fantasma, luogo di uscita, luogo di riferimento tramite il quale il desiderio, metonimia dell'essere, imparerà a porsi<sup>6</sup>, ma anche mezzo attraverso il quale il desiderio accondiscende al piacere, nel senso freudiano del termine<sup>7</sup>, come indica la losanga della formula del fantasma  $S/\langle \rangle a$ , che dice come il Soggetto diviso sia sempre spinto dall'oggetto *a* e proiettato verso di esso.

Nella lezione del 27 maggio del 1964 nel seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan ne fa una questione

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 27

<sup>5</sup> “*Je vous pose cette distinction essentielle des deux registres du monde, l'endroit où le réel se presse à cette scène de l'Autre où l'homme comme sujet à se constituer, à prendre place comme celui qui porte la parole, mais qui ne saurait la porter que dans une structure de fiction.*” J. Lacan, *Le Séminaire Livre X, l'Angoisse*, séance du 23 janvier 1963.

<sup>6</sup> “*C'est pourquoi ce que je vous désigne ici comme étant le lieu d'issue, le lieu de référence par où le désir va apprendre à se situer, c'est le fantasme.*”, J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 12 novembre 1958, p. 30

<sup>7</sup> “*(...) le désir se présente avec le caractère que désigne le mot lust en anglais, qui veut dire aussi bien convoitise que luxure. Vous trouvez le même mot en allemand dans l'expression Lustprinzip, et vous savez qu'il garde toute l'ambiguïté qui oscille du plaisir au désir.*” *Ibidem*, 13 mai 1959, p. 425



topologica e dice che questa piccola losanga è un bordo funzionante<sup>8</sup>. La parte inferiore della losanga è il *vel* costituito dalla prima operazione essenziale su cui si fonda il soggetto, vale a dire l'alienazione:

*“L'alienazione consiste in quel vel che condanna il soggetto ad apparire solo in quella divisione che ho appena, così mi sembra, articolato sufficientemente, dicendo che, se esso appare da un lato come senso, prodotto dal significante, dall'altro appare come afanisi.”*<sup>9</sup>

L'uso forte della parola *condanna* indica il rapporto di dipendenza del soggetto dall'Altro, indica la perdita di libertà del condannato, la necessaria divisione che mette il Soggetto di fronte a due mancanze, la propria e quella dell'Altro, rappresentate dal punto di intersezione dei due insiemi, la cui re-unione comporta la perdita di qualcosa per entrambi.

Rispetto alla perdita la divisione può diventare insopportabile.

Inoltre il termine *condanna* richiama quello di crimine e di sanzione, possiamo pensare ad Amleto, che nel VI° *seminario* Lacan sceglie come esempio paradigmatico degli incidenti relativi all'evoluzione del desiderio rispetto alla castrazione *“chiave segreta dell'umanizzazione della sessualità”*.<sup>10</sup>

L'evoluzione del desiderio, la sua umanizzazione, passa quindi attraverso la presa in carico della castrazione, castrazione della madre da un lato, che rinvia a quella del figlio tramite il desiderio di un padre.

Nella tragedia di Shakespeare, *S (A)* il significante della mancanza dell'Altro, arriva in modo non simbolizzato attraverso le parole del fantasma del padre ucciso, parole sussurrate all'orecchio del figlio, giunte improvvisamente a rivelare una mancanza raddoppiata, la morte nel momento del peccato.

---

<sup>8</sup> J. Lacan *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séance du 27 mai, p. 233.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>10</sup> J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 29 avril 1959.

La scena è inversa a quella del procedimento analitico, dato che, nel corso della cura, l'analista non dichiara alcuna verità per la "*traversata del fantasma*".

A partire da questo inizio rovesciato, nessuna possibilità per Amleto di tessere una trama simbolica intorno alla mancanza, di usare il fantasma, di attraversarlo, per avere a che fare con quell'oggetto *a* che sempre nel 1964 Lacan arriverà a formulare come il rappresentante della mancanza, perdita necessaria causata per il piccolo d'uomo dall'ingresso nella vita e nel linguaggio, l'umanizzazione sancita dall'incontro col desiderio dell'Altro.<sup>11</sup>

Nel momento di *fading* il soggetto si trova confrontato con la domanda che porta il desiderio, domanda rivolta all'Altro, campo nel quale il soggetto è alienato, che si esprime nel "*Che vuoi?*"

Inteso sia come "*che vuoi da me*"<sup>12</sup>, sia come "*che posto dell'io vuoi che io occupi*", questione che rimanda all'identificazione narcisistica nel suo rapporto col desiderio, all'identificazione primaria<sup>13</sup>, cioè al grande I sul quale finisce il percorso del soggetto nel grafo del desiderio, grafo che Lacan costruisce per illustrare i rapporti del soggetto parlante con il significante.

Nel confronto senza fine del Soggetto barrato con il piccolo *a* del fantasma, attraverso cui il soggetto cerca di ricongiungersi all'Altro, nell'illusione di evitare l'insopportabile insoddisfazione della divisione tra il soggetto e l'oggetto, tra il soggetto e l'Altro, segno della mancanza a essere, possiamo fare una simmetria con ciò che Lacan dice formulando la tesi "non c'è rapporto sessuale" che rimanda alla tesi sul desiderio indistruttibile, inarticolabile, ma articolato in un significante.

---

<sup>11</sup> J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séance du 17 juin 1964.

<sup>12</sup> J. Lacan, *Le Séminaire Livre X, l'Angoisse*, séance du 14 novembre 1962.

<sup>13</sup> "*Si ce processus aboutit à ce noyau de l'identification, c'est que la mère n'est pas simplement celle qui donne le sein, elle est aussi celle qui donne le seing s.e.i.n.g. de l'articulation signifiante.*" J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, p.43 .

*“Psicoanalista è dal segno che sono edotto. Se esso mi segnala il qualcosa che devo trattare, so, per aver trovato nella logica del significante come rompere l’inganno del segno, che questo qualcosa è la divisione del soggetto: divisione risultante dal fatto che l’altro è ciò che fa il significante, tramite il quale non saprebbe rappresentare un soggetto se non in quanto non è uno che dell’altro. Questa divisione ripercuote gli intoppi dell’assalto che, tale quale, l’ha messa di fronte al sapere sessuale – traumaticamente, perché questo assalto è condannato in anticipo allo scacco per la ragione che ho detto, e cioè che il significante non è atto a dare corpo a una formula che sia formula del rapporto sessuale.”<sup>14</sup>*

La divisione del soggetto e i suoi intoppi, testimoniano quindi un *trou-matisme*, cioè l’assenza di un significante che articoli il sapere sul rapporto sessuale, che articoli un sapere sul godimento del soggetto che si segnala nel sintomo, e un sapere sul godimento dell’Altro.

Concludo, ancora con una testimonianza di Sara che mi racconta un sogno:

*“Sono in ospedale vengo a sapere che ho una sola settimana di vita. Allora penso che faccio? Chi vedo? Con chi sto? Se lo dico, poi tutti vogliono stare con me, e allora io penso: no, tutti no.”*

Dall’insopportabile all’impossibile, dall’universale al particolare.

Il sogno mette in scena l’appello a una divisione necessaria (*“Tutti no”*, non tutti/non tutta), che sposta l’angoscia di morte, segnale di un altro sapere impossibile a dire (*“se lo dico, poi...”*), sul versante dell’io che si trova a non essere altro che *Uno - fra- altri*.<sup>15</sup>

Questo sogno ci dice che il necessario del sintomo, che non cessa di scriversi attraverso il Reale contingente della malattia del corpo, implica un punto di sospensione, uno spostamento dall’angoscia di morte imminente, alla questione del suo rapporto con l’altro: *“Chi vedo? Con chi sto?”*

---

<sup>14</sup> J. Lacan, *Radiophonie*, Autres écrits, p. 413, Ed. de Seuil 2001.

<sup>15</sup> J. Lacan, *Le Séminaire Livre XX, Encore*, séance du 26 juin 1973, p. 181, Ed. du Seuil 1975.

“*Chi vedo? Con chi sto?*”, la domanda che Sara sceglie per parlare del suo particolare, del sintomo necessario, per dire qualcosa sul punto di sospensione che c’è nel passaggio dal contingente al necessario, punto di sospensione a cui si attacca ogni amore.

Come dice Lacan nel seminario *Ancora* nella lezione del 26 giugno 1973:

*“il sapere, che struttura con una coabitazione specifica l’essere che parla, ha un grandissimo rapporto con l’amore. Ogni amore si sostiene con un certo rapporto tra due saperi inconsci”<sup>16</sup> dato che il sapere è un enigma che per l’essere parlante si articola in un discorso e che “niente è se non nella misura in cui si dice che è”<sup>17</sup>.*

Nella contingenza dell’amore avviene l’incontro nel partner dei sintomi, quei sintomi che abbiamo definito come necessari perché scrivono per ciascuno singolarmente la traccia dell’esilio dal rapporto sessuale.

L’incontro fra il contingente e il necessario genera quel tempo di sospensione, l’istante dell’illusione, il miraggio che quello che sarebbe il rapporto sessuale si articoli e si scriva: “*Ogni amore, non sussistendo che per il cessa di non scriversi, tende a far passare la negazione al non cessa di scriversi, non cessa, non cesserà.*”<sup>18</sup> Destino e dramma dell’amore che attraverso l’inconscio supplisce all’inesistenza del rapporto sessuale.

Questo tempo di sospensione dell’amore che genera quell’illusione che qualcosa del rapporto sessuale non soltanto si articoli ma si scriva, negando così l’impossibile del rapporto sessuale che non si scrive, e sognando il passaggio dal contingente al necessario, può essere rovesciato dall’analisi che nel suo discorso rovescia il punto di sospensione in precipitazione, per passare dal necessario al contingente, vale a dire per passare dal sintomo necessario che continua a scriversi all’incontro contingente, prova di quell’amore più degno che lascia il sapere nel posto dell’enigma.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 184.

## Se soubéssemos o que o avarento encerra no seu cofre, saberíamos muito sobre seu desejo.<sup>1</sup>

Bela Malvina Szajdenfisz

*“O inconsciente, não é que o ser pense [...] o inconsciente é que o ser, falando, goze – acrescento - e não queira saber de mais nada.”  
(Lacan, 1973)*

Lacan faz essa citação, de autoria de Simone Weil, no *Seminário-livro 6*, na lição de 13/05/1959, quando nos convoca a ocuparmos, enquanto psicanalistas, o lugar de objeto *a*, objeto este que causa o desejo do sujeito trazer à tona algo de sua verdade.

Apropriei-me dessa citação como uma metáfora para o caso clínico em questão, pelo fato do significante “*avaro*”, com suas derivações “*avarento* e” “*avareza*” se fazerem presentes na fala de uma jovem em processo analítico, que sai em busca de saber sobre o segredo familiar que lhe faz enigma. Ela esconde no seu ‘*cofre*’ o objeto precioso, o pai biológico, por não querer perdê-lo, mas a ele não tem acesso, efeito de um dito materno proibitivo na adolescência e de um encontro, na época, malsucedido com esse pai.

O fragmento desse caso clínico, que muito contribuiu para a minha experiência na clínica é o de Verônica, 27 anos, que, após muitas andanças pelo mundo acompanhando os pais que a criaram, retorna à sua origem, São Paulo<sup>2</sup>, em busca do pai que lhe foi ‘*arrancado*’ ainda na infância.

Verônica trabalha para uma ONG<sup>3</sup> como jornalista. Saiu da cidade em que atualmente vive sua família, porque queria se distanciar de seu controle. Trouxe consigo o desejo de busca pelo pai biológico e a tiracolo,

---

<sup>1</sup> O título foi extraído de uma frase de Simone Weil, escritora francesa, citada por Lacan na lição 20 de 13 de maio de 1959. In: *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002. p. 394. Foi utilizado pela autora como uma metáfora.

<sup>2</sup> Neste artigo as cidades e profissões utilizadas pela autora são fictícias.

<sup>3</sup> ONG- Organização não governamental que trabalha em comunidades carentes.

o namorado alagoano que, ao passar em um concurso público para o magistério superior, se mudou para outra cidade no Norte do Brasil. Verônica não o acompanhou. Diz que o ama, mas teme recomeçar uma nova peregrinação. Atribui à Universidade um obstáculo para a sua vida, pois, quando pequena, foi obrigada a morar com os pais no exterior, por causa dos mestrados e doutorados deles e agora, na fase adulta, vê isso se repetir. Diz que não quer passar pela mesma situação, mas quer construir sua própria família em outra base, que não a da família em que foi criada.

Na sua primeira entrevista, Verônica se queixa de uma gastrite e se apresenta com manchas pelo corpo, sem diagnóstico preciso. As manchas apontam para o sintoma, dando a ver que ali há uma mensagem. Ela é o mensageiro que carrega suas marcas. Seu código pessoal está gravado no corpo, exigindo uma decifração.

Os pais biológicos de Verônica conheceram-se em São Paulo, ainda estudantes de Biologia e foram morar juntos quando ela nasceu. Ainda pequena, eles se separaram. Sua mãe conheceu Figueiredo<sup>4</sup>, seu pai adotivo, quando cursava o mestrado e com ele acabou se casando. Verônica, que muito queria ter um pai, aos cinco anos arrancou a foto de seu pai biológico do álbum de bebê e a substituiu pela foto de Figueiredo, seu pai adotivo, que simplesmente riu. Ela se queixa até hoje de que perdeu seu pai verdadeiro por um pai que a adotou parcialmente. Isto porque prometeu dar-lhe seu sobrenome e nunca o fez. Como ele havia passado para um doutorado no exterior, a família precisou acompanhá-lo e nunca mais se falou dessa mudança de sobrenome.

Em uma das sessões, Verônica evoca uma passagem traumática de sua adolescência. Silva, seu pai biológico veio ao seu encontro, mas sua mãe interveio impedindo qualquer aproximação, só o consentindo após a concordância dele em custear os estudos da filha, o que o fez por curto período. Com a interrupção do custeio dos estudos, Verônica se viu na

---

<sup>4</sup> Sobrenome fictício dado para ressaltar a notoriedade do sobrenome da família. João Batista Figueiredo foi o trigésimo Presidente do Brasil no período de 1979 a 1985 e o último presidente do período do regime militar.

contingência de trabalhar, mas só conseguiu quitar a dívida com a ajuda do pai adotivo, irritando sua mãe a tal ponto que a mesma exigiu que a filha entrasse na Justiça contra o próprio pai. Na sua fantasia de adolescente, ela imagina que seu pai nunca mais vai querer vê-la. Ela diz não querer nenhum contato com ele, mas precisa saber de sua história.

Verônica lembra-se de ter exercido funções domésticas, de organização da casa por um bom período. Enquanto sua mãe trabalhava em outra cidade, ela cuidava de sua meia irmã, mais nova. Ela, por não se sentir parte da família, em sua fantasia se via como uma personagem do conto de fadas, a 'gata borralheira', conhecida também como Cinderela, conto que retrata uma jovem que vivia com sua madrasta malvada junto a suas duas filhas que a faziam de serviçal. Mas, originalmente, ao contrário, a gata borralheira era a única filha biológica do pai, sendo que as meias irmãs, essas sim, eram filhas adotivas do pai de Cinderela.

Dentre as queixas, a '*avareza*' da mãe ainda a incomoda. Reclama que, mesmo em boa situação financeira, essa mãe nunca lhe comprou roupas femininas, de marca como o faz com a irmã. Ela até hoje tem dificuldade de entrar em loja de marca, confirmando o lugar de '*borralheira*', significante que faz equivocidade com '*borrar*', '*borrar o caderno de Matemática*', matéria que tinha dificuldade quando retornara do exterior. Na ocasião ouvia do pai adotivo: "*Você nem parece uma Figueiredo!*" Podemos pensar na hipótese de que, no caso, borralheira não é somente a que fica marginalizada, como a história da gata borralheira, mas a que '*borra os Figueiredo*'.

É interessante notar que Verônica traz na sua carteira de identidade, o sobrenome do pai biológico, Silva, mas não o usa nas suas assinaturas. Utiliza apenas o sobrenome da família materna, Campos. Sua mãe insiste que ela é uma Figueiredo. Figueiredo é o estatuto da família. O seu lugar na família é, no entanto, diferente do lugar dos Figueiredo. Na sua posição histórica de exceção, atribui o não ter o sobrenome do pai adotivo a sua diferença radical em relação aos outros membros da família, fazendo valer o pai biológico, o pai que foi descartado ao se separar dela. Biologia é a profissão escolhida por todos os membros da família. No

caso, Verônica se faz também ser uma exceção, na medida em que não escolheu trabalhar na Universidade, nem seguir a profissão da família. Escolheu ser professora.

Ao ocupar um lugar diferente dos Figueiredo, ante a fantasia de gata borralheira, Verônica não se coloca na série no momento em que se separa da casta dos perfeitos. Na realidade, ela fica muito dividida em relação à sua filiação. Por um lado, diz que, frente à mãe e ao Figueiredo, sempre precisou se esforçar muito para ser digna deles, mas ao mesmo tempo se culpa por querer ir à procura do pai biológico, o que seria uma ingratidão com seus pais atuais. Percebe-se que sua fragilidade e sua insegurança a levam à duplicidade em quase tudo: dois empregos, dois pais, duas mães, duas casas.

Ao longo do processo analítico verifica-se, em Verônica, uma mudança de posição ante a questão feminina. Ela, agora, apresenta-se como uma mulher sedutora, usa amplos decotes e adereços que permitem cobrir-se e descobrir-se, uma particularidade sua que faz naturalmente.

Essa jovem começou o tratamento em 2010. No ano seguinte o namorado foi para outro Estado e ela decidiu permanecer na cidade que havia escolhido. Repete, com frequência, que não foi isso que sonhou para os dois. Ela tenta manter-se fiel ao projeto original de encontrar aquele que, na sua fantasia, lhe foi arrancado do convívio quando criança: o pai.

No *Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, Lacan nos diz que o discurso fragmentado, efeito do recalque, contém elementos interpretáveis que vão surgindo à medida que o sujeito em análise tenta reconquistar-se na sua originalidade. Mas, ainda que a enunciação aponte para o lugar do falante e do seu desejo, o mais próximo a que se pode chegar, diz respeito a fragmentos, ou a um dizer marcado pela falta.<sup>5</sup> Em *A direção do tratamento...* Lacan acrescenta que para apreender o desejo, é preciso tomá-lo ao pé da letra, na decifração da cadeia significante, um

---

<sup>5</sup> LACAN, Jacques (1958-1959). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002. Lição 10 de 28/01/1959, p.190.



processo cuja lógica traz a marca da impossibilidade de um saber todo, a recusa de uma verdade irrefutável<sup>6</sup>.

Fixado como uma constante pela fantasia fundamental, o desejo está ali, efeito da operação de linguagem, motor na enunciação do ‘*isso fala*’ do inconsciente, um saber muito maior do que o homem crê saber. É um saber ele mesmo, um saber que não se pode saber por que está recalçado, um saber que faz parte do recalque original, algo da ordem do impensável, um saber que a gente sabe sem sabê-lo<sup>7</sup>.

Ao final de seu ensino, Lacan vai relativizar a descoberta freudiana ao produzir um corpo de significantes e significações nas interpretações dos casos clínicos. Ele vai nos dizer que a linguagem deve ser pensada como real, pois há um saber no real e é nesse saber que está a verdade, priorizando, assim, o gozo. Nesse sentido, uma psicanálise não visa só interpretar e dar sentido às coisas, ao que é falado pelo sujeito. As interpretações são meras intervenções no dizer do analisante. O analista participa do inconsciente do analisante sustentando o seu desejo, mas, na análise, o Um dialoga sozinho, pois ele recebe sua própria mensagem sob forma invertida. Satisfazer a demanda dirigida ao saber é algo da ordem do inacessível, uma vez que é *um-dizer* que se sabe sozinho.<sup>8</sup>

Soler<sup>9</sup>, em *l’Inconscient reinventé* nos diz que:

*“A verdade articulada é impotente ao dizer do real que a comanda, não chega ao seu núcleo real, ainda que teime em fazê-lo. Se é recalçado, retorna; se é amordaçado, se mostra em outro lugar; se é demandado o que esconde, ela mostra apenas uma meia verdade. Sua insistência reiterada nos deixa, no*

---

<sup>6</sup> LACAN, Jacques (1958). *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 626.

<sup>7</sup> LACAN, Jacques (1976-1977). Lição 2 de 14 de dezembro de 1976. In: *Seminaire XXIV: L’insu que sait de l’une bevue s’aile à mourre*. Edição heReSla, de circulação interna.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> “... *la verité articulée est impuissante à dire le réel qui le commande: elle ne conclut jamais mais s’obstine. On la refoule, elle revient, on la bâillonne, elle parle ailleurs, on lui demand le mot de la fin, Le fin mot comme je m’exprimais naguère, elle mi-dit. Cependant, son insistance réitérée ouvre un aperçu sur le réel de la cause innommable qui l’anime. Ainsi Lacan a-t-il d’abord fait du fantasme ce qui fait fonction de réel par l’impossible à dire de cet ‘objet qui manque’, qu’on ‘n’a plus’ quoiqu’il engendre les plus-de-jouir d’où le désir s’articule à la jouissance.*” SOLER, Colette. *Lacan, l’inconscient reinventé*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p.19.

*entanto, entrever um real de causa inominável que a anima, um impossível de dizer desse 'objeto que falta', para sempre perdido, ainda que engendre o mais-de-gozar de onde o desejo se articula ao gozo".*

Verônica lamenta-se da sina que a persegue até os dias atuais, sina com a qual se identifica em sua fantasia: a da mãe, com seu sofrimento e sua avareza. Ela esconde no “cofre” esse pai imperfeito, objeto agalmático não-todo, capaz de furar a série dos perfeitos. Encerra em si o objeto de seu desejo, um objeto mortificado, fora do circuito, subtraído, inapreensível, que aponta para um gozo para além da linguagem, que escapa ao discurso e se experimenta no corpo.

*“Por que tenho que saber tudo?” “Eu não tenho que saber tudo!”* São ditos de Verônica que confirmam um amor cujo pretense objeto é o resto, sua causa, esteio de sua insatisfação.

Repetindo palavras de Rebollo: *“Qual lagarto nas sebes do dizer, o desejo não se deixa alcançar, perdendo sua cauda em cada modalidade substancial de gozo. O desejo, ele só nos conduz à visada da falha, ao fracasso da tentativa e se revela como um sem saber que sabe.”*<sup>10</sup>

Para concluir, o analista, ao ouvir a partitura de um sujeito, não pode ser tomado pelo sentido, mas precisa ouvir os engasgos, os tropeços, os tons, os sons, o silêncio, uma enunciação para além dos ditos. Na primeira clínica de Lacan, que se pauta em dar sentido ao dizer do sujeito, o objeto *a* é causa do desejo. Na segunda clínica, o objeto *a* se concentra no objeto condensador de gozo e o modo de barrar esse gozo é o ato analítico.

Esse caso clínico pode me mostrar, na prática, que uma clínica não exclui a outra.

### Referências bibliográficas

LACAN, J. (1958). *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

---

<sup>10</sup> Extraído do *Prelúdio 13*, Manoel Rebollo – preparação para o Encontro Internacional - *Os paradoxos do desejo*-IF-EPFCL, 2014.

----- (1976-1977). Lição 2. In: *Seminário, livre XXIV: l'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*. Edição heReSla, de circulação interna.

----- (1976-1977). Lição de 14 de dezembro de 1976. In: *Seminaire XXIV: l'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*. Edição heReSla, de circulação interna.

----- (1972). *O aturdido*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

----- (1958-1959). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Associação Psicanalítica de Porto Alegre. 2002, lição 10 de 28/01/1959.

----- (1958-1959). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

SOLER, Colette. *Lacan, l'inconscient reinventé*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

## ¿Por qué lo he hecho?

Carmen Nieto Centeno

El caso que voy a presentar es el de una mujer de 37 años, a la que llamaré “M”, que tenía 28 cuando comenzó el tratamiento conmigo, y que con las solas herramientas de un *acting out* (un robo) y los significantes (pintalabios rojo chillón) ha hecho un trabajo de elaboración sobre su inconsciente, que le ha permitido dar un giro a su vida.

Ordenaré el caso en tres etapas, o momentos diferentes.

### 1<sup>er</sup> MOMENTO

Recibo una llamada telefónica de una mujer que llora al otro lado del teléfono que me pregunta que si la puedo recibir.

Le doy cita, acude a ella, y al sentarse comienza a llorar desconsoladamente. Le pregunto que qué le pasa, y entre sollozos y a duras penas me dice que trabaja como camarera en un hotel, sigue llorando y me dice que ha hecho algo horrible y que no entiende por qué lo ha hecho.

¿Qué es eso tan horrible que has hecho?, le pregunto. Me contesta que le da vergüenza decirlo y sigue llorando. Le proporciono pañuelos de papel, la dejo seguir llorando; para ver si se desahoga un poco y puede seguir hablando, y relata

Verás, yo trabajo en un hotel, y soy una persona responsable con mis tareas, amable con los clientes, y estoy muy bien reconocida por mis jefes.

Sigue llorando, pero despacito puede seguir hablando.

El otro día había un pase de modelos en el hotel, del que me tuve que encargar. Las modelos tenían que lucir vestidos, peinados y maquillajes. Para ello, mandaron cierto instrumental anticipadamente que yo tenía que colocar y disponer en la sala; para que cuando llegase la agencia se lo encontrase todo preparado, y así lo hice.

Cuando se realizó el pase de modelos, empezó a ocurrirme algo espantoso, las modelos eran guapísimas, los vestidos, los peinados, los maquillajes las hacían tan elegantes, tan inalcanzables, que se me empezó a hacer insoportable verme a mí misma vestida de camarera entre todas aquellas mujeres. Pese a todo, cumplí bien mi trabajo, y estuve atenta a todo lo que necesitaron hasta el final. Y se pone a llorar otra vez.

¿Y eso es tan horrible?, le pregunto

No, contesta, lo horrible ocurrió después, cuando ya todo el mundo se había marchado. Yo tenía que recoger todos los objetos, empaquetarlos y mandarlos a la agencia. Estaba haciendo el trabajo con cierto ritmo, sin perder tiempo, pero de repente me detuve en el expositor de los pintalabios y empecé a mirarlos, a pintarme y a mirarme en el espejo, y no sé por qué, cogí una barra de labios de color rojo chillón y me la guardé en el bolsillo.

Al principio, seguí trabajando como si nada, pero a lo largo del día me empezó a entrar una angustia tremenda, empecé a obsesionarme con la idea de que la agencia se iba a dar cuenta de que faltaba un pintalabios, que llamarían al hotel y que me iban a pillar y me iban a despedir.

No sé por qué he hecho una tontería como esta, no lo entiendo. Cada mañana voy a trabajar con el miedo de que mi jefe me pregunte por el pintalabios, estoy muy asustada.

Le pregunto: M, con todos los objetos que había, ¿por qué precisamente un pintalabios rojo chillón?

Contesta que no lo sabe.

### **La Infancia**

En sucesivas sesiones, poco a poco va relatando su historia:

Yo nací en una ciudad distinta a Madrid, soy la mayor de tres hermanos, y recuerdo una infancia feliz. Vivíamos en una típica casa de pueblo muy grande, mis padres tenían un bar y no teníamos necesidades económicas.

Iba a un colegio de monjas, tenía amigas y amigos, participaba en el coro del colegio, me encantaba cantar, y jugar con mis amigos en un bosque que había cerca de casa. Vivía una vida normal y tranquila, hasta que un día, no sé por qué, mis padres hicieron las maletas a toda prisa, abandonamos el pueblo y nos vinimos a Madrid.

Mi padre se puso a trabajar como repartidor de bollos, la economía familiar cambió, los lujos desaparecieron y el dinero nunca llegaba; porque mis padres tenían que pagar una deuda que nunca entendí en qué consistía.

A pesar de la infancia tan feliz que relata, rescata tres episodios traumáticos de la misma.

1º El primer episodio sucede jugando en el campo con su pandilla de chicos y chicas. Encontramos un pajarito herido y los chicos de la pandilla lo cogieron, le abrieron el pico y comenzaron a llenarle la boca de arena hasta que el pajarito murió. Yo grité horrorizada que no lo hicieran, pero no me hicieron caso y me quedé afónica de tanto chillar.

A partir de entonces, cada vez que me encontraba un pajarito herido lo llevaba a mi casa. Yo estaba muy contenta, porque mi madre se implicó conmigo, llevaba los pajaritos al veterinario, y llenó el patio de jaulas donde los guardábamos mientras sanaban. Hasta que un día mi madre me dijo: *“M., no puedo más, tus pajaritos me están quitando el sueño. A partir de mañana, prohibido que traigas más pajaritos heridos a casa.”*

Creo que después de aquello es cuando me metí en el coro del colegio, dijo.

2º El segundo episodio ocurrió unas Navidades. En el colegio la habían elegido para hacer de Virgen María. Me habían elegido entre todas las niñas a mí; por aquellas fechas yo era muy creyente, muy buena niña y me sentí muy emocionada. Mi madre me ayudó a hacerme el vestido, estuvo junto a mí en todos los preparativos, pero el día que tenía que hacer la representación, al levantarnos, me dijo: *M., no vas a hacer de Virgen María, estas monjas te están liando y te van a hacer una mojigata.*

Me quedé de piedra, por más que razoné con mi madre que ya era tarde para hacer eso, que quedaría muy mal ante todo el mundo, mi madre se negó y tuvieron que buscar una Virgen María sustituta a toda prisa. Sigo sin entender por qué mi madre me hizo esa faena.

3º El tercer episodio sucede cuando tenía unos doce años. Había un chico que me gustaba y al que yo también le gustaba, un día me robó un beso a escondidas, pero nos vieron. Cuando atravesaba el campo para volver a mi casa, los chicos de la pandilla empezaron a tirarme piedras y a llamarme puta. No contentos con eso, cuando llegué a mi casa mi padre me dijo: M., hemos recibido una llamada telefónica de una persona anónima que decía que teníamos una hija que era una puta. Mira hija, no sé qué habrá de verdad en esto, pero, por favor, cuídate de que te vean.

Pasé una vergüenza tremenda, pero siempre le agradeceré a mi padre que, en vez de regañarme, o pegarme me hablase con naturalidad y solo me dijera que me cuidase. Me sentí traicionada por mis amigos, además no entendía por qué a mí me llamaron puta y al chico que me dio el beso no le dijeron nada.

Ese fue el momento en el que me separé para siempre de esa pandilla, porque además coincidió con el momento en que nos vinimos a Madrid.

### **En Madrid**

En Madrid también busqué un coro para cantar, soñaba con dedicarme a cantar, de hecho, el director del coro me escogía para los solos, porque decía que yo tenía buena voz y que podía prosperar en el canto.

Cuando se lo dije a mi madre, me respondió que me dejara de tonterías, que en casa hacía falta dinero y que pensara en ponerme a trabajar cuanto antes para ayudar a la economía familiar. Y eso fue lo que hice, encontré este trabajo de camarera y me puse a trabajar.

A lo más que he llegado, cuando empecé a ganar dinero, ha sido a reunir lo suficiente para contratar unas clases con una maestra de canto; que también me dijo que tenía buena voz; pero que faltaba educarla.

Le corto la sesión, y le indico que existe un camino formal para educar la voz, que es la escuela de Canto.

## **2º MOMENTO**

### **Estudios en el Conservatorio**

En la siguiente sesión llora desconsoladamente, porque dice que para ser admitida en la Escuela de canto tiene que pasar una prueba previa, que es muy dura, y que nunca se ha presentado porque piensa que va a suspender.

Después de decir que no va a poder, se presenta a la prueba y la aceptan.

### **El Robo del Pintalabios**

Por estas fechas, el jefe les reúne y les dice que han llamado diciendo que falta un pintalabios, que quién ha sido. Les dice que en un hotel no pueden pasar estas cosas, porque les desprestigia y pueden perder clientes.

La cosa se queda en que se habrá perdido, que se buscará, pero el jefe deja caer *“aquí en este grupo, entre nosotros hay un cleptómano y hay que saber quién es. Por esta vez, no llamaremos a la policía, pero el que haya sido que se atenga a las consecuencias.”*

Tras esta reunión, despiden a una compañera de trabajo sin motivo aparente, y M considera que es un despido injusto, y lo asocia a que han pensado que su compañera es quien ha robado el pintalabios.

Como ella es la representante sindical en la empresa, comunica al hotel que van a protestar por este despido, y la respuesta que le dan sus jefes es que unos días después ella también recibe la notificación de que está despedida.

En principio baraja la posibilidad de emprender acciones legales frente a los dos despidos, pero como la compañera no demuestra mucho interés por el asunto, y ella acaba de inscribirse en la Escuela de Canto, hace otro tipo de valoración.

Como lleva muchos años trabajando en el hotel, y tendrán que darle una indemnización, y cobrará el paro, quizá lo mejor sería conformarse



con el despido, y dedicar el tiempo que pueda estar sin trabajar a estudiar intensamente en la Escuela.

El paro le dura dos años, durante los cuales progresa, avanza hasta el punto de que empieza a ser contratada para hacer “Bolos de Escuela”.

Al tiempo que empieza a actuar en espectáculos, en cada viaje ocurre la peculiaridad de que siempre coquetea, se relaciona, se enrolla con algún compañero de la Compañía. Relaciones esporádicas y furtivas que se rompen después del “Bolo”, de las que dice no poder evitarlas.

### **El Real, la Pérdida de Voz y la puesta en escena**

A) Mientras continúa estudiando en la Escuela, y haciendo los Bolos, ya alcanza un nivel en el que el Teatro Real hace audiciones, para contratarles en el coro del teatro. Ella, animada por sus profesores, se presenta a todas las audiciones, pero le ocurre que, cada vez que se presenta, pierde la voz y no puede pasar la prueba.

De hecho, esto motiva que, al finalizar los estudios, a pesar de haber sido una de las más ovacionadas, le pongan un Notable. Al encontrarla llorando como una Magdalena, el presidente del tribunal la lleva a su despacho y le dice: M, has cantado maravillosamente, como nunca, y hemos empezado barajando la Matrícula de Honor para ti, pero alguien recordó tus pérdidas de voz, y si te hubiéramos puesto un Sobresaliente tampoco te hubiéramos hecho un favor.

Imagínate cantando de verdad ante un público numeroso, y que se te vaya la voz y no puedas cantar. Esto que hemos hecho contigo, lo hacemos con contados alumnos que valen mucho, pero que se van de la Escuela sin haber resuelto algún tema que les puede arruinar la carrera.

B) Hay otro episodio en la Escuela que consiste en que, a partir del segundo año, les ponen a escenificar actuaciones; como si fueran de verdad. No solo tienen que cantar, sino que también tienen que elegir un vestuario acorde con lo que van a hacer, y desplegar una puesta en escena total.

La primera vez que tuvo que hacerlo, se puso un vestido lujosísimo, uno zapatos sin igual, se hizo peinar en la peluquería etc., y llega a la

sesión llorando amargamente, diciendo que no ha sido capaz de cantar. Que después de ese fracaso sus propios compañeros le dijeron: “pero ¿a dónde vas? Sí, había que arreglarse, pero esto no deja de ser la Escuela”, y que sintió mucha vergüenza.

Esto le volvió a pasar otra vez, y volvió diciendo que no quería que le volviera a pasar más, que se entretuviera tanto en la vestimenta que luego se olvidase de las canciones. *No quiero volver a hacer este ridículo*. Entonces le viene a la memoria un recuerdo de la infancia.

Ella era la encargada de afinar las guitarras en el colegio, pero un día se quedó dormida y al ver que no iba llegar a afinar las guitarras, se puso corriendo un chándal que pilló en el armario, y se fue a todo correr al colegio.

Llegó con cinco minutos escasos de antelación y, cuando se disponía a hacer su trabajo, apareció una monja que le dijo que cómo se atrevía a presentarse en la Casa del Señor vestida de esa manera. Que se fuera a su casa y que cuando volviese mejor vestida volviese a entrar. A pesar de contarle la situación la monja no le permitió entrar.

Se quedó sin afinar las guitarras y sin cantar en el coro. Comenta que desde ese día dejó de creer en las monjas, en la religión y que se volvió atea.

A partir de hacer esta relación, sus escenificaciones en la Escuela de Canto se vuelven más sensatas. Le da menos importancia a la ropa, a los abalorios, a la imagen y se centra más en el canto, y empiezan a felicitarla los profesores; porque, por fin, sabe salir a escena.

En relación a los fallos de voz en el Real, lo asocia con que ella es la mayor de tres hermanos. El segundo es alcohólico, y la tercera drogadicta, y siente que ella es la única que se ha librado, y teme que, si consiguiese tener éxito de verdad, ¿en qué lugar quedarían sus hermanos?

Lo va viendo como un acto de solidaridad con sus hermanos, y con un padre que llora desconsoladamente cuando ella era pequeña. No recuerda el motivo por el que lloraba el padre, pero intuye que coincide

con las fechas en las que tuvieron que salir corriendo del lugar en el que vivían.

Paralelamente a esta asociación, cuenta un sueño cuyo relato es el siguiente:

“Entra en un castillo antiguo, que está oscuro y lleno de telarañas, pero que también tiene una luz a medio gas atractiva, piedras preciosas que flotan en el aire, y pájaros volando; que no sabe si son de rapiña, o pájaros exóticos. Al fondo de una de las salas hay un magnetófono que va hablando. Hay una persona al lado del aparato que no sabe quién es. Ella corre hacia el megáfono para escuchar mejor, y se encuentra a su madre que le grita - no, esto no se puede saber- no lo digas”.

La interpretación que le da al sueño es que en su casa siempre ha habido un tema que nunca se ha hablado, que se lleva con cierto misterio, y que ella lo relaciona con la causa que motivó que tuvieran que marcharse del lugar donde vivían.

Por más que lo ha intentado, nunca ha podido sacar información a sus padres sobre ese asunto, que se lleva como algo vergonzoso de lo que no se tiene que volver a hablar. Moviada por la curiosidad, interroga a su madre sobre el asunto, y solo consigue una respuesta evasiva, una explicación a medias, oscura, confusa.

La madre le dice que tuvieron un problema con el negocio que tenían allí, y que ese fue el motivo por el que se tuvieron que marchar, pero no explica bien el asunto. Dice algo de que los trabajadores le hicieron un chantaje al padre, etc.

### **Ser Madre o Trabajar**

Pese a tener estos encuentros furtivos con sus compañeros, ella mantiene una pareja estable. Un hombre que la quiere, que la desea. No están casados, pero la defiende en todas las situaciones frente a su madre, que no la termina de ver como la mujer adecuada para su hijo.

De repente, ella empieza a decir que quiere ser madre y que su compañero no la entiende, que además ser madre significaría tener que renunciar a ser soprano, que no va a poder ser madre y trabajar, etc. Esto se convierte en una obsesión durante un largo recorrido de la cura.

En una fiesta que da en su casa, en la que pretendía comportarse como una gran anfitriona, relata que, de repente, se vio llorando como una Magdalena, diciéndoles a sus amigos que quiere ser madre, que no va a poder ser madre, que su compañero no la sigue en este deseo.

La respuesta de su compañero es que él solamente le había escuchado que quería ser soprano, que en ningún momento le había escuchado que quería ser madre.

Al poco tiempo me comunica que está embarazada, y que está muy contenta. Durante el embarazo, le salieron más contratos que nunca, le ofrecieron dirigir dos coros, participar en algunos musicales etc., pero ella quiere ser una soprano como Montserrat Caballé, como Ainoa Arteta, o como María Callas.

### **3<sup>er</sup> MOMENTO**

Un día se presenta diciendo que ya es soprano, que también ha conseguido ser madre, y que trabaja en lo que quiere, y muestra una cierta urgencia por acabar el análisis.

Me sorprende haciendo una pequeña síntesis de su recorrido por el mismo. Me dice: *“Voy comprendiendo que mi vida está marcada por las palabras puta, Virgen María, pajaritos, por el llanto de mi padre, el sometimiento a mi madre, y lo culpable que me siento por la situación de mis hermanos”*. Me da las gracias por haberle ayudado durante estos años, y declara que conmigo tiene una relación imposible de contar fuera de la consulta: *“¿A quién sino a ti le puedo contar con naturalidad que la culpa de ser soprano la tiene un pajarito? Si contase mi relación con los pajaritos fuera de aquí me tomarían por loca”*.

Por otro lado, en relación a la palabra puta, dice que, aunque la llamaron puta, ese beso robado por el chico que tanto le gustaba, le hizo sentir una felicidad inmensa, y reconoce que las relaciones furtivas que mantuvo durante un tiempo con sus compañeros eran un intento de volver a encontrar esa felicidad de manera oculta, tal como le indicó su padre.

En relación a la Virgen María, dice que se da cuenta de que ha estado haciendo toda la vida con su familia el papel que su madre no le dejó hacer en el colegio. Tratar de salvar a sus hermanos y la relación desastrosa de sus padres. Me impuse una tarea imposible, nadie puede vivir por otro. Ahora entiendo por qué lo pasaba tan mal.

En cuanto a la pérdida de voz, está convencida de que si consigue que sus padres le cuenten la verdad de lo que ocurrió cuando era pequeña, podrá solucionarlo.

Por último, da una explicación de por qué robó el pintalabios. El robo está unido al beso robado, que le hizo tan feliz, y el pintalabios al aparato fonador tan importante para las sopranos. Detrás del robo del pintalabios está la frase velada "*Mi felicidad está en ser soprano*". Y me dice con cierta gracia ¡Madre mía, lo que da de sí un pintalabios en un psicoanálisis!

En este tercer momento, que es el de concluir, me llama un día con carácter urgente y me cuenta que su abuela se está muriendo, que su padre, en lugar de llorar, se ha enfermado de conjuntivitis, y que cuando la ha visto a ella llorar le ha preguntado ¿por qué lloras?

No se puede creer que el padre no llore la muerte de su madre, y esto le ha reavivado la escena en la que ella le vio llorar, y reconoce que, desde su papel de Virgen María, se ha pasado toda la vida consolando a su padre. La inminente muerte de su abuela le ha llevado a reflexionar sobre su propia muerte, y la evidencia de que no dispone de todo el tiempo del mundo para realizar las cosas que quiere.

Esta elaboración sobre su propia muerte, unido a un "*no me puedo creer que un pajarito me haya influido tanto*", y a un "*no tengo palabras para decir qué le pasa a mi padre*", va poniendo la muerte en relación con la pérdida de voz, que es lo que le ocurre en el Real y en lo Real.

Situación actual de la cura, cuya elaboración sí podría precipitar el final de la misma.

## From morning to desire

Devra Simiu

I would like to begin by thanking Marc Strauss and his team for all of their work in producing this conference.

My paper is about the essential--and also paradoxical relationship between mourning and desire. To the naive observer, someone in mourning is suffering from the loss of a presence.

This is certainly true. A presence has been lost, an object has been lost, a person or a good, with specific signifying traits, features, and characteristics, which had some function for the one now in mourning.<sup>1</sup> But there is another loss to be mourned. This is not the loss of a presence, but the loss of a lack: the lack around which any love relation is necessarily constructed.<sup>2</sup>

In *Seminar VI* and *Seminar X*, Lacan refers to Shakespeare's *Hamlet* to elucidate the link between mourning and desire. In *Hamlet*, we see the course and also the tragic consequences of mourning that is avoided, postponed, or prevented. Clinically, we are very familiar with the evidence for what happens when there is a failure to mourn.

Hamlet mourns only in *Act V*, that is to say, at the very end of the play, although from the beginning he has a sense that mourning is what is required. His mourning starts at the freshly made grave of Ophelia, where he sees Laertes, Ophelia's brother, jump into the hole of dirt that marks the hole in the Real left by her death. It is an encounter with his double that is also an encounter with mourning, the very thing that has been missed until now.

---

<sup>1</sup> Soler, Colette. *Hysteria and Obsession*, In *Reading Seminars I and II*. Feldstein, Richard; Fink, Bruce; Jaanus, Maire, editors (1996), p. 256.

<sup>2</sup> For an excellent discussion of Lacan's theory of mourning and melancholia see Boothby, Richard. *The lost cause of mourning*, *Continental Philosophy Review*\_(2013), pp.209--221.

According to Lacan, Hamlet, seeing the true grief of Laertes, is completely absorbed by this image.<sup>3</sup> The absorption in the image is what accounts for the competitive fury that ensues, when Hamlet jumps into Ophelia's grave and vies with her brother for the title of who loved Ophelia most.

*"I loved Ophelia. Forty thousand brothers, if you added all their love together, couldn't match mine...show me what you will do for her...weep?...fight?...stop eating?...drink vinegar?...so will I."*<sup>4</sup> Hamlet in mourning. Very soon after, he will arrive to his act: killing the usurper Claudius.

In this turnaround from tedious procrastination to murderous act, Lacan recognized a necessary link between the work of mourning and the resurgence of desire. Let's unpack a little the process.

First of all, mourning is an exhausting process. We recognize that it is going on in the mourner because the mourner doesn't do much. He doesn't have energy. He has no desire to find a new object or do the things that previously gave him pleasure. In other words, desire is not circulating. The object-cause of desire is in a state of suspension. Freud would say the mourner is engaged in a painstaking process of intensely calling up, and then dismissing, each and every image, each and every memory of the lost loved one. His work is to reconcile himself to the absence of what was once a presence.

For Lacan, the process is crucially different. It is still a painstaking labor, but the work is to restore a bond, a bond with the true object of relation, the masked object, the point of emptiness that is the cause of desire.<sup>5</sup> Lacan points out that we do not go through mourning for every loss. The neurotic subject mourns, but only under certain circumstances, which Lacan specifies as follows: one is able to say "*I was his or her lack.*"<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*. Yale French Studies, No. 55/56 (1977), p. 31.

<sup>4</sup> William Shakespeare. *Hamlet*. (act 5, scene1)

<sup>5</sup> Jacques Lacan. *Seminar X Anxiety* (p.335)

<sup>6</sup> Jacques Lacan. *Seminar X Anxiety* (p.141). Also see Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*. Yale French Studies, No.55-56 (1977), p.47.

The most difficult part of mourning is for this lost lack, for the place constructed around the lack that one supposed in the lost other.

In the final scene of Shakespeare's play, Hamlet has acted to kill Claudius. There has been a movement from mourning to a resurgence of desire, as deduced from the act. Now the stage is littered with swords and goblets, blood and bodies. At least seven people have died, included Hamlet himself. Such a deadly, blood-soaked trajectory belongs to Prince Hamlet, a character in a play.

What might a trajectory from mourning to desire look like in a patient?

This was a question I asked myself several years ago, when a young woman, twenty-eight years old, arrived to my office with a demand to mourn, more precisely a demand to mourn with the support of someone who could provide both space and time for the process. Three months earlier, this young woman--I will call her Kay--had broken of an emotionally unfulfilling relationship. The man was three years younger than herself, given to mood swings. More than once he had acted violently. In spite of her misgivings, she thought the relationship would lead to marriage. Then one night, he angrily grabbed her throat, definitively crossing a line that allowed her to break things off.

Full of tears, she tried talking to mother, sister, friends. None could bear listening to her misery. She spoke to a cousin with a mental health degree, but clearly it wasn't a dose of sensible advice to "get over it" that she wanted. Mother had issued an ultimatum: be done with your grief by the end of summer.

But something in her resisted, a sense that something wasn't working and that what she needed now was to speak and be heard. The loss of her relationship had opened up a hole that went very deep and would require a painful, complicated elaboration. As her work with me progressed, she would begin to see that her choice of romantic partners was linked to a profound, difficult, and unmourned loss for her family: the birth of her youngest sibling, a severely disabled boy, when Kay was eight years old. The family developed a script about how well he was



doing and how content they were. But the reality was altogether different. Kay's brother would never be able to sit, stand, or care for his own body, let alone speak clearly or communicate thoughts. She is convinced he experiences love, fear and excitement. But her interactions with him remain agonizing, requiring enormous effort on her part with seemingly little return. Responsive for a few minutes, he turns away, a ghost of a relationship....

Kay's parents, mother especially, found it difficult to return to "normal" life. They shunned relatives and neighbors, refused invitations to socialize. Every afternoon, mother took to her bed, where she was available, but only if Kay came to her.

Like any child, Kay asked herself: what does my mother really want? She invented an answer: my mother wants a child who is quiet and self-sufficient, with the result that Kay found herself increasingly isolated, yet craving mother's time and affection. She turned to friends and parents of friends.

Around the age of ten, she began having a recurring nightmare: "*I am alone in my room. In the middle of the night, an earthquake comes and separates my room from the rest of the house where my family is.*"

In her associations to the dream, she remembers being still awake when her father turned off the hall lights and went to bed. Hours before, mother had fallen asleep, aided by sleeping medications. At the moment when her father turned off the lights, she knew she was the only one awake and felt entirely alone, cut off, and under pressure not to bother her sleeping parents. Sometimes she would decide to wake her father, a doctor, who she knew would give her something mild to induce sleep.

There is no doubt that the birth of Kay's brother hit the family hard. It was an event, the consequences of which her unconscious would symbolize as an earthquake, painfully disruptive and isolating. But Kay also has evidence that her mother was depressed for many years prior.

In her analysis, Kay herself has recognized that, in her choice of romantic partners, there is a wish to bring her parents a boy-replacement and effect a cure.

Recently she brought a vivid, poignant dream, to which she and I continue to return, for as yet it has not yielded up all its riches.

Here is the dream:

*"I look into the mirror, my lips are chapped. I pull off some skin and then my entire top lip comes off. I look in the mirror and I look like a monster. I put my lip in my hand and go to find my mother. I tell her I need to go to the doctor, take me to a plastic surgeon. My lip is in my hand, and I notice it is drying up. We get in the car. Then there are obstacles. My mother pulls the car over to the side of the road. She does this twice. I am getting angry. My lip is getting smaller and smaller. Then I say to mother: I hate you."*

In her associative musings, Kay so far chosen to dwell in the pain of being her mother's lowest priority, relegated behind her brother and her sister, the two stops her mother makes along the road, the two obstacles to Kay's getting what she wanted and needed from her mother.

About her lip, which falls off into her own hand and begins to dry up, she has associated to her smile, which is radiant, something she is known for, a cause of desire. But not so for her mother who, she believes, prefers it when Kay doesn't "*give her any lip.*" In English, "*to give lip*" means to talk back, answer back. With Kay's childhood mother, things worked best when Kay was quiet, no lip.

Hearing this dream, how can one not recall *Seminar X*, Lacan's reference to the paintings of Zurbarán, Saint Lucy of Syracuse and Saint Agatha of Catania? Each holds a platter in front of her. On Saint Lucy's platter are her own two eyes. On Saint Agatha's platter are her own two breasts. Object-causes of desire.

In Kay's dream, her fallen, shrinking lip on the platter of her own hand, an image of what she felt she was for the depressed mother of her childhood. An image of loss, to be elaborated and mourned, and therefore also the possibility of elaborating something different, new.

## **BIBLIOGRAPHY**

Boothby, Richard. "The lost cause of mourning." *Continental Philosophy Review*, (2013), 46: 209-221.

Freud, Sigmund. "Mourning and Melancholia." *SE14 (1914-1916)*, pp. 239-258.

Lacan, Jacques. *Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan Book X*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by A.R. Price. Polity Press (2014).

Lacan, Jacques, Miller, Jacques-Alain, and Hulbert, James. "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet." *Yale French Studies*, No. 55-56. *Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading Otherwise* (1977), pp. 11-52.

Sauret, Marie-Jean and Macary-Garipuy. "Depression and the Social Bond." *Analysis* 14 (2008), pp. 171-185.

Soler, Colette. "Hysteria and Obsession" In *Reading Seminars I and II*. Feldstein, Richard, Fink, Bruce, and Jaanus, Maire. (1996) pp. 248-282.

Williams, Megan. "Nothing there to find': from Love to Anxiety and Beyond in the Transference." *Analysis* 14 (2008), pp. 97-115.

## D'un désir qui n'est pas un désir de (la) mère

Anna Wojakowska-Skiba

Dans son *Séminaire VI* « Le Désir et son interprétation »<sup>1</sup>, Lacan a dit que :

*« La relation du désir du sujet au désir de l'Autre est dramatique pour autant que le désir du sujet a à se situer devant le désir de l'Autre, lequel pourtant l'aspire littéralement et le laisse sans recours. C'est dans ce drame que se constitue une structure essentielle, non seulement de la névrose, mais de toute autre structure analytiquement définie ».*

Je souhaite illustrer cette thèse en présentant une partie de l'analyse d'une hystérie avec laquelle j'ai eu à traiter dans ma pratique.

Une femme, la quarantaine passée, a demandé une analyse il y a plus de deux ans suite à ses problèmes dans ses relations avec les hommes. Elle est restée quelques années avec un homme qu'elle désignait comme un « *bon à rien, un mauvais père et un fils à sa maman* » avant de se séparer avec lui. Elle avait déjà effectué de nombreuses années de thérapie, qui lui avait seulement permis de « *pouvoir parler de sa mère calmement* » ainsi que de changer de métier, à savoir ne plus exercer le métier auquel se consacraient entièrement sa mère et son ex-mari. La question de la relation avec l'homme en était cependant à nouveau à son point de départ. Bien qu'elle appliquât les indications pratiques de son thérapeute, le pouvoir de répétition faisait que chacune de ses relations aboutissait, à un moment ou à un autre, à une crise, puis à la rupture. Une autre raison pour laquelle elle s'interrogeait sur ses relations avec les hommes était qu'elle aimait bien les rencontres « *pour le sexe* », mais qu'il lui était difficile de parler « *de sentiments* ». Du coup, elle doutait du fait de « *vouloir vraiment* » être avec un homme, ou si elle ne préférerait pas mener une vie de « *femme célibataire* ». Elle ne savait pas non plus si elle voulait avoir des enfants.

---

<sup>1</sup> J. Lacan, *Séminaire VI Le Désir et son interprétation*, leçon XXIV du 10 juin 1959, p. 502

La question des enfants a été résolue en une seule séance par son thérapeute qui a décrété que si elle ne voulait pas d'enfants, alors il n'y avait pas à en parler. Quant aux problèmes avec les hommes, ils ont été reliés au fait d'avoir été abandonnée par son père. Selon l'analysante, la source de ses problèmes venait du fait qu'elle critiquait chaque homme avec qui elle était, en commençant par son mari duquel elle avait divorcé avant la trentaine, « *car* » sa mère la critiquait elle ainsi que son père. Bien qu'au début, elle admirait son mari comme étant plus expérimenté, plus diplômé et riche, par la suite elle ne faisait que le dévaloriser. A ses partenaires suivants, elle montrait sa supériorité intellectuelle, financière et sa faculté à mieux se débrouiller dans la vie. Mais malgré cela, après chaque rupture, elle se laissait aller au désespoir et « *buvait devant le miroir* » en se posant la question : « *Pourquoi les autres femmes y arrivent, et pas moi ?* ».

Le sujet que l'analysante aimait le plus aborder était les griefs contre sa mère. Ils se résumaient au fait que sa mère la critiquait sans cesse et « *ne lui avait pas donné assez d'amour* ». Ces griefs commencèrent à la rendre perplexe dès lors qu'elle fit le lapsus suivant : « *Je pensais sans arrêt que je veux lui ressembler, euh... c'est-à-dire que je ne veux pas lui ressembler, je ne veux pas être comme elle* ». Juste après cela, elle se remémora sa satisfaction infantile, honteuse, quand sa mère avait grondé deux cousines devant elle. Ainsi s'est posée la question de savoir pourquoi l'analysante ressemble à quelqu'un à qui, selon ses dires, elle ne veut pas ressembler.

Voici l'histoire de l'analysante :

Quand elle était petite, sa mère déménagea avec elle, ne supportant pas que le père de l'analysante soit fortement influencé par sa mère (ils habitaient ensemble). Mais selon l'analysante, la vraie cause était que sa mère n'aimait pas son père mais un autre homme, déjà marié. L'analysante se remémora qu'après la séparation de ses parents, quand elle avait contact avec son père, celui-ci était surtout intéressé de savoir qui sa mère fréquentait. Sa mère avait de nombreux partenaires, mais dès que l'un ou l'autre voulait qu'ils emménagent ensemble, elle mettait un

terme à leur relation, « *pour* » l'analysante. L'analysante se souvint, bien qu'il lui fût difficile de s'y reconnaître, qu'elle avait une fois dit à sa mère concernant un de ses amants : « *C'est soit lui, soit moi* ». L'analysante soulignait que sa mère avait toujours du succès auprès des hommes malgré qu'elle soit septuagénaire, et se demandait ce qu'ils voient en elle. Lorsque son père proposa à sa mère de vivre à nouveau ensemble, il se heurta lui aussi à un refus, au grand désespoir de l'analysante. Au décès de son père lorsqu'elle était adolescente, elle se sentit soulagée de ne plus avoir à cacher que ses parents étaient séparés. Elle se souvint également de son étonnement face au fait que sa mère avait préparé le corps de son père pour l'enterrement, bien qu'elle n'y fut pas obligée. Quelques années plus tard, la mère de l'analysante lui annonça qu'elle était enceinte et qu'elle allait avoir un petit frère. L'analysante, choquée que sa mère soit enceinte « *à cet âge-là* » (45 ans) et « *sans père* », lui suggéra l'avortement<sup>2</sup>. Sa mère lui avait confié que lorsqu'elle était enceinte d'elle, elle avait songé à avorter. Sa mère réfléchit à nouveau, et décida encore une fois de garder l'enfant. L'analysante résuma sa mère en ces mots : « *Elle était merveilleuse pour tout le monde, mais horrible pour ses enfants* ».

La configuration familiale de l'analysante se présente donc ainsi : sa mère suscite le désir des hommes sans le satisfaire et l'amour envers un homme ne peut aboutir dans le cadre d'une relation ; son père présente un désir non satisfait envers la femme. Dans la voie de l'énonciation des paradoxes, dans lesquels elle et sa mère disent une chose, mais en font une autre, l'analyse a mené cette femme à s'interroger sur le désir de sa mère et sur son propre désir d'enfant. Au fil de nos séances, un série d'acting outs liés à ce dernier a été révélée. Dans son couple où elle était aimée et désirée, l'analysante a d'abord fait semblant de tomber enceinte, puis d'avoir fait une fausse couche. Elle amenait également chez elle son petit frère, âgé alors de quelques

---

<sup>2</sup> Contrairement à la situation actuelle, l'avortement était légalement admis en Pologne entre 1956 et 1993, notamment si la femme enceinte avait « *des conditions de vie difficiles* ».

années, pour lui épargner les critiques de sa mère et la vie sans père, alors qu'elle détestait s'occuper de lui. Quand son mari exprima le souhait d'avoir des enfants, elle prépara une chambre pour un garçon et une fille, mais évita ensuite d'avoir des relations sexuelles avec lui et se montra jalouse de son ex-petite amie, suggérant qu'il avait une aventure avec elle. Son mari demanda le divorce. Dans chacune des relations suivantes, le même schéma faisait surface : d'abord la pensée « *et si j'avais un enfant avec lui ?* », et ensuite le préservatif qui se déchire et la recherche fébrile d'un antidote à une éventuelle grossesse<sup>3</sup>. Cependant, au cours de plus de vingt ans de relations sexuelles avec divers hommes, l'analysante n'est jamais tombée enceinte. Sa gynécologue lui dit que « *son utérus est trop petit pour qu'un enfant puisse s'y développer* ». Après avoir analysé tout cela, l'analysante a exprimé la supposition que peut-être qu'inconsciemment, elle n'avait jamais voulu être enceinte.

L'analyse lui a permis d'articuler son oscillation entre « *avoir ou ne pas avoir d'enfant* » et « *être ou ne pas être dans une relation avec un homme* » à partir des mots de sa mère : « *Une femme peut se passer d'un homme, mais qu'est-ce qu'une femme sans enfant ?!* ». L'analysante a alors remarqué : « *Et moi j'ai fait tout l'inverse, je ne voulais pas d'enfant mais je voulais un homme. Mais je n'ai quand même pas réussi* ». Ce moment précis a démontré que l'oscillation de l'analysante en ce qui concerne la maternité et les échecs dans ses relations sont causés par la dépendance de son désir par rapport au désir de l'Autre. Comme l'écrit C. Soler : « *ce sont les mots de la mère, ses impératifs et ses commentaires, qui inscrivent dans la mémoire la voix parfois ravageante et persécutoire que l'analysant évoque si souvent* »<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> La contraception post-coïtale est autorisée et disponible sur ordonnance, mais le médecin n'est pas obligé de la prescrire à une patiente, en invoquant des contreindications médicales mais aussi la « *clause de conscience* ». L'IVG médicamenteuse (anciennement « *pilule abortive* ») est quant à elle considérée par la loi polonaise comme un mode d'avortement et est donc interdite.

<sup>4</sup> C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes...* in Progress Éditions du Champ lacanien, p. 120.

Dans son *Séminaire VI<sup>F</sup>*, Lacan dit que la première rencontre du sujet avec le désir, c'est sa rencontre avec le désir de l'Autre. Le sujet ne sait pas de quoi il s'agit, il en a donc peur et s'en défend. Pour ce faire, il ne peut utiliser son propre désir, car à ce moment-là il ne le possède pas encore. D'où la première formulation de la question sur le désir, qui s'exprime sous la forme d'une interrogation lancée à l'Autre : « *Que vuoi-tu ?* ». Ce moment ainsi que la relation du sujet à la langue et au désir comme à quelque chose d'étranger, Lacan l'a exprimé en introduisant cette question en langue italienne : *Che vuoi ?* Le désir apparaît dans le hiatus qui sépare l'articulation langagière, c'est-à-dire la parole, de ce qui marque que le sujet réalise ici quelque chose de soi-même, de son propre être. Le sujet veut savoir s'il atteindra cet horizon de l'être, qui se situe pour lui entre sa demande dirigée vers l'Autre et son exigence d'être reconnu par l'Autre qui est en même temps une exigence d'amour. Le désir en est l'interprétation. C'est le moment où le sujet place le signifié là où se situait le signifiant du message de l'Autre.

Selon l'analysante, sa mère désire avoir des enfants, car bien qu'à chaque grossesse, elle pense à l'avortement, elle finit par garder le bébé. Quant aux hommes, ils l'intéressent dans la mesure où ils peuvent lui donner un enfant, car à part cela elle ne veut pas vivre avec eux. L'analysante, quant à elle, n'est intéressée que par être avec un homme, mais son interprétation des paroles de sa mère montre qu'être femme c'est être mère. De même, être femme sans être mère est une position intermédiaire entre n'être rien du tout et être on ne sait quoi, et alors on ne sait plus à quoi l'homme sert à la femme.

L'interprétation de l'analyste selon laquelle « *le désir d'un enfant est le désir de (la) mère* », outre saisir la dimension incestueuse du désir de l'analysante, avait pour but de différencier, dans le désir de l'Autre, le désir de la mère du désir de la femme, car les deux réunis accablent son propre désir et entravent son identification à son propre sexe. Être mère et être femme de deux façons différentes se rapportent à un manque

---

<sup>5</sup> J. Lacan, *op. cit.*, leçon I du 12 novembre 1958.



phallique : « *l'envie du pénis* » freudienne et « *le manque à être* » lacanien. Selon C. Soler, pour la mère la réponse à ce manque est d'avoir un enfant comme substitut de l'objet phallique manquant. L'être femme de la mère, quant à lui, ne se retrouve pas pleinement dans la possession phallique de substitution. Si l'homme est la cible du désir de la femme, alors elle peut être phallus au travers de l'amour qui la rend phallique ou par le fait de recevoir un phallus par le biais de l'organe masculin qui lui procure la jouissance, mais, dans les deux cas, au prix de ne pas l'avoir<sup>6</sup>.

Suite à l'interprétation de l'analyste, une atténuation de l'angoisse est survenue chez l'analysante ainsi que l'initialisation d'une nouvelle position de sujet dans laquelle est apparue la pensée que son désir peut différer de celui de sa mère. L'analysante a commencé à remettre en question sa conviction qu'elle ne peut pas être en couple et a arrêté de « *boire devant le miroir* ».

L'analyse a tourné l'attention de l'analysante vers l'omniprésence, dans sa vie, de la figure de « *l'autre femme* ». L'analysante a remarqué que l'impossibilité de se soustraire à cette influence est liée non seulement à son père et aux hommes qu'elle choisit, mais aussi à elle-même. Le tournant dans cette découverte a été le rêve suivant : « *Je couche avec une femme, magnifique, à la peau bronzée, avec de longs cheveux foncés, mince* ». Parmi ses associations liées à ce rêve se trouvaient « *les femmes sur les couvertures de magazines* » ; elle-même « *dans sa jeunesse* » ; elle-même, telle qu'elle voudrait être ; et enfin sa mère, par le biais d'une photographie d'enfance. L'analysante a admis que son rêve concerne « *un genre de relations très proches avec sa mère* », qu'elle souhaiterait mais qu'elle n'a pas. L'analysante se demandait cependant pourquoi elles se manifestaient dans un cadre érotique et est-ce que cela fait d'elle une homosexuelle, alors qu'elle ne s'était jamais sentie comme telle. Cette question s'est résolue suite à l'apparition d'une série de souvenirs, dans lesquels elle écoutait « *par*

---

<sup>6</sup> C. Soler, *op. cit.*, p. 121

*curiosité* » sa mère lors de ses ébats sexuels avec ses amants, ce qui selon elle avait dû, d'une certaine façon, éveiller sa propre sexualité.

Lacan a présenté son interprétation de cette oscillation de l'hystérie dans son commentaire au cas freudien de Dora<sup>7</sup>. Au début, Lacan considère que l'hystérique aime l'objet homosexuel par identification à l'homme. L'hystérique ne sait pas si elle s'aime soi-même, son image agrandie dans une autre femme, ou si elle désire une autre femme : il s'agit là de la reconnaissance en elle du désir de l'Autre et de son objet<sup>8</sup>. Il pose ensuite la thèse selon laquelle l'autre femme est importante pour l'hystérique dans la mesure où elle représente sa question<sup>9</sup>. La question posée par la femme sur ce qu'est la Femme signifie qu'elle a rencontré un obstacle dans sa voie d'en devenir une. Dans l'hystérie, la femme pose cette question en passant par le chemin le plus court, celui de l'identification au père<sup>10</sup>. Dans l'identification à l'homme en tant que porteur du pénis, le pénis représente l'instrument imaginaire pour saisir ce que la femme n'arrive pas à symboliser dans son propre sexe.

Ce cas démontre le paradigme du désir hystérique, mis en évidence par Lacan, dans lequel elle soutient son désir de sujet en présence du désir de l'Autre en tant que désir insatisfait. Sa jouissance consiste à empêcher le désir, ce qui est clairement visible dans l'un de ses rêves, où une copine attendait l'arrivée de son petit-ami (dans la réalité) mais (dans le rêve) celui-ci ne vint jamais.

Au cours de l'analyse, cette femme se lia avec un homme déjà marié ; la mère, la femme et la fille de ce dernier luttaient pour qu'il revienne au sein de la famille. Elle remarqua alors que dans cette relation, elle faisait tout pour passer au second plan. En lui donnant des conseils sur la conduite qu'il devrait adopter envers ces trois femmes, elle augmentait paradoxalement les chances qu'il revienne vers elles au lieu de rester avec l'analysante. Ce qui se manifestait donc jusque-là comme

---

<sup>7</sup> Entre autres dans les *Séminaires I-V, VIII, IX-XII* et dans des textes tirés de ses *Écrits : Intervention sur le transfert, Fonction et champ de la parole et du langage, La direction de la cure et les principes de son pouvoir*.

<sup>8</sup> *Idem, Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, leçon IX du 12 mai 1956.

<sup>9</sup> *Idem, Séminaire IV, La relation d'objet*, leçon VIII du 23 janvier 1957.

<sup>10</sup> *Idem, Séminaire III, Les psychoses*, leçon XIII du 14 mars 1956.

de la jalousie (niveau imaginaire) était en fait son intérêt porté à l'autre femme (niveau symbolique) faute d'assumer d'être le symptôme de son homme.

L'analysante a commencé à approcher cette question suite à une série de rêves dans lesquels apparaissaient son ex-mari et un ex-petit ami, qui allaient voir une autre femme au lieu de venir chez elle. Puis elle fit le rêve suivant, à propos de l'homme qu'elle fréquente actuellement :

*« Je le vois chez vous, dans le hall de l'immeuble, avec des sacs. Je me mets à penser que j'aimerais bien qu'il emménage chez moi, mais cela n'arrive pas. Il ne vient pas me voir, il va ailleurs. Enfin pas chez une autre femme. Il va au bureau, ou peut-être ailleurs, enfin si il vient vous voir c'est certainement pour la même chose que moi ».*

Ce rêve montre que l'hystérique, en échange du savoir sur le secret de l'objet désiré, donnerait à une autre même ce qu'il y a de plus important chez son homme<sup>11</sup>. L'hystérique s'intéresse à l'autre qui incarne pour elle la Femme car elle croit que c'est la Femme qui sait ce qu'il faut à la jouissance de l'homme. Par ailleurs, l'hystérique suppose que la Femme désire ce qu'elle demande. C'est justement pour cela que l'hystérique n'arrive pas à s'identifier à la femme autrement qu'au prix d'un désir non satisfait<sup>12</sup>.

Dans le désir de l'analysante, nous retrouvons à la fois le désir incestueux pour la mère en tant qu'objet érotique *a* découvert par Freud, qui alimente la rivalité avec celui qui la possède<sup>13</sup>, et le désir de la mère qui signifie le désir de ce que la mère représente en tant qu'Autre<sup>14</sup>, symbolisé par A, en s'appuyant sur l'interprétation de ses paroles. Tout cela se compile pour créer son aliénation par rapport à son propre désir et fait qu'elle reste enfermée dans la parole de la mère.

Le fait que la mère soit l'objet du désir de l'analysante se passe au niveau de l'identification de cette dernière au père, en tant que désir

---

<sup>11</sup> *Idem, Séminaire XVII L'envers de la psychanalyse*, leçon du 11 février 1970.

<sup>12</sup> *Idem, Séminaire XVI D'un Autre à l'autre*, leçon XXIV du 18 mars 1969.

<sup>13</sup> *Idem, Séminaire VI Le désir et son interprétation*, pp. 332, 329, 347.

<sup>14</sup> C. Soler, *op. cit.*, p. 120

insatisfait. Son symptôme sous forme d'impossibilité de se détacher de la mère est un symptôme du père et du couple parental. C'est ainsi que l'analysante conserve la relation de ses parents, de même que jadis elle se tenait responsable pour avoir caché leur séparation. Ceci montre comment l'hystérique, dans son désir, alimente par procuration le désir insatisfait du père<sup>15</sup>, même après la mort de celui-ci. Ce n'est que quand sa mère tombe à nouveau enceinte que la construction hystérique de l'analysante s'écroule, car elle sort du jeu et sa place est prise par un frère né d'un autre père. Ceci montre également que l'hystérique fait tout pour « être plus ». Cependant l'analysante, voulant être phallus pour son partenaire, et donc l'objet qui lui manque, au lieu d'être l'objet qui lui donne la satisfaction, perd ce qui selon elle lui tient à cœur, à savoir entretenir une relation avec un homme. L'hystérique qui veut être phallus diffère de la situation où l'homme la positionne en tant que phallus, et l'identification hystérique au désir exclut l'identification à l'objet de la jouissance<sup>16</sup>.

Séparer, au cours de l'analyse, la question du désir de la mère de la question du désir de la femme a mené l'analysante à s'interroger sur ce qui pourrait animer son désir si elle en venait à définitivement abandonner l'idée d'avoir des enfants. L'analyse l'a confrontée à quelque chose que la précédente thérapie lui avait épargné, à savoir la perte découlant de la décision de ne pas avoir d'enfant. Lorsque l'analysante apprit par hasard à quel point son ancien mari était heureux d'apprendre qu'il aura un autre enfant, elle se rendit compte qu'elle avait aussi joué son rôle dans la destruction de son mariage, et ceci dépassait les « critiques » pour lesquelles elle accablait sa mère. De plus, cela l'a amené à s'interroger sur ce que l'homme attend d'elle, question qu'elle ne s'était jamais posée avant. La venue à l'analyse a une chance de permettre au désir de l'analysante, emprisonné dans sa relation avec la mère en tant qu'Autre, de renaître grâce au désir de cet Autre qu'est l'analyste.

---

<sup>15</sup> J. Lacan, *Séminaire XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon du 5 mai 1965.

<sup>16</sup> C. Soler, *op. cit.*, p. 61

# **OF THE DESIRE OF THE ANALYST**

# El deseo del analista, dialéctica de lo éxtimo

Martín Alomo

## La hipótesis del sujeto barrado

En tanto psicoanalistas, tratamos con la producción del sujeto tomado en el deseo, es decir el sujeto efecto del Otro del lenguaje -falta de ser- que, sin embargo, puede llegar a ser, con intermitencias, en el objeto que se recorta de la articulación con el Otro. Ese objeto *a* minúscula, tal como lo ha llamado Lacan, es un resto en la dialéctica del sujeto con el Otro<sup>1</sup>. O lo que es lo mismo: no es un *ser-en-sí* ni una cosa, sino algo que se esboza, que se recorta en torno de los avatares entre el sujeto y el Otro.

Por otra parte, no olvidemos lo que Lacan nos enseña a leer en *El banquete* platónico. Allí, el deseo, caracterizado como amor erótico, Eros, es definido por Sócrates en contra de la dulzura de Agatón y las medianaranjas aristofánicas, del siguiente modo: se desea lo que no se es o lo que no se posee<sup>2</sup>. Vale decir que el deseo es ya una manifestación de las ilusiones de ser tocadas por el no-ser que proviene del Otro y de los otros. Éste es justamente el punto que quiero dejar señalado hoy. Lo reformularía así: que el psicoanálisis se oriente por el deseo, y que en última instancia pueda producir un deseo nuevo, el deseo de analista, implica al menos tres cuestiones:

1. En primer lugar, se trata de los avatares del sujeto, de algo que se caracteriza como *falta-de-ser*, en el seno de algo que se define por no serlo o no poseerlo, es decir el campo del deseo.

2. Luego, la dialéctica del sujeto y el Otro, de la que queda como resto un objeto *a*, no es una dialéctica considerada en términos

---

<sup>1</sup> Cf. Lacan, J. (1966). *El seminario Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 185-198. (Clase del 13 de marzo de 1966).

<sup>2</sup> Cf. Lacan, J. (1961). *El seminario Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 177-194. (Clase del 8 de febrero de 1961).

hegelianos, sino más bien una no-dialéctica kierkegaardiana, es decir anti-hegeliana<sup>3</sup>.

3. Por último, que a esta nueva subversión del sujeto y anti-dialéctica del deseo lacaniana, podríamos llamarla “*dialéctica de lo éxtimo*”, en la que el Otro es exterior al sujeto en tanto lo determina, es cierto, aunque lo conmina, lo intima, le habla “*desde adentro*”, por decirlo de algún modo. Es por eso que no se trata de una antítesis que venga a negar una posición primera desde una exterioridad supuesta. No. Más bien se trata de la sospecha íntima de la inconsistencia y de la incompletud que la confrontación con el deseo del Otro instila desde “*un afuera que está adentro*”. Se trata entonces de un sujeto que cuando adviene al campo del deseo ya está contaminado por la falta de ser que se le impone, barrándolo y llevándolo al plano de lo hipotético.

### **Dialéctica de la destitución subjetiva y el des-ser**

Este estado de situación me lleva a enunciar las siguientes preguntas, que se desprenden lógicamente del planteo: ¿Cómo es posible que la práctica de la falta de ser en el seno de lo que se define por no-ser -el sujeto y el deseo del Otro- arroje como producto del acto analítico, precisamente un analista? ¿Y cómo es posible este resultado si tenemos en cuenta que para producir su acto el analista debe encontrar las coordenadas, al menos, de una certeza que le permita concluir con cierta entereza? Y además, qué clase de deseo es el deseo del analista, si tenemos en cuenta el siguiente planteo distribuido en otros dos interrogantes: ¿El deseo del analista es lo que el analista desea cuando está en su función de analista; o más bien es el nombre de un operador lógico que no alude al deseo de o al deseo por un objeto determinado?

A continuación, intentaré responderme el último interrogante, suponiendo que al decir deseo del analista nos referimos a un elemento que funciona como operador lógico en la dirección de la cura.

---

<sup>3</sup> Cf. Kierkegaard, S. (1844). *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Libertador, 2006. Por mi parte, le dedico un capítulo a la «no-dialéctica» kierkegaardiana en *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

Afirmar que el deseo del analista es un operador lógico no es tan sencillo. En primer lugar, porque se trata de un deseo, y si bien el deseo está articulado a la lógica de los significantes, sin embargo, no es articulable como tal, y entre otras cosas, eso significa que a dicho deseo del analista habría que ubicarlo a partir de la lógica signifiante, más sin que se trate de un elemento significantizable ni matematizable. No hay el matema ni la fórmula del deseo del analista. Tal vez, lo que más se asemeje a ello sea el algoritmo que ha escrito Lacan en la *Proposición de octubre del 67*<sup>4</sup>.

No es que dicho algoritmo haga referencia específica al deseo del analista. Pero sí encontramos en él distintas posiciones del analista a lo largo de la cura. Al menos dos, con la condición equívoca -y por eso mismo esclarecedora- de que no importa la persona del analizante o del analista en ese algoritmo; por eso mismo nos permite pensar el inicio, el desarrollo y el final del análisis, a condición de que tengamos en cuenta que el analista ahora, en el final, es otro. En cuanto a esos dos lugares que mencionaba, son los siguientes: por un lado, el “*significado al sujeto*”, posición inicial que puede advenir a partir de la entrada en el dispositivo (entiendo que se trata de una posición producto de la equivocidad del sujeto supuesto al saber aún en ciernes, y por eso mismo bífida entre el analista y el analizante inaugural). Por otro lado, el lugar del significante cualquiera, sitio en la estructura vinculado a la vertiente epistémica de la transferencia, S<sub>2</sub>.

En este panorama ¿dónde podríamos encontrar el deseo del analista, finalmente? Hasta el momento, he podido responderme esta pregunta del siguiente modo: en ningún lugar en particular, y en cambio en ambos. Más no localizadamente en el S<sub>q</sub> o en el significado al sujeto, sino en la movilidad misma de no-estar -de no-ser- ni en un lugar ni en el otro. Entiendo que esa movilidad misma puede ser leída como un índice del deseo del analista.

---

<sup>4</sup> Lacan, J. (1967). *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la Escuela, ¿Ornicar? 1*. Barcelona: Petrel, 1981.



Y ahora me pregunto qué relación guarda esto con el final del análisis, con el saldo de saber que puede obtener alguien que ha concluido. Entiendo que la destitución subjetiva inherente al final, ella misma es la que se pone en juego como respuesta a las transferencias que un analista sostiene. La manifestación de esta variable está dada por la movilidad, por la plasticidad del analista para jugar los juegos que sus analizantes le propongan, cada vez.

En *El reverso del psicoanálisis* si bien Lacan escribe el discurso del analista, más bien puede leerse que lo propio de dicho discurso es la posibilidad de circulación o rotación de los cuatro<sup>5</sup>. Es decir que el psicoanálisis mismo es un discurso que encuentra su especificidad en la detección de la impotencia de los otros discursos. Detalle que no lo vuelve a él mismo omnipotente. Al contrario: es justamente de ese lugar, de ese punto de impotencia de los discursos, coyuntura de los cambios discursivos e inflexión de la rotación consecuente, que el discurso analítico obtiene su eficacia<sup>6</sup>.

Entiendo que la capacidad del analista para servirse de la rotación de los discursos, de modo tal de entrar y salir de ellos sin estar fijado en ninguno, constituye otra manifestación de la aptitud que se puede obtener únicamente de la destitución subjetiva practicada en el final del propio análisis.

### **Tres conclusiones provisionarias**

1. Según lo que acabo de decir, las coordenadas del deseo del analista están dadas, por ejemplo, por los distintos lugares que un analista puede ocupar en la cura: ya sea participando del sostenimiento de la transferencia y del sujeto supuesto al saber, tomando como referencia la *Proposición de octubre*; ya sea como semblante de objeto *a* que alterna su posición con la encarnación misma del objeto que divide y

---

<sup>5</sup> Lacan, J. (1970); *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

<sup>6</sup> Cf. al respecto Lacan, J. (1972). *L'etourdit. Scilicet*, n° 4, París, 1973, 5-52. También Fierens, Ch. (2002). *Lectura de L'etourdit*. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

angustia, si tomamos como referencia *El reverso del psicoanálisis*. De ello se deduce que el deseo del analista no está aquí ni allá, sino que se manifiesta por la movilidad misma que el analista pueda poner en juego en los análisis que conduce, producto de la destitución subjetiva que ha adquirido como saldo de su propio análisis.

2. Por otra parte, en lo que atañe a las relaciones esquivas entre el deseo y el ser, justamente por tratarse de la falta de ser en el seno de la falta misma, es que puede advenir, en el acto analítico considerado como acto final, entonces decisivo, tal como lo plantea Lacan en el *Seminario del Acto analítico*<sup>7</sup>, un analista como producto de la destitución subjetiva del sujeto supuesto al saber que había sostenido el trabajo de desciframiento solidario de la *hystorización* bajo transferencia.

3. Lo anterior nos lleva a pensar en la cuestión del analista como resultado de un trayecto de análisis concluido. Al decir que el acto analítico, el acto final correlativo de una posición destituida es justamente eso que se pondrá en juego después, una y otra vez, en la dirección de la cura por parte del analista producto de su análisis concluido, estamos haciendo referencia a la dimensión ética del problema. Cortar la tela por aquí o por allá es una atribución que el sastre (o el analista) se toma, no tanto porque sabe qué traje quiere diseñar sino porque aprendió a cortar<sup>8</sup>. Y el corte, cuando la tela es discursiva, siempre se apoya en algún material significativo del cual obtiene su certeza y la línea sin puntos por donde dar el buen golpe de tijeras<sup>9</sup>. Ya sea para encontrar la salida del propio análisis en el acto conclusivo e inaugural del analista, o bien luego, para ejercitarse en el arte de la interpretación y del manejo del tiempo de la transferencia en los análisis que conduce.

---

<sup>7</sup> Lacan, J. (1967-8). *Seminario 15. "El acto analítico"*. (Inédito).

<sup>8</sup> Aludimos aquí a la clase Lacan, J. (1965). *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Inédito. Clase del 3-2-1965. "...le bon coup de ciseaux...". Junto a Gabriel Lombardi, nos hemos ocupado extensamente de este tema. Vg. Alomo, M.; Lombardi, G. (2011). *"Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante"*. En *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Fac. de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

<sup>9</sup> Aludimos aquí a la noción de "línea sin puntos" comentada por J. Lacan en las consideraciones topológicas de "L'etourdit".

## Referencias Bibliográficas

-Alomo, M.; Lombardi, G. (2011). "*Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante*". *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Facultad de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

-Alomo, M. (2013). *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

-Fierens, Ch. (2002). *Lectura de L'etourdit*. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

-Kierkegaard, S. (1844). *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Libertador, 2006.

-Lacan, J. (1961). *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

-Lacan, J. (1965). *Seminario 12. "Problemas cruciales del psicoanálisis"*. (Inédito).

-Lacan, J. (1966). *El seminario. Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

-Lacan, J. (1967). *Seminario 15. "El acto analítico"*. (Inédito).

-Lacan, J. (1967). "*Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la escuela*". *Ornicar? 1*. Barcelona: Petrel, 1981.

-Lacan, J. (1970); *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

-Lacan, J. (1972). "*L'etourdit*". *Scilicet*, n° 4, París, 1973, 5-52.

## A operância do psicanalista e o desejo em questão

Sandra Berta

Faz alguns anos que me detive na palavra “operância”<sup>1</sup>, neologismo de Lacan contemporâneo com sua *Proposição para o psicanalista de Escola* na qual o desejo do psicanalista foi dimensionado a partir do perguntar pelo ato psicanalítico. O que opera, o que produz efeitos, o que obra numa análise? Uma resposta logo se me impõe: um desejo que possa ir além do rochedo da castração. Hoje proponho pensar essa operância à luz do desejo em questão na psicanálise, em particular algumas modulações sobre o que Lacan chamou desejo do analista.

Além das diferentes afirmações no texto *A Direção do tratamento*<sup>2</sup>, tenho reparado na questão que Lacan se coloca ao finalizar seu *Seminário sobre O desejo e sua interpretação*<sup>3</sup> quando menciona o desejo do analista para fazer contraponto e diferenciá-lo da dimensão interpretativa do ser falante nomeada: desejo do desejo do Outro. Lembrando sua *intervenção no Congresso de Rouyaumont* se refere ao desejo do analista nestes termos: “Este desejo do desejo do Outro, afinal de contas a qual desejo ele vai se confrontar se não for o desejo do analista? É precisamente por isso que é tão necessário que mantenhamos diante de nós esta dimensão sobre a função do desejo”<sup>4</sup>. O que aqui se aponta é um encontro que deve

---

<sup>1</sup> A palavra operância (*opérance*) não está incluída nos dicionários de francês, português e espanhol, que foram, por mim, consultados. Notadamente trata-se de um neologismo que Lacan emprega nesse momento, articulando o antepositivo do latim. *opus*, êris, trabalho (em sentido concreto), obra, e acrescentando o subfixo “ância”. Como todo neologismo, abre a diferentes significados. Um deles, refere-se à palavra “operante” (operante), adjetivo de dois gêneros: 1 que opera, realiza, trabalha 2 que serve para operar; que produz efeito. A etimologia latina “*opérans*” permite-nos um tratamento semântico a partir do verbo *operare* ‘trabalhar, ocupar-se com, executar, obrar, fazer’. Esse neologismo “operância” aponta tanto ao que opera na psicanálise quanto a produção de efeitos, lidos, neste ponto, como uma pergunta baseada na eficácia da experiência de uma análise.

<sup>2</sup> Lacan, J. (1958). *A direção do tratamento e os princípios do seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 591-652.

<sup>3</sup> Lacan, J. (1958-59). *O Seminário Livro VI: O desejo e sua interpretação*. Tradução da Associação Psicanalítica de Porto Alegre a partir do texto estabelecido pela Association Freudienne Internationale, 2002.

<sup>4</sup> *Ibíd*, p. 516-517.

diferenciar no desejo: a dimensão do fantasma fundamental ( $\$ \diamond a$ ), sendo a escrita da interpretação do desejo do Outro da escrita de alteridade [S (A)] que fica por conta do desejo do analista. Como analista estamos “numa situação paradoxal de sermos os mediadores, os parteiros, os que presidem o advento do desejo”<sup>5</sup>. Precisamente por operarmos a favor da construção de um saber sobre essa escrita da interpretação e sabendo de antemão que a mesma se sustenta da escrita da alteridade, escrita causal.

Dois anos depois, no *Seminário A transferência*<sup>6</sup> Lacan aponta que o analista deverá alcançar as coordenadas que lhe permitam estar numa posição tal que seu desejo seja aquele pelo qual possa oferecer o lugar vacante onde o analisante fará a experiência do saber sobre o desejo do Outro. O objeto agalmático é um convite ao saber sobre o desejo e sobre a impotência da verdade em dizê-lo. Lacan fala da cumplicidade do sujeito com o seu desejo. Há uma relação de cumplicidade necessária que manifesta a *inscientia* do sujeito em relação ao seu desejo. Observemos que, referindo-se a Sócrates Lacan evoca; *amantia* (ignorância, demência) e *inscientia* (ignorância, falta de saber). Com elas nos remete ao tratamento do saber na transferência e tendo como suporte o desejo do analista. Trata-se do não saber constituído como tal, como vazio, como apelo do vazio no centro do saber. Mas é a posição de *inscientia* do analista que possibilitará mostrar essa dialética entre o amor e o desejo e, que Lacan apresentara como metáfora do amor e no qual o *agalma* exercerá seu poder não tanto como brilho quanto como suporte (*agazo* é uma da raiz de *agalma* e significa: suportar com dignidade). O desejo do analista se suporta deste agalma. Será também nessa experiência onde o psicanalista ao fazer parte do inconsciente fará da sua operância: corte em ato.

---

<sup>5</sup> Lacan, J. (1958-1959). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Edição de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Tradução do texto estabelecido pela *Association Freudienne Internationale*, p. 517.

<sup>6</sup> Lacan, J. (1960-61). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1992.

No texto *Posição do Inconsciente*<sup>7</sup>, Lacan nos diz que o psicanalista faz parte do inconsciente entendido este como sendo o corte em ato entre o Outro como campo da fala e o sujeito como pressuposto do inconsciente. É desde essa posição que pode estar à “*espera do advento desse ser em sua relação com o que designamos o desejo do analista*”<sup>8</sup>. Sabemos que aí a versão do dejetivo é fundamental: dejetivo dessa operação da análise com a concomitante constatação da *meprise* do Sujeito Suposto Saber<sup>9</sup>. Versão concomitante, também, com a produção do objeto *a* com a qual o analista opera. Objeto *a* como produção e como causa, isso se lê nos discursos. É possível que fosse por isso que encerrando seu *Seminário A Angústia*<sup>10</sup>, antes mesmo da excomunhão, Lacan apontasse a relação do desejo do analista com o objeto *a* como irreduzível. E é por isso também que a partir daí uma das funções ou da operância se vinculem com a presença do analista, um nome do que refere a experiência clínica da angústia pelo fechamento do inconsciente.

Em 1967 com as articulações sobre o ato e com a proposta do inconsciente como saber sem sujeito, operância do psicanalista e definida como uma função lógica  $f(x)$ . E curiosamente é em 1968-69 - os remeto à aula de 5 de março de 1969 - que Lacan dirá que no campo do saber, enquanto suposto, é preciso *savoir-y-faire* com a verdade, como castração. Sim, mas como? Desde uma posição que incluía a tapeação – a palavra é *duperie*.<sup>11</sup> Um tapeado é alguém explorado por outro, acrescenta Lacan. Precisamente, sermos tapeado por esse saber - meio de gozo - que tem como irmã em primeiro grau a verdade - *não toda* - sermos tapeados até a goela, pode levar-nos a *savoir – y – faire com o desejo como escrita*. Percebe-se aqui uma modulação no que respeita à presença do analista. Parece-me que aqui o desejo do analista opera com a produção do objeto

---

<sup>7</sup> Lacan, J. (1964). *Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 843-864.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 858.

<sup>9</sup> Lacan, J. (1967e). *O engano do sujeito suposto saber*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 334.

<sup>10</sup> LACAN, J. (1962-1963). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

<sup>11</sup> Lacan Jacques (1968-1969). *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre 16: D´um Autre à l´autre*. Paris: Seuil, 2006, p. 208.

a isto é: com a produção da causa: o analista “*faz-se produzir; do objeto a; com o objeto a*”<sup>12</sup>.

Disto depende o ponto de impossibilidade que se lê no discurso do analista e que indica que o saber no lugar da verdade não satura nem sutura o infinito a cadeia ( $S_1$ - $S_2$ ) promove. Qual é o saber que faz falta para que possa ser colocado em questão no lugar da verdade? Este ponto é crucial no meu entendimento porque imediatamente Lacan “*responde*” a partir do discurso do analista, no qual o objeto *a* causa de desejo – e *mais-de-gozar* é o agente de onde a operância do psicanalista pode *atuar*: Ele, o psicanalista fará esta operação, qual seja: uma psicanálise, na medida em que se compromete a seguir as marcas do desejo de saber<sup>13</sup>. Produzir o desejo de saber, não do neurótico, mas do impossível, é disso que se trata com a operância do psicanalista. Por essa razão o analista segue o saber desde uma posição *dûpes*. Ser *dûpes* do inconsciente para topar com o impossível lógico e poético. Disto é que trata o saber do psicanalista: saber dessa dimensão impossível que em termos lógicos Lacan expressa assim: entre Um e dois há um abismo, isso é o que se esperaria do saber do psicanalista. Neste sentido o saber do psicanalista e o desejo do psicanalista se equivalem. É preciso a *dûperie* para poder localizar essa dimensão do saber que se decifra (cifra e sentido), mas também do saber que se inventa aí onde sentido não há. E o que se inventa? Permitam dizer: *savoir y faire* com o que se soube do impossível. E que se soube? Nada mais do que o impossível de dizer para pô-lo em exercício do seu uso. Isso pode levar a que o saber se invente, como forçamento, aí onde saber não há (como não há relação) precipitando, do saber inventado a escrita de uma singularidade.

O que nos diz Lacan na lição de 19 de abril de 1977: Se vocês são psicanalistas, vocês verão que é o forçamento por onde um psicanalista pode fazer ressoar outra coisa, outra coisa que o sentido, porque o sentido é o que ressoa com a ajuda do significante, mas o que ressoa,

---

<sup>12</sup> Lacan J. *O ato psicanalítico. Resumo do Seminário*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003, 375. “*se fait produire; de l’objet a, avec de l’objet a*” (Edição du Seuil, Paris, 2001, p. 379)

<sup>13</sup> Lacan, J. *Ibid.* p. 112.

isso não vai longe, é antes de tudo fraco. Certamente, esse valor de uso (e não de troca) do gozo próprio a *moterialidade* da palavra redimensiona o desejo.

Portanto, a *lalangue* que nos interessa é efeito da escrita em psicanálise, ela se recolhe pela operância do psicanalista quando produz como letra, logicamente, e pelo efeito poético da *lalangue*, um saber sobre o impossível.... De dizer. A isso Lacan chamou: *troumatisme*. *Troumatizados*. É o matiz desse *ser furado* que nos afeta... e que está em jogo na transmissão. O mal-entendido é a trama do trauma, do *trou*, do furo no saber. *Troumatizados*, essa variação imperceptível da não relação ao furo, não é disso que somos testemunhas? É disso que testemunhamos na operância em função quando *Il y a du* psicanalista, isto é: do falar obliquamente do furo. Podemos considerar *lalangue* à luz do que consoa pelo equívoco que se *entrepresta* ao mal-entendido e possibilite a *meprise* do sujeito suposto saber. Por aí se direciona a via do ato na passagem de psicanalisante a psicanalista.

Se pela lógica Lacan indicara que o saber no lugar da verdade está furado, em *L'insu*<sup>14</sup> apresentara o nó borromeano tórico para mostrar como o *falasser*, por falar, promove que o simbólico envelope o imaginário e o real fazendo consistir a verdade. Lacan propõe que no final da análise haveria que cortar o envelopamento simbólico para mostrar que não há prevalência de um registro sobre o outro. A isso chamou, desafiadoramente, fazer uma contrapsicanálise. Podemos pensar que essa contrapsicanálise se promove a cada interpretação e a cada vez que o psicanalista, pela sua operância, sustenta a causa fazendo *ex-sistir* a cada vez o “*não é isso*”, não como demanda, mas como índice do real em questão. Isto faz ressoar a *moterialidade* da palavra, ou se quisermos o poder da *lalangue* traumática – corpo do simbólico – seu alongamento pelas voltas dos ditos. Contrapsicanálise? Sim, uma psicanálise que vai contra a psicanálise do sentido (da hermenêutica). Estão dadas as coordenadas para a interpretação: *chiffronnage*, dobradura, forçamento.

---

<sup>14</sup> Lacan, J. (1976-77). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à morre*. Document interne à l'Association Freudienne Internationale



Cada um destes modos de tratar a fala na sua *moterialidade* possibilitam a função poética a ser entendida como: fazer “*soar*” algo diferente do sentido. “*Quelqu’un que a expérimenté une psychanalyse...*” deve a cada vez topar com o paradoxo do desejo entra a realidade psíquica e a alteridade. O mesmo, entendo, só se produz por a colocação em questão do que seja o desejo do psicanalista a ser entendido, como o poder agalmático que, antes de que referir ao brilho fálico seja índice da Coisa [S (A)], isto é o que me permito chamar: a versão real do agalma: *agazo*, suportar com dignidade. Lembro com isto que ao pôr no coração da Escola a questão do desejo do analista, Lacan já tinha articulado sua pergunta: como viver a pulsão após a travessia de uma análise? Como suportar, sustentar esse desejo esdrúxulo que não supõe ao Outro uma resposta como interpretação [( $\$ \diamond a$ ) --- *d*]? Foi sobre isso que propôs que se testemunhasse na Escola. Para sustentar o que? A questão do desejo como mola última na direção do tratamento, de cada psicanálise. Sim, há de se contar com a sorte (*bonheur*) para que o analisante encontre um analista em função.

## Sostenerse en lo extranjero: algunas paradojas del deseo del analista

Matías Buttini

Estamos en una Escuela internacional. Es un hecho precedido por un acto de fundación y comandado por deseos puestos de acuerdo. Esto mismo ya nos propone algunas paradojas y un *estado de esfuerzo (Drang)* sin el cual, muchas veces, el deseo (*Wunsch*) no se sostiene. Es un esfuerzo poner de acuerdo los deseos o al menos el deseo de hacerse escuchar con su decir/*désir* propio.

¿Cómo reunirnos sino conformando un *collage* de partes disímiles? ¿Qué tipo de pegamento (*cole*) usa la Escuela (*école*)? En Buenos Aires hace un tiempo Colette Soler utilizaba una expresión contundente: “*cuando el psicoanálisis llega a su término produce la raza paradójica de los diferentes*”. ¿Cómo sostenerse, entonces, en la diferencia sin efectos de segregación? Es una pregunta a la que debe poder responder cada analista que no quiera quedar aislado en su sillón. Tomemos nota de Freud, por ejemplo cuando confiesa respecto de sus pacientes: “*personalmente he podido auxiliar con toda eficacia a sujetos con los que no me unía comunidad de raza, educación, posición social o principios, sin perturbar para nada su idiosincrasia*”<sup>2</sup>. Es coherente con su idea del síntoma definido como “*huésped mal recibido*”<sup>3</sup>, como des-alojado. Se trata para nosotros de saber cómo recibir a ese extranjero que golpea a nuestra puerta... pero también y aquí pondré el énfasis hoy, ¿cómo sostenerse en lo extranjero?

*Don't talk to a stranger* reza un dicho de resguardo que sitúa la diferencia como peligro. Hablar a un *extraño/extranjero* puede ser peligroso como abrir la boca en un análisis, si uno está dispuesto a soportar la emergencia de lo que no quería decir y aun así quedó dicho.

---

<sup>1</sup> Soler, C. “*El fin y las finalidades del análisis*”. Ed. Letra Viva, Bs. As., 2013. Pág. 85.

<sup>2</sup> Freud, S. (1919) “*Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*”.

<sup>3</sup> Freud, S. (1905) *fragmento de un caso de histeria*, Caso Dora.

Ese *stranger* al que el analizante dirige su división de sujeto, esa indeterminación del ser se produce gracias a una contra-posición en acto. El analista allí localizado es él mismo un extranjero, un extranjero que recibe a otro. En palabras de Theodor Reik, austriaco en Nueva York, “*I´m a stranger here myself*”. Situarse como causa de deseo es una extrañeza del psicoanálisis, lo que mantiene viva su *extraterritorialidad* como discurso: sin ella no hay análisis posible y menos aún, final, límite a ese sostenerse allí. Y no hay forma de estar ahí en ese lugar donde “*la oferta es anterior al requerimiento de una urgencia que uno no está seguro de satisfacer, salvo por haberla sopesado*”, dice Lacan en el *Prefacio del 76*. Tenemos dos opuestos, contradictorios, para empezar: *movimiento y detención*. Ambos son ineludibles para no caer en la impostura. En ese mismo *Prefacio* que conocemos bien, Lacan lo denomina con un término interesante: *satis-facción*. Continuidad y corte. El *eso es suficiente* o el *hasta aquí* se imponen en esa *satisfacción* que no es cualquiera sino la que “*marca el fin del análisis*”. Satisfacer la urgencia implica sostenerse en la oferta, habiéndola sopesado como experiencia sobre uno mismo.

Si por algún lugar, nos dice Lacan apenas dos años antes<sup>4</sup> (1974), el analista debe llevar la marca de sus aventuras... Debemos poner en diálogo estos dos términos: *marca y satisfacción*. Esto nos conduce al deseo y sus paradojas, en especial a las que atañen al deseo del analista.

Una marca es algo ya producido a diferencia de una *satisfacción* que siempre tiene calidad de *urgencia*, tercer término que Lacan utiliza allí. Lo cito: “*Puesto que dar esa satisfacción es la urgencia que el análisis preside, averigüemos cómo alguien puede dedicarse a satisfacer estos casos de urgencia*”<sup>5</sup>.

\*\*\*

El título que propongo supone lo inter-nacional, lo inter-lenguas. Estamos aquí en calidad de *extranjeros*. Hablamos lenguas

---

<sup>4</sup> Lacan, J. “*Nota a los italianos*”. En *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

<sup>5</sup> Lacan, J. “*Prefacio a la edición inglesa del seminario 11*”. En *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

supuestamente propias que escuchan otros, siempre ajenos y eso nunca nos deja satisfechos del todo. Lo que, por un lado, señala el error en creer que habría satisfacción-todo para el ser hablante, al mismo tiempo que nos enseña, por el otro, a encarnar ese extranjero de la *lalengua* que uno piensa que no es por el hecho de hablarla y hacerla suya, por creerse que le pertenece. *Pertenecer tiene sus privilegios*, decía un viejo slogan. Privilegios con los que el extranjero no cuenta por no pertenecer a ese lugar donde se encuentra, aunque tiene otros, por ejemplo, el que Julio Cortázar nombraba como paradoja irrisoria. Dice, con más de 30 años de exilio: *“cuanto más pertenecemos a una ciudad menos la vivimos”*<sup>6</sup>. Cuanto más avanza el análisis en una interpretación orientada a lo real, más se desgarran el sentido, se quiebra. Siguiendo a Lacan, *“basta con prestarle atención para salir de él”*. ¿No son estos privilegios del extranjero los que se corresponden con el ICSR, el Inconsciente real, aunque ese lugar *no sea turístico*<sup>7</sup>? En definitiva, ¿no es esa una manera de sostenerse en lo extranjero? *“No hay allí amistad que a ese inconsciente soporte”*<sup>8</sup>, insiste el *Prefacio* dirigido a extranjeros. Cuando el analista se pega al otro, sale de su lugar. Para que haya causa de deseo, deberá sostenerse en una cierta distancia que no tiene porqué ser antipática ni fría, pero sí de ruptura con la egosintonía yoica. *La interlengua se contra-pone a la inter-subjetividad, el deseo del analista como presencia real de lo extranjero se opone a la ilusión imaginaria del yo te quiero y te comprendo.*

Bastará, tal vez, con escuchar a una paciente que en el momento en que la conozco está internada, se había pasado los últimos años en su casa tapizada de carteles que impedían a quienes cumplían la función de cuidarla, dirigirle algunas palabras específicas. Entre ellas el interrogativo del verbo *querer*. No se le podía decir ¿queréis un té? o ¿queréis salir? Entraba en crisis y especialmente, cortaba con el otro abruptamente, usando un significante que el análisis pudo aislar: *te bajé la cortina.*

---

<sup>6</sup> Cortázar, J. “París, último primer encuentro”. En *Papeles Inesperados*, Ed. Alfaguara.

<sup>7</sup> Soler, C. “Lacan, lo inconsciente reinventado”. Ed. Paidós, Bs. As., 2013. Pág. 68.

<sup>8</sup> Lacan, J. “Prefacio...”.

Tampoco se le podía decir la palabra *padre*. Aludía a él como *la basura*, *el factor negativo*, *ese tipo* y finalmente, por su nombre de pila. No había allí lugar para nadie que se esforzara por entender. *El analista no es un experto de la lengua ni un especialista en semántica sino ese incauto que yerra en su juego interpretativo, por eso no goza de su función. ¿Cómo sostenerse allí sin caer antes de tiempo?*

Ese paradójico deseo que localiza su operación más allá del sentido común, ese deseo del analista, nos preguntamos, ¿es igual cuando el analista ha ido hasta esa satisfacción que marca el final de su análisis, hasta la *identidad de separación*<sup>9</sup>?

\*\*\*

Situaré dos paradojas para avanzar. Ambas conllevan un componente ético y debemos interrogarlas bajo la lupa misma del deseo ya que su revisión ética es posible, tal como lo señaló Lacan. Y porque ese tan conocido *¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?* en la clase final del *Seminario 7*, recae también sobre el deseo del analista. De tal manera es así, que Lacan refiere justo a continuación: *“Esta es una pregunta que no es fácil sostener. Pretendo que nunca fue formulada en otra parte con esta pureza y que sólo puede serlo en el contexto analítico”* (subrayado nuestro). Fulminante frase que encontré en Lacan (1960) y que choca con la sentencia con que concluye su *Seminario 11* (1964): *“el deseo del análisis –no entraré en disquisiciones sobre las versiones de este famoso deseo y su referente- no es un deseo puro. Es un deseo de obtener la diferencia absoluta...”* (subrayado nuestro). Esa pregunta sobre el deseo no puede plantearse de modo puro sino en un análisis, al mismo tiempo que quien tiene el deber ético de sostenerla o sostenerse en ella, está sujeto *él mismo* y por los efectos de *su análisis*, a un deseo que no es puro sino marcado, advenido, advertido, separador, entre otras tantas objetivaciones que Lacan propone y que yo ahora llamo *extranjero*.

---

<sup>9</sup> Soler, C. “Lacan, lo inconsciente reinventado”.

Estas dos paradojas las experimento habitualmente ocupando ese lugar y deben ser *sopesadas*: una es propia del discurso, la otra, se aprecia en el nivel del decir:

-*La primera paradoja* es que el discurso analítico es el único de los cuatro que recorta Lacan que prevé su propia destrucción como discurso. Es ya en la entrada que ese síntoma deberá enlazarse para poder soltarse luego. Se trata del único lazo que implica su propia dis-solución o dit-solución, solución vía el decir analizante y por ello, siempre singular. Con la excepción del deseo del analista que:

*“es ese lugar -nos dice Lacan en 1967- del que se está fuera sin pensar en ello, pero donde encontrarse es haber salido de él en serio, o sea, esa salida haberla tomado solo como entrada, además de que no es cualquiera, ya que es la vía del psicoanalizante<sup>10</sup>”.*

Atopía, extrañeza, nuevamente paradoja de la existencia del psicoanálisis ya que es desde el inicio mismo que ese recorrido deberá proponerse un final, una transformación tal que implique una salida *satisfactoria*. Salida, *exit*, *éxit*-o del análisis. Podríamos decir que, en el análisis, sin salida no hay éxito.

Confieso que, al emprender mi análisis en la adolescencia, me captó en la relación con ese extranjero que escuchaba de una manera diferente, novedosa para mí, absolutamente sorprendente, algo que ahora llamaría *un deseo de estar del otro lado*. La in-especificidad de ese *otro lado* fue variando, pero nunca dejó de orientar mi elección hacia el psicoanálisis como una marca, incluso para sostener la pregunta ¿qué es un analista? Ese *otro lado* que me escuché decir, tal vez exista ahora, cada vez y en cada encuentro, es una de las formas que toma mi oferta.

-*La segunda paradoja* la formularé de éste modo: el análisis es una operatoria de contra-dicción, cada sesión es un corte opuesto a otra. El deseo del analista no aboga por la continuidad, por la unicidad ni por la coherencia sino por sostenerse en su lugar de contra-decir, o ¿por qué no usar los equívocos entre-lenguas y llamarlo contra-deseo (*contra-désir*)?

---

<sup>10</sup> Lacan, J. “*Discurso a la EFP*”, p. 284 Otros Escritos.

Este *decir-contra* el sentido común es un decir que apunta a la des-identificación y por ende a la separación y a marcar la diferencia.

Emparejarse con el síntoma implica ambas paradojas ya que “*lo reprimido es para el yo -nos dice Freud- tierra extranjera*”<sup>11</sup> a la que no se accede ni del todo ni para siempre, sino por sucesivas entradas. Es aquí donde los afectos propios del *analizado*, productos de esa identidad de separación, de haber obtenido *su* diferencia absoluta y situarla como marca, vienen a cobrar mayor relevancia. En esa tierra extranjera del deseo del analista no habitan el temor ni la piedad, “*afectos estándares del sujeto natural*”, según las elaboraciones de Colette Soler<sup>12</sup>. Esto no excluye, por cierto, que la vacilación no calculada, la división o la angustia puedan re-caer del lado del analista. Pero es con su deseo interpretativo que clavará una bandera en tierra extranjera donde habita el síntoma del sujeto “*en la medida en que el análisis conduce un deseo de saber, empuja hacia un más allá de la piedad y del temor*”<sup>13</sup>.

\*\*\*

Para ir concluyendo, retorno a una pregunta central de éste *Encuentro*: *¿qué es el deseo?* Nombre freudiano que sirve de punto de encuentro entre fijación y movimiento (*desidere*), indestructibilidad, insistencia y pero también corte, detención del goce ya que es tan insatisfecho en su estructura histórica como realizable por medio del acto. Debemos revisar la solidaridad entre nociones como acto, deseo del analista y destitución subjetiva, una vez más para discernir la operación que llevamos a cabo. Incluso con el plus que estos términos como urgencia, satisfacción, marca y entusiasmo le aportan. Y agrego uno: realización.

Tal vez, nos quede corta la pedagógica separación entre deseo y goce, el primero compatible con lo simbólico y lo imaginario, el segundo

---

11 Freud, S. “*La descomposición de la personalidad psíquica*”, 32º Conferencia. Mi agradecimiento a Andrés Hofman que me señaló este pasaje estando yo inmerso en estos temas.

12 Soler, C. “*El fin y las finalidades del análisis*”. Ed. Letra Viva, Bs. As., 2013. Pág. 68.

13 Ídem anterior. Pág. 69.

con lo real. Freud no confunde los términos *trieb* y *wunsch* ni los que utiliza habitualmente para cada uno: *Erfüllung*, (realización) para el deseo y *Befriedigung*, (satisfacción), término que suele reservar para la pulsión<sup>14</sup>.

¿El deseo puede real-izarse, es decir, izarse a lo real? Utilizo la ayuda de la *lalengua* española: real-izarse, como se iza una bandera en un mástil, una bandera que se clava en lo real. Esa bandera que puede subir, bajar o flamear (movimiento), pero que para eso necesita un punto de apoyo, el mástil (fijeza). Si el mástil es comparable al análisis del *analizado* llevado a *buen puerto*, hasta el final del recorrido y más allá del sentido común (*para-doxa*), es que se podrá poner allí la *driza* (así se denomina la soga que permite izar una bandera) del deseo del analista, la única que puede izar una bandera extranjera, es decir, la que no es propia. En este punto preciso de realización, coincide el deseo del analista en su forma de deseo del Otro y el deseo del sujeto, atravesado por el síntoma y la transferencia como *lo que no tiene nombre en el lugar del Otro*<sup>15</sup>. Dos extranjeridades vemos coincidir cuando el deseo del analista se pone en forma: encuentro entre la división del sujeto y el objeto *a causa* de deseo.

Pero cuidado, esa bandera, como es tradición en algunos países e instituciones, podrá izarse solamente *a media asta* como símbolo de duelo o luto, dejando en lo que resta del mástil la bandera imaginaria de la muerte que impide que la otra, real, llegue hasta el tope. Esta figura, nos permite apenas esbozar la relación entre el deseo y su realización, con el agregado o no de la satisfacción que marca el final del análisis. Si se iza ese deseo, tan sólo a media asta, se estancará el analizante en un duelo impotente e interminable, negatividad, pérdida y tal vez, goce propio de la decepción, de las promesas incumplidas, del callejón sin salida y del fracaso; en cambio, si se *real-iza* hasta su final, más allá de estos escollos, podremos situar la satisfacción en su cara de *entusiasmo* como *afecto/efecto* necesario para que el deseo del analista pueda ser

---

14 Buttini, M. "El deseo insistente del analizante". En [www.nadieduerma.com.ar](http://www.nadieduerma.com.ar), Revista digital del FARP, nº1, *Las paradojas del deseo*.

15 Lacan, J. "De los nombres del padre". Ed. Paidós, Bs. As., 2005. Pág. 102; Lacan, J. "Los cuatro conceptos...", Ed. Paidós, Bs. As., 1987. Pág. 262.



*puesto en forma cada vez y con cada síntoma ajeno* y para poder producir así las condiciones del acto analítico.

Esta hipótesis toma forma: *El deseo del analista se actualiza con la presencia real del analista, tomando la forma de un deseo que se realiza en acto*. Tomo una afirmación de un testimonio de pase de Cora Aguerre que hemos estado trabajando en detalle en Buenos Aires los últimos tiempos. Cito: *"Quizás podría decir, que se experimentan de un nuevo modo las posibilidades y limitaciones y el deseo se puede realizar"*<sup>16</sup>.

Curiosa disonancia con Freud cuando dice que el *wunsch* en el sueño sólo puede realizarse en forma alucinatoria, es decir en lo imaginario y a través de lo simbólico. Pero Freud mismo es quien señala las paradojas y contradicciones con que se encuentra el acto en sus variadas formas de presentación: fallido, lapsus, síntoma. Allí, lo real del inconsciente se hace carne, detención, inmovilidad y fijeza. El ICSR, Inconsciente real nos advierte que *"basta con que se le preste atención para salir de él"*<sup>17</sup>. El acto no presta atención, ni piensa, ni puede calcularse sino como efectuado.

Si la *lalengua* nos acostumbra a frases hechas, como *"el fin justifica los medios"*, es solamente porque cada vez podemos subvertir ese significado supuestamente fijo y trastornarlo en nuestro uso, en algo movable, des-pegable. El análisis es ese lugar donde, paradójicamente, *"el medio justifica el fin"*. La asociación libre, el *diga*, viene a justificar el fin, el *ya no hay nada para decir...* porque el deseo del analista puede realizarse, acompañando al sujeto hasta las puertas del acto. Es desde aquí que debemos retomar las discusiones, desde la caída final no desde el inicio prometedor, desde ese territorio extraño a conquistar no desde la tierra prometida. Allí donde uno podría osar sostenerse en lo extranjero

---

<sup>16</sup> Aguerre, Cora. *"El devenir del síntoma"*. En Wunsch nº12.

<sup>17</sup> Lacan, J. *"Prefacio a la edición inglesa del seminario 11"*. En Otros Escritos, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

## D'un désir à l'autre

Zehra Eryoruk

*« Puisqu'il s'agit de prendre le désir et qu'il ne peut se prendre qu'à la lettre, puisque ce sont les rets de la lettre qui déterminent, surdéterminent sa place d'oiseau céleste, comment ne pas exiger de l'oiseleur qu'il soit d'abord un lettré »<sup>1</sup>.*

C'est un passage de la direction de la cure, le dernier point du chapitre intitulé « *il faut prendre le désir à la lettre* » où Lacan questionne « *ce qu'il doit en être de l'analyste, (de « l'être » de l'analyste) quant à son propre désir* ».

Dans la citation que je viens de vous lire, il y a la formulation on ne peut plus clair d'un « *prendre le désir à la lettre* » et l'autre un peu plus flou où il est question d'oiseau et d'oiseleur. Prendre le désir à la lettre, c'est Lacan sur la voie de Freud. Il accentue l'indestructibilité du désir et son incompatibilité avec la parole. L'autre formulation celle où il s'agit d'« *oiseleur lettré* » suspend notre attention et notre « *compréhension à la lettre* », si je puis dire. On pourrait dire que Lacan use de la métaphore et qu'en disant « *oiseleur lettré* » il veut dire « *analyste lettré* ». C'est un fait. Mais s'il passe par les termes « *oiseleur lettré* » ce n'est pas non plus sans raison. Celle-ci est éclairée par une autre expression que Lacan va utiliser dans « *La logique du fantasme* » dans la leçon du 26 avril 1967, presque dix ans après *La direction de la cure*.

Cette expression est « *psychanalyste lettré* » Je cite le passage où Lacan l'utilise : « *Si j'avais réussi à faire un psychanalyste lettré, j'aurais gagné la partie, c'est-à-dire qu'à partir de ce moment, la personne qui ne serait pas psychanalyste deviendrait de par la même, une illettrée* »<sup>2</sup>

Cette formulation « *Si j'avais réussi ...* » nous dit qu'il n'a pas réussi. L'expression résonne avec ce que Lacan prononce dans son

---

<sup>1</sup> J Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, 1958, Les Ecrits tome 2, Paris, Ed Poche, 1999, p 119.

<sup>2</sup> J Lacan, *Séminaire La logique du fantasme*, leçon du 26 avril 1967, p 396-397 in [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14\\_LOGIQUE.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf) :

*Discours à l'AFP*, le 6 décembre 1967. *Le Séminaire La logique du fantasme*, la *Proposition du 9 octobre* et le *Discours à l'AFP* sont tous de l'année 67 et se succèdent de quelques mois. « *Si j'avais réussi à faire un psychanalyste lettré* » dit-il dans l'un et dans l'autre il dit « *l'acte qui ne réussit jamais si bien qu'à rater* ».

Dans le passage de la logique du fantasme, ce que Lacan dit c'est que l'érudition n'appartient pas aux psychanalystes, et il ne faut surtout pas penser que lui, Lacan, fait exception. Ce que cette phrase dit aussi et c'est plus subtil, c'est que si le psychanalyste se pose en tant que lettré cela laisserait l'analysant illettré. C'est ou l'un ou l'autre. Relation duelle! Or l'analyse n'est pas une relation duelle et pour cause, entre l'analyste et l'analysant, il y a un troisième terme qui est l'inconscient. La supposition de l'inconscient doit être posée par l'analyste. Il constitue l'adresse et fait partie du concept de l'inconscient – position de l'inconscient. L'analysant, en adressant son symptôme à l'analyste le constitue en sujet supposé savoir, mais l'analyste ne doit pas faire le sujet supposé savoir. Il doit plutôt savoir de quel côté doit se situer le savoir. Et s'il sait où le situer, il saura poser le véritable sujet supposé savoir. Le savoir supposé à l'inconscient (savoir inconscient). C'est le point pivot d'où s'articule le transfert<sup>3</sup>. L'analyste, dans sa fonction, incarne la cause du désir de savoir de l'analysant. Mais côté analysant, c'est l'amour du savoir qui est mobilisé. Le savoir, le « *savoir qui ne se sait pas* »<sup>4</sup> est au niveau de l'inconscient de l'analysant.

Je reviens à *La direction de la cure*, texte de 1958. Lacan interrogeait « *l'être de l'analyste quant à son propre désir* ». Quelques pages avant il disait « *l'analyste ferait mieux de se repérer sur son manque à être plutôt que sur son être* »<sup>5</sup>. Le désir étant la métonymie du manque à être. Se repérer sur son manque à être, c'est se repérer par rapport à son désir.

---

<sup>3</sup> J Lacan, *La proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole*, *Autres écrits*, ed Seuil, 2001, p 248.

<sup>4</sup> J Lacan, *Séminaire XX, Encore*, 1975, ed Seuil (poche), p 122.

<sup>5</sup> J Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, 1958, *Les Ecrits* tome 2, Paris, Ed Poche, 1999, p 67.

Dans le dispositif analytique la place de la personne de l'analyste et de ses sentiments est une place du mort. Dès lors quel est le désir propre à l'analyste ? Lacan le nommera « *désir de l'analyste* », l'inédit engendré par l'expérience analytique à l'issue de laquelle l'analysant est passé à l'analyste<sup>6</sup>. Le désir de savoir qu'il a acquis de l'expérience en même temps qu'il a cerné sa propre horreur de savoir (impossible du sens, du sexe et de la signification).

L'incompatibilité avec la parole est de rigueur aussi pour le désir de l'analyste. Lorsqu'il surgit à la fin de l'analyse il signe le passage à l'analyste que la passe peut attester si transmission se produit. Il est présent dans l'acte analytique dans le DA (psychanalyse en intension) et dans les actes en extension. Au plus nous pouvons tenter de clarifier ce que peut être le désir de l'analyste en disant ce qu'il n'est pas.

Dans le dispositif analytique, l'analyste a une fonction de semblant d'objet - silencieux et en creux - en cause de la parole analysante<sup>7</sup> et soutient du désir de l'analysant. Le désir de l'analyste est un désir averti, sans sujet. Il s'agit plutôt d'une fonction qui opère dans la cure, un savoir faire avec les rets de la lettre (pour reprendre la première citation). Un savoir lire l'inconscient en écoutant avec entendement la « *scorie de l'Être, [résidu de l'être qui est l'objet a], produit de l'opération du langage* »<sup>8</sup>, et la *spaltung* par où le sujet s'articule au Logos<sup>9</sup>.

«*Le désir de l'analyste n'est pas un désir pur, c'est un désir d'obtenir la différence absolue*»<sup>10</sup> dira Lacan. C'est une formulation qui dit d'une part ce que le désir de l'analyste n'est pas et de l'autre, il dit ce qu'il vise. Je laisse de côté ce que le désir de l'analyste vise car ce sujet est traité par Luis Izcovich. Je vais poursuivre avec la première partie de

---

<sup>6</sup> Lacan définit ce moment comme étant un moment électif de l'acte analytique. J Lacan, *l'Acte psychanalytique - Compte rendu du séminaire de 1967-1968, Autres écrits*, ed Seuil, 2001, p375

<sup>7</sup> C Soler, « *Les interprétations de la psychanalyse* », *Hétérité* 4, p 31  
<http://www.champlacanian.net/public/docu/1/heterite4.pdf>

<sup>8</sup> J Lacan, *Séminaire La logique du fantasme*, In  
[http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14\\_LOGIQUE.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf) leçon du 26 avril 1967,

<sup>9</sup> J Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, 1958, *Les Ecrits* tome 2, Paris, Ed Poche, 1999, p 120.

<sup>10</sup> J Lacan, *Séminaire livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2001, page 248».

la phrase : « *le désir de l'analyste n'est pas un désir pur* ». Lacan traite de la question du désir pur dans son *Séminaire sur l'Éthique de la psychanalyse* en 1960. Le désir pur c'est celui d'Antigone. C'est un désir sans crainte, sans pitié qui conduit le sujet jusqu'à la mort. Est-ce un désir fou, non-humain ? C'est un désir qui a lâché les filets des lois humaines et le monde des biens. Face à un réel insupportable Antigone fait le choix très tranchée d'une traversée insensée qui la conduit à la mort. Rien ne l'arrête, ni l'amour, ni la mort. L'acte qu'elle pose ce n'est pas pour sa propre mort, ni pour sa propre vie d'ailleurs, c'est pour le corps mort d'un de ses frères laissé au vue de tous et en proie aux animaux charognards. C'est pour que ce réel trouve sa place par une sépulture – dernière dignité humaine. Antigone est l'expression extrême d'un désir qui ne cède sur rien. Son désir n'est pas dialectisé par la loi<sup>11</sup>, il est tourné vers la chose. Certes, elle ne cède pas sur son désir. Ce « *ne pas céder sur son désir* », Lacan l'utilise aussi pour l'analyste. « *La seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir* »<sup>12</sup> Que veut dire pour l'analyste céder sur son désir de l'analyste ? Quelle est la différence entre Antigone et l'analyste ? Qu'est-ce qui différencie fondamentalement leurs désirs ? La différence radicale entre l'analyste et Antigone, c'est que là où le premier s'arrête, Antigone franchie la limite sans crainte et sans pitié. Cette limite est celle de l'impossible. Le désir pur d'Antigone est un désir de mort dit Lacan, alors que le désir de l'analyste, ce n'est pas de désirer l'impossible, mais c'est un désir vectorisé par le savoir qui inclut le non-savoir. C'est cette limite qui fait dire à Lacan à la fin du *Séminaire XI* « *le désir de l'analyste n'est pas un désir pur* ». Ce qui est à retenir ici c'est cette négation, ce « *ne... pas* ». C'est par ce « *ne...pas* », la négation donc, que se définit également le psychanalyste. Donc Lacan n'a pas réussi à faire un psychanalyste lettré. C'est une belle leçon qu'il nous donne, lui qui a su lire Freud. Il dit déjà que « *Le* » psychanalyste n'existe pas. Plus tard

---

<sup>11</sup> J Lacan, *Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, 1959-1960, ed seuil 1986, p 101

<sup>12</sup> Ibid, p 368.

(1973) il dira que le psychanalyste relève du pas-tout<sup>13</sup>, tout comme « *La* » femme qui n'existe pas.

Il n'est pas simple de suivre Lacan. Et il est impossible de suivre Lacan à la lettre ! C'est que Lacan tend, écarte, décolle, ravive l'attention. Il met le « *a* » en tension d'école. Par ces dis-torsions, il nous montre ce qu'il peut y avoir de trésor entre les lignes d'un texte. C'est le style Lacan. Inimitable. Dix ans qu'il faut pour comprendre ses *Ecrits*, dit-il dans la troisième où il nous montre avec les vers de Nerval la cadence... que « *La troisième, elle revient, c'est toujours la première* »<sup>14</sup>.

Lacan n'est pas un analyste lettré comme il se disait *pas poète assez* ! Mais son enseignement a l'effet de la poésie, et c'est tout l'enjeu des traductions quand l'enseignement de Lacan est mis à l'épreuve de la traduction.

### **Du littoral au littéral ... Tu peux savoir**

Le temps pour comprendre et pour déchiffrer ce que dit le symptôme et le corps parlant, le temps où se pose la litière analytique, allant du déchiffrement au littoral du réel et de la jouissance au littéral, ce temps, c'est le temps qui est celui où le désir est mis en tension<sup>15</sup>.

Lacan précise la place du désir du sujet au niveau de la division, et de la rupture du *a*.

« ... *c'est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir* »<sup>16</sup> je me permets d'écrire cela : *a-tension* du désir

C'est au fur et à mesure du dépôt d'un savoir sur la scène analytique, alluvion, un autre savoir, d'une autre scène va progressivement s'épurer. Ces deux scènes et ces deux savoirs, où par l'un, et plus précisément par l'action de l'un s'évide l'autre, et entre les

---

<sup>13</sup> J Lacan, *Note italienne*, 1973, in *Autres écrits*, ed seuil, 2001, p 308.

<sup>14</sup> J Lacan, *La troisième*, [http://www.valas.fr/IMG/pdf/la\\_troisieme\\_integrale.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf) p45.

<sup>15</sup> Ibid. p366 « ... *c'est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir* »

<sup>16</sup> Ibid, p 366.

deux le littoral. « *Entre centre et absence, entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage vous puissiez le prendre le même à tout instant. C'est de ça seulement que vous pouvez-vous tenir pour agent qui le soutienne* ». <sup>17</sup> Position de l'analyste dans le discours analytique, prêt à tout instant, aux aguets filet en main pour répondre à l'urgence... à l'urgence de savoir. La finalité d'une analyse et un bout de savoir.

Comment ce bout de savoir se traduit-il par la parole ? Et qu'est-ce qui reste au seuil de la parole, au bord des lèvres, qui ne passe pas au langage, au signifiant. Qu'est ce qui est silence ? Réponse : *un l'esp d'un laps...* Ce qu'il y a entre les lettres qui chutent, ce qu'il y a de reste, c'est un silence et un bout de savoir pris dans les rets de la lettre. Ces lettres qui bordent le trou (dans le savoir) ... et qui est la langue.

Je termine. Si le psychanalyste se pose comme lettré, comme un sachant pour ne pas dire comme un savant, il bouche le trou et ne peut se prêter à l'écoute de l'analysant. L'expression « *oiseleur lettré* » est une façon de barrer la route de la canaille. Entre les deux expressions : l'oiseleur lettré et le psychanalyste lettré, il y a une barre et il y a l'acte. L'acte analytique et l'Ecole. Le style Lacan déforme (et réforme) ce qui pourrait être pris comme évidence. Ses dits-torsions nous empêchent de le suivre à la lettre certes, mais si nous nous laissons prendre dans ses rets, notre docte ignorance peut toucher le littoral où savoir et jouissance se côtoient.

---

<sup>17</sup> J Lacan, *Lituraterre, Autres écrits*, ed seuil, 2001, p 16

## Du particulier au singulier, expérience de désir

Lydie Grandet

Une psychanalyse menée jusqu'à son terme est un parcours à l'épreuve du désir.

Pour l'analysant d'abord, pour qui une fois les empêchements du désir un peu déblayés, lorsque la mise en place du sujet supposé savoir et du transfert commencent à faire relance du désir embarrassé, il lui faut « *savoir ce qu'il veut et s'en donner les moyens* » comme le disait cette jeune analysante à l'heure de faire un choix entre la poursuite de sa cure et l'engagement sur un poste professionnel qui l'en aurait empêché.

Parcours à l'épreuve du désir, pour l'analyste qui garantit l'orientation de la cure, laquelle convoque désir de l'analyste et acte, fruits de la rencontre dans sa cure avec ce bout de réel qu'est son sinthome et dont il a à répondre de la charge éthique.

L'analyse, une expérience de désir donc, au travers de ce qui s'éprouve et fait preuve ! Je propose d'y entendre « *ex/ père-ience* » au sens de ce qui *ek-siste* au père à savoir ce qui échappe radicalement du phallus, autre manière de lire « *Le Nom du Père, on peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir* »<sup>1</sup>.

La question du désir est constante dans l'enseignement de Lacan : Dans « *La direction de la cure* » il le définit comme « *métonymie de l'être* » le faisant ce « *ru qui court en dérivation de la chaîne signifiante* ». Si un « *ru* » est un tout petit ruisseau, une rigole justement, nous ne pouvons pas négliger les équivoques que ce mot charrie : rue (ruer), rut... Je note que dès cette époque, il pose qu'« *une éthique est à formuler qui intègre les conquêtes freudiennes sur le désir : pour mettre à sa pointe la question du désir de l'analyste.* »<sup>2</sup> A la pointe d'une éthique, le désir de l'analyste. Deux ans plus tard, dans la dernière leçon du *Séminaire L'éthique de la*

---

<sup>1</sup> Jacques LACAN, *Le Sinthome*, Seuil, p.136

<sup>2</sup> Jacques LACAN, *La direction de la cure*, Ecrits, Seuil, p.615



psychanalyse, il introduit les trois paradoxes de l'éthique qu'il articule au désir :

*« métonymie de notre être », ajoutant « le ru où se situe le désir n'est pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, mais ce qui court dessous, qui est à proprement parler ce que nous sommes et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être- ce qui dans l'acte est signifié, passe d'une signifiant à l'autre de la chaîne, sous toutes les significations. »<sup>3</sup>*

Nous avons là ce qui fait le paradoxe du désir, qui exige une prise de position éthique si la cure conduit à ce versant réel du désir.

Le désir nous vient de l'Autre ouvrant ainsi à l'humanisation et à la jouissance du langage, corrélative de la perte de la jouissance toute, faisant de l'objet *a* la cause du désir. Objet *a* irréprésentable, « *en exclusion interne dans la vacuole* »<sup>4</sup> du trou de la structure qui fait la prise du désir dans le fantasme (S barré  $\diamond$  *a*) ; et en ce sens le fantasme est une défense contre le désir, organisant l'aliénation imaginaire et les manifestations symptomatiques.

Si la jouissance phallique du langage nous donne un corps, elle introduit aussi des points de jouissance sur ses orifices: guises de l'objet en lien avec la demande de l'Autre qui organisent le trajet des pulsions, nous attribuant un corps troué.

L'expérience analytique permet grâce aux émergences de *lalangue* – pas sans l'acte de l'analyste ! - que le fantasme soit mis à jour, découvert et pour peu qu'il y ait contingence, que sa traversée ait lieu. Ce qui s'entrevoit alors touche au plus particulier du sujet – je rappelle ce que Lacan dit dans *Radiophonie* : « *Le particulier de la langue est ce par quoi la structure tombe sous l'effet de cristal [homophonique]* »<sup>5</sup>- point de vérité qui se révèle passant ainsi au savoir, extraction d'un point de savoir inconscient dont Lacan fait le passage du psychanalysant au psychanalyste dans la *Proposition du 9 octobre 1967* :

---

<sup>3</sup> Jacques LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986, p. 371

<sup>4</sup> Albert NGUYÊN, *Le désir impassible*, Rodez 21 juin 2014, inédit

<sup>5</sup> Jacques LACAN, *Radiophonie*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 410

*« Le passage du psychanalysant au psychanalyste a une porte dont ce reste qui fait leur division est le gond, car cette division n'est autre que celle du sujet, dont ce reste est la cause. Dans ce virage où le sujet voit chavirer l'assurance qu'il prenait de ce fantasme où se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel, ce qui s'aperçoit c'est que la prise du désir n'est rien que celle d'un désêtre. »<sup>6</sup>*

A ce temps de l'enseignement de Lacan, le gond de la porte est donc le manque qui fait la division du sujet et sa cause.

Mais à partir du *Séminaire XX* Lacan nous indique une nouvelle porte derrière la porte !

Il faut dit-il, pour qu'il y ait psychanalyse, que se produise encore/en corps, la scission entre a et S (A), puisque la fonction de l'être peut prêter à les confondre. Et dans les séminaires qui suivent, il va s'employer à nous montrer grâce à la topologie et aux nouages borroméens quelle fin il est possible d'attendre d'une cure. Il s'agit du passage du particulier de la jouissance de la langue au singulier du sinthome qui ouvre à la passe de fin, *« celle dont la porte a pour gond le manque du manque »<sup>7</sup>*.

Comment une cure analytique peut-elle permettre ce passage ?

Les effets de vérité en jeu dans la cure que le dire de l'analysant charrie, peuvent se saisir à condition que l'interprétation de l'analyste vise ce point de hors-sens, faille de la structure où s'écrit le pas-tout. Il s'agit bien pour l'analyste de faire *« quelque chose qui consiste à l'inciter [l'analysant] à passer dans le bon trou de ce qui lui est offert, à lui, comme singulier »<sup>8</sup>*. Dans *« Radiophonie »* encore, nous pouvons lire : *« [Le dire] est ce qui touche à l'être qu'à le faire naître de la faille que produit l'étant de se dire. »<sup>9</sup>* Le temps de se dire dans la cure dévoile la faille d'où naît, n, a, î, t, mais aussi bien n'est, n,', e, s, t, le sujet, ouvrant au savoir sans sujet et au désêtre... L'acte inaugural qui a permis l'entrée dans le langage fait le lit du ru où se situe le désir, *« qui est à proprement parler notre*

---

<sup>6</sup> Jacques LACAN, *Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 254

<sup>7</sup> Michel BOUSSEYROUX, *Dénouement*, in Lacan le Borroméen, Eres, 2014

<sup>8</sup> Jacques LACAN, *Ouverture des journées de l'Ecole*, juin 1975 (inédit)

<sup>9</sup> Jacques LACAN, *Radiophonie*, o. c. p. 426

*être et notre non-être [...] et qui se paie avec une livre de chair* »<sup>10</sup> S'y reconnaître comme désirant est à l'inverse de s'y reconnaître comme sujet : *ex-sistence* qui ouvre au désir de l'analyste et à la dit-mension d'acte analytique.

S'y reconnaître comme désirant emporte des conséquences : de cette confrontation avec la castration radicale peut s'extraire la lettre du sinthome, signe de « *la marque du fer du signifiant [...] moment de coupure [...] hanté par la forme d'un lambeau sanglant...* »<sup>11</sup> A la fin de la cure et dans le témoignage de passe tout spécialement, qui met à l'épreuve l'historisation de l'analyse, s'historiser de soi-même confronte au « *on le sait soi* » qui satisfait, laissant ce qui a pu se cerner de réel à la charge éthique de chacun. Prendre la mesure de sa singularité de parlêtre fait signe, signature de ce qu' « *il n'y a pas d'autre être pour l'homme que de parlêtrer.* »<sup>12</sup> Dans la faille où se loge le désir à la fin de la cure, il y a l'impossible du réel qui nous a fait naître nous faisant entrer dans la mort. Lacan nous a montré que si « *de l'inconscient, il résulte que le désir de l'homme, c'est l'enfer* »<sup>13</sup>, une cure analytique peut ouvrir à un « *savoir y faire avec son sinthome* »<sup>14</sup>

J'aimerais pour conclure, revenir à la dernière leçon du séminaire « *L'éthique* ». Lacan met l'accent sur le fait qu'en psychanalyse, « *la seule chose dont on puisse être coupable [...] c'est d'avoir cédé sur son désir* ». Il nous montre combien l'éthique de l'analyse va à l'encontre de soutenir le service des biens et la rêverie bourgeoise puisque l'analyse nous conduit à affronter la condition humaine et « *l'expérience tragique de la vie* ». N'oublions pas que lorsque Lacan amène la condition humaine, c'est pour y situer au cœur le plus profond de l'homme, cruauté et lâcheté. Or dit-il, « *il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir [lequel] nécessite de franchir non seulement*

---

<sup>10</sup> Jacques LACAN, *Séminaire L'éthique*, Seuil, Paris, p.373

<sup>11</sup> Jacques LACAN, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, *Ecrits*, Seuil, p. 629 /630

<sup>12</sup> Albert NGUYÊN, *Le cœur vivant des choses*, FCL Bordeaux, nov. 2013

<sup>13</sup> Jacques LACAN, *réponse à Marcel Ritter*, 26 janvier 1975,

<sup>14</sup> Jacques LACAN, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 13 février 1977, inédit

*toute crainte, mais toute pitié...»<sup>15</sup> Pas d'accès au désir sans perte de jouissance, sans assumption de la castration. Assumer l'irréductibilité du désir suppose donc de prendre appui sur sa singularité, son « *trait d'humanité* » et affronter ce paradoxe du désir qui est d'être mortel ; ce bout de réel rencontré, il revient à chacun d'avoir audace et courage de l'incarner (Un-carné), en faisant place au poème qu'on est et qui s'écrit.*

Lacan qui voulait l'École comme abri contre le malaise de la psychanalyse nous a laissé deux outils précieux : le cartel et la passe. Je rappelle ce qu'il disait en novembre 75 :

*« Celui qui se propose pour la passe [...] n'est [...] pas sujet du tout. Il s'offre à cet état d'objet qui est celui à quoi le destine la position de l'analyste. De sorte que si on l'écrame en quelque sorte, ce n'est pas du tout une récompense, c'est qu'on a besoin de lui pour sustenter la position de l'analyste. »<sup>16</sup>*

J'y trouve un écho à ce qu'il amène dans *La Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI* :

*« La passe [...] je l'ai laissée à la disposition de ceux qui se risquent à témoigner au mieux de la vérité menteuse. Je l'ai fait d'avoir produit la seule idée concevable de l'objet, celle de la cause du désir, soit de ce qui manque. Le manque du manque fait le réel qui ne sort que de là, bouchon [...] que supporte le terme de l'impossible. »*

Puisse notre École de psychanalyse permettre que se cultive en son cœur ce désir inédit et n'être pas tentée de céder au service des biens et à la rêverie bourgeoise au sens où Lacan les définit dans L'éthique! Pour une école de psychanalyse « *poléthique* » !

C'est à René CHAR que je laisserai le mot de la fin : « *Impose ta chance, serre ton bonheur et vas vers ton risque. A ton regard ils s'habitueront.* »<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Jacques LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, o. c, p. 372

<sup>16</sup> Jacques LACAN, *Journées de novembre 1975*

<sup>17</sup> René CHAR, *Rougeur des Matinaux, Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1995

## Di(z)versões do desejo

Luiciana Guarreschi

*“A liberdade produz chistes e os chistes produzem liberdade”.*  
(Jean Paul Richter, 1804).

Recorrerei a algumas versões do desejo do qual nos ocupamos diariamente, com seus desvios e descontinuidades para pensar e questionar o desejo do analista. Que espécie de diz-versão seria esse novo desejo, do qual nos fala Lacan? Pois ainda que o analista use de seu ser de silêncio na operação analítica, é certo que porta, neste silêncio mesmo, um dizer. Como da *“metonímia da carência do ser”* (Lacan 1958), do deslizamento infinito da *falta-a-ser* que não pode parar de demandar ao Outro sua consistência, pode-se passar a uma espécie de presentificação esvaziada do desejo, tal qual encontramos no desejo do analista? A nuance que pretendo enfatizar aqui é de que o desejo do analista é apenas uma versão do desejo. Versão, como se sabe, é uma variante de alguma coisa original. No contexto de documentos, geralmente é uma melhoria da versão anterior, sendo que o original é o menos evoluído (em música nem sempre). Mas tomamos também versão como cada um dos diferentes modos de contar ou interpretar o mesmo ponto, fato ou história. Além de versar, por em verso algo que está em prosa. E ainda verter, fazer correr, balela, boato. E por último, mas não menos importante, do latim versio: tornar, revirar, desviar, resultado da ação de traduzir um texto.

Não pude resistir a me aproximar também das raízes de diversão, aqui a parte não contada dessas linhas, cujo título me veio em francês, *di(t)version*, que é menos diversão (amusement), e mais uma ação que tem por finalidade desviar a atenção do inimigo – contexto militar, sentido também encontrado em português, além dos: mudança de direção, apartar-se, divergir, ser diferente. Foi por essas vias que o desejo do analista me pareceu uma manobra diversionista, puro desejo de confundir

o inimigo – a fixidez do fantasma – mudando a direção do desejo do sujeito, que não mais precisa conformar o não-idêntico à síntese fantasmática do Um, podendo viver sua impertinência na linguagem como pura diferença.

Passo então às três versões do desejo:

### **Wunsch – versão aspiração indestrutível.**

A referência aqui é o *Projeto para uma psicologia científica* e a *Interpretações dos Sonhos*. Freud fala que os sonhos vêm realizar certos desejos circunstanciais ocorridos durante os dias anteriores ao sonho. No entanto, algo maior se realiza via estas pequenas apetências oníricas, a afirmação de um desejo infantil insatisfeito, reserva criadora de todos os outros sonhos. A realização de que se trata é a da insistência na busca da identidade de percepção que permitiu, em um tempo outro, alguma satisfação. Um desejo de aspiração, indelével, cuja *diz-versão* poderia ser: “*eu queria...*”, passado imperfeito do verbo, que diz com perfeição que lá onde satisfação não houve, o desejo continua martelando.

### **Père-version – versão desejo do Outro**

O desejo é o desejo do Outro, na versão lacaniana, impossível de não abordar caso se queira pensar o desejo do analista, bem como a direção da cura. Se o desejo se desenha nas bordas da demanda é porque há uma falta constitutiva de satisfação. Se “*comida é pasto e bebida é água*”, a fome é sempre outra, de outra Coisa. Eis o resultado da incidência da linguagem no homem, o que nos leva a definição de sujeito como um efeito dessa incidência. Definição que o concebe como consequência, como resultado dos movimentos da cadeia. Segundo Lacan:

*“A metonímia, como lhes ensino, é o efeito possibilitado por não haver nenhuma significação que não remeta a outra significação, e no qual se produz o denominador mais comum entre elas, ou seja, o pouco de sentido (...) que se revela no fundamento do desejo (...). O verdadeiro dessa aparência é que*

*o desejo é a metonímia da falta-a-ser.” (Lacan, 1958/1998, p. 628-629, grifos meus).*

Há de se ter um limite nesta versão metonímica do desejo, versão vazia, o limite da interpretação. A interpretação limita a cada vez que aponta o “*horizonte desabitado do ser*” (Lacan, 1958/1998, p. 648), S(A) se quisermos. Limite lógico. Limite no ponto preciso onde o sujeito é falta por ter sua origem no corte, que engendra uma perda real. Limite que ilustra o impasse freudiano frente ao rochedo da castração, e que Lacan o transpõe ao formalizá-lo, dizendo que duas faltas aqui se recobrem. Uma diz respeito ao advento do sujeito do campo do Outro, falta que vem retomar outra, que é real e anterior, a ser situada no advento do vivo, no que o vivo perde por ser sujeito ao sexo (Lacan 1964). Nas palavras de Saflate:

*“(...) isto indica a necessidade de levarmos em conta uma dimensão radical de inadequação entre sujeito e universo simbólico. O sujeito não é apenas sujeito do significante, mas ele também porta em si mesmo algo da ordem do real.”*  
Saflate  
(<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907>)

*“O desejo não é somente um efeito da castração, mas uma causa do falasser”* diz Soler, em entrevista dada por ocasião do Encontro Nacional em Belo Horizonte (2013), e continua: *“é a linguagem que engendra a causa do desejo, não o Pai, que tem outra função, que é antes a de apresentar uma versão de desejo e de gozo, é por isso que Lacan diz père-version, versão na direção do Pai.”* (Grifos meus).

Ora, não é que temos a *falta-a-ser* de um lado e o *fala-ser* de outro, mas uma bipartição em que se superpõem logicamente. Me parece que o dizer do ser que falta é um, o dizer do *fala-ser* é outro, sendo manobra do analista fazer passar de um dizer à outro, cuja imagem é a banda de Moebius. A *falta-a-ser* fixa o desejo como uma constante na fantasia e é separado do gozo pelo Outro, alcançando-o via objeto pequeno *a*. O *fala-ser* tem um corpo, porta uma noção de significante que inclui a substância

gozante, bem erra seu desejo e com isso pode inscrever algo, já que se deixa trabalhar pelo saber insabido que habita o homem.

Quando a palavra é levada ao seu extremo pelo limite da interpretação pode ressurgir com efeitos de poesia e ou comicidade. É assim que, versando sobre a história de seu desejo, o sujeito apossa-se dos significantes mestres e, vertendo-os de sentido, revira sua forma de viver, saindo da versão direção ao Pai. É assim que, alguém que sempre ouviu como Demanda a frase: *“o que você está fazendo de sua vida?”* enquanto se deleitava no sofá, diz, enfim, impertinentemente: *“Nem te conto!”*. Atravessada a fantasia, o fantasma pode continuar a servir a gozar, mas não mais para cernir a *ex-sistência* do sujeito, encontrar Um sentido lá onde não há.

### **Chiste – diz-versão analista.**

*“A vida não é trágica, mas cômica, e é curioso que para designar isso, Freud não tenha encontrado nada melhor que o complexo de Édipo. Isto, sim, uma tragédia. Não se entende por que ele não tomou um caminho mais curto, que seria o de designar, por intermédio de uma comédia, o que importa na relação que liga o simbólico, o imaginário e o real.” (Lacan, aula de 15/11/77).*

Sim, Édipo contribui tragicamente, mas o *“chiste é a contribuição feita ao cômico pelo domínio do inconsciente”*, nos diz Freud (1905/1977, p.236). Ora, um domínio do inconsciente é a linguagem, e é por isso que, na tirada espirituosa, o cômico vem inteiramente do campo da linguagem, tal como precisou Lacan (Lacan, 1957-58/1999).

O chiste joga com a contradicção entre o sentido e a falta de sentido das palavras, criando primeiro um desconcerto e, num piscar de olhos, um esclarecimento. Cito Freud: *“O contraste entre o sentido e nonsense torna-se significante: aquilo que, em um certo momento, pareceu-nos ter um significado, verificamos agora que é completamente destituído de sentido”*. (Lipps in Freud, 1905/1977, p.24, grifos meus). Não é esse o grande chiste de uma análise?



Freud acrescenta que a força do chiste se vincula menos àquilo que ele esconde, uma falta de lógica, e mais ao que ele mostra, a saber, a própria verdade do desejo. Se os chistes portam um dizer verdadeiro, tal como disse Freud, e se esse é o campo da psicanálise, tal como disse Lacan, teremos que ser tolos o suficiente para nos deixarmos trabalhar por eles.

Assim, proponho analisar o que pode ser considerado um “*chiste misto*”, formado por um jogo de pensamento e um jogo palavras ou um chiste “*sofístico*” e um chiste “*verbal*”, na classificação freudiana. O importante aqui é o que passa com o chiste, a transmissão de um dizer, em ato. O chiste faz passar de maneira especial o dizer da psicanálise, pois escancara o pouco de sentido, esse “*denominador mais comum entre as significações e que se revela no fundamento do desejo*”.

Em uma primeira sessão, uma moça, filha única, conta que em uma semana será o aniversário de dois anos da morte, súbita, de sua mãe. Com muita dificuldade, conta que até então as coisas haviam se mantido, mas agora a casa teve que ser desfeita, o pai havia arrumado uma namorada e o gato que era dela, mas que a mãe cuidava, está muito doente e velhinho. Na segunda sessão chega silenciosa, senta e de imediato começa a chorar, diz algumas coisas ininteligíveis entrecortadas com muito choro e finaliza: “... e ainda meu gato morreu, no dia do aniversário de morte da minha mãe”. Ao que digo: “Mas que filho da mãe! Ainda escolheu o dia!?!”. Me assusto com as palavras que saíram. Ela, que mantinha os olhos baixos, levanta-os em direção a mim, num instante de ver em silêncio, ao que se segue uma sonora gargalhada, que reproduzo, aliviada.

O chiste criou uma abertura, um espaço entre o que se fala e o que realmente se diz, espaço onde se localiza a causa, já que esta sempre implica hiância, cujo efeito é o desejo (Lacan, 1962-63/2005, p.310). Na perspectiva aberta pela ambivalência da expressão “*filho da mãe*”, a identidade não se coloca mais como princípio. Jogando com “*o filho da mãe*” como um juízo pejorativo e, ao mesmo tempo, como a designação

de alguém como “*o filho desta mãe*”, a verdade se introduz como distinta da realidade, expandindo suas possibilidades.

Em dado momento, Freud se atém aos chistes de pensamento e se pergunta: “*Consistirá a técnica do chiste precisamente no deslocamento da réplica em relação ao sentido da reprovação? Se tanto, uma modificação similar do ponto de vista, uma mutação da ênfase psíquica, será talvez rastreável (...).*” (Freud, 1905/1977, p. 67).

A mutação de ênfase psíquica ocorre quando uma expressão supõe a ênfase em um de seus termos e a resposta toma outro termo como essencial. A ênfase colocada no “*ele morreu*” e, se quisermos, “*estou tão morta quanto ele, já que filha desta mesma mãe*”, foi desviada para o “*dia*”, que tomado como essencial na expressão “*ainda escolheu o dia!*”, “*exemplifica o uso de nonsense em um chiste para revelar algum outro nonsense*” (Freud, 1905/1977, p. 75).

O nonsense de que nos fala a paciente é próprio à vida, esta que ela continua a viver e a que foi arrancada subitamente. *Nonsense* que a faz se agarrar a farrapos para fazer sentido: o dia da morte, a casa, o que for... Dizer que um gato escolheu o dia de sua morte, explicita este nonsense primeiro, e tem como efeito descentralizar o sujeito, que estava identificado ao gato morto, à mãe morta, e que dali é retirado pelo riso, pelo “*desconcerto e esclarecimento*” do chiste.

Agarrar-se ao sentido torna uma análise interminável. Sendo tarefa do analista, desde o início, apontar o inarticulável, o intraduzível. Não pela vertente do impossível, ou mesmo da resignação, mas pela vertente inventiva. Se o entusiasmo zela pela possibilidade, o desejo do analista pode ser uma disposição em divertir-se. E com que se diverte o desejo do analista? Com a acontecência do desejo, já que parte de um dizer, “*um dizer que faz acontecimento*” (Lacan 15/01/74).

## **Bibliografia**

Freud, Sigmund - Os chistes e sua relação com o inconsciente. Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de., RJ. 1977, Vol. VIII, 1905.

Lacan, J. - Escritos. Jorge Zahar Ed., RJ, 1998.

Lacan, J. - O Seminário As formações do inconsciente. Livro 5, Jorge Zahar Ed., RJ, 1999.

Lacan, J. - O Seminário A angústia. Livro 10, Jorge Zahar Ed., RJ, 2004.

Lacan, J. - O Seminário Os quatros conceitos fundamentais da Psicanálise. Livro 11, Jorge Zahar Ed., RJ, 1988.

Lacan, J. - O Seminário Les non-dupes errent. Livro 21, 1973-74 (não estabelecido)

Lacan, J. - O Seminário L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Livro 24, 1977 (não estabelecido).

Saflate, V. - Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. 2005. (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907> - Último acesso em 02/07/2014)

## O Desejo do Analista, Nomeação e a Experiência da Análise

Andréa Hortélio Fernandes

O desejo do analista decanta-se da experiência da análise. No passe, a nomeação de um analista como AE autentica uma escrita da qual é possível depreender que a análise foi condição necessária para que o analisando pudesse remanejar o poema borromeano que ele é. O presente trabalho examinará como a análise pode levar um sujeito a enodar-se de forma nova e singular no nó borromeano articulando isso aos ecos de *alíngua* presentes nos testemunhos de passe que atestam quão singulares é a relação do sujeito com *alíngua*.

Com os avanços do ensino de Lacan a falta constituinte tomada como o objeto *a* causa de desejo passa a ser atrelada ao gozo opaco dado ao fato de que de início não há linguagem, há *alíngua*. Esse ponto do impossível pode vir a ser decantado na passagem de psicanalizando a psicanalista. Ele está articulado ao fato de que o sujeito não é causa de si mesmo, mas sim consequência da perda. É preciso que ele se coloque como consequência da perda aquela que constitui o objeto *a*, para que possa vir a ocupar o lugar vacante do sujeito suposto saber no final da análise.

A transferência é condição necessária para que uma análise aconteça. A transferência é suportada por um significante fora sentido que demanda sentido. De fato, o analisando espera que o analista dê sentido ao sem sentido do sintoma. Contudo, o sentido escorre tal qual a água colocada no túnel furado das Danaides. Tanto mais a análise avança dado aos ecos de verdade próprios a historização do sujeito, mais ela pode vir a se aproximar do sentido real do sintoma, visto que a associação livre não esgota o sentido, não há saber todo, todo transmissível e, também, não há sutura possível entre a verdade articulada do analisando com o saber. O saber em questão é um saber sem-sujeito.

No discurso do analista o saber está no lugar da verdade, donde pode se extrair uma advertência aos analistas. A fala dos analisandos não é capaz de produzir uma solução ao semi-dizer da verdade que é estrutural. Cabe, pois, aos analistas seguirem a política do sintoma no que ele mantém um sentido no real que aponta para o ser de gozo do sujeito, na materialidade da letra.

É pelo manejo da transferência que o amor como signo de que mudamos de discurso permite a emergência do discurso analítico a cada travessia de um discurso a outro. O ato analítico franqueia a emergência de algo novo, um novo desejo, o desejo do analista. Assim, o que se espera de uma análise é que, por uma suposição própria à transferência, seja possível “*desfazer pela fala o que foi feito pela fala*”<sup>1</sup>.

Isto decorre do fato do sujeito ser pendente do Outro para sua entrada na linguagem. Anterior a isso o sujeito está no puro gozo de *alíngua*. Logo, a alienação significante é sustentada, de um lado, por um gozo opaco, fora sentido e, por outro lado, pela elaboração própria ao falasser. A entrada na linguagem supõe a entrada no discurso do Outro ao qual o sujeito se aliena para vir a separar-se.

Nesta perspectiva, para a psicanálise dita lacaniana só há despertar por meio do gozo opaco. O sujeito ao recorrer ao sentido para resolvê-lo, não tem outra chance senão se fazendo tolo do pai. É por esta via que o sujeito pode vir a consentir no “*semblante que fundamenta o discurso*” analítico<sup>2</sup>. Isto porque afora os significantes do Outro que o sujeito vai recorrer na associação livre, entra em jogo na análise o dizer do pai, que permite ao sujeito alcançar outra barreira. Não é necessário que o pai, o genitor, seja o responsável por essa nomeação. A nomeação em causa não tendo uma função propriamente significante, extrapola a função do pai como metáfora que vem a substituir o enigma do desejo do Outro.

---

<sup>1</sup> Lacan, J. *Seminário “O momento de concluir”*, inédito, aula de 15 de novembro de 1977. Disponível traduzido para o português por J. Gerbase no site [www.campopsicanalítico.com.br](http://www.campopsicanalítico.com.br)

<sup>2</sup> Soler, C. *Lacan, O inconsciente reinventado*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012, p. 171.

É, pois, graças ao discurso do analista, condição necessária para que os semblantes estejam em seu lugar que será possível franquear ao analisando ler aquilo que pela escrita da letra pode se decantar da análise, no passe.

As elaborações de Lacan acerca do semblante e de *alíngua* são contemporâneas às formulações dos nomes do pai e visam destacar que a função pai passa por um dizer que se destaca de todos os outros ditos. Investigarei, portanto, em que medida num testemunho do passe a passagem de analisando a analista aponta para como o sujeito pôde dispensar o pai à condição de ter se servido dele.

A novidade trazida por Lacan está articulada ao fato de que o complexo de Édipo é proposto por ele como um sonho de Freud<sup>3</sup>. Isso porque a castração, para Lacan, é tomada como uma operação real introduzida pela incidência do significante, “*seja ele qual for, na relação do sexo*”<sup>4</sup>. A lei que instaura o desejo, ou seja, a castração acontece não pelo pai onipotente, pois ele nada mais é que um mito construído para dar conta do real da estrutura. O pai real, onipotente, apresentado por Freud articula-se a um impossível, o que leva a imaginarização do pai como privador. Este é o caminho traçado do amor ao pai, em Freud.

Lacan defende, então, que na análise é preciso ir mais além do amor ao pai, sede das identificações do sujeito. Ir para além do pai, para além da lógica fálica e do gozo fálico onde impera a deriva significante.

Isso pode ser articulado ao gozo do Outro, no qual há um ultrapassamento do sujeito. Uma destituição subjetiva, mesmo que momentânea, se inscreve para todo o sempre dado os efeitos de afeto de *alíngua* nela presentes. Somente assim o analisando pode fazer a travessia “*dos afetos do real*”<sup>5</sup>: do horror ou da angústia à satisfação do fim. Há uma mudança de posição, de afeto, com relação ao real e à verdade não-toda que está articulada ao fato de que a “*leitura toda de*

---

<sup>3</sup> Cf. Lacan, J. *O Seminário – Livro 17: O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 121.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Soler, C. “Colocar o real no seu lugar” in: *Wunsch*, nº10. Janeiro: 2011, p. 21.

*alíngua não existe*<sup>6</sup>. Contudo, ao recuperar os efeitos de afeto de *alíngua*, ao tocar o que faz sua diferença absoluta, o analista pode vir a assumi-la de forma nova naquilo que constitui o desejo do analista.

Nesse sentido, a experiência do passe é importante para relançar questões cruciais à psicanálise. Os ecos de *alíngua* presentes no passe demonstram que “*não há senão suportes múltiplos da linguagem, que se chama de alíngua*”<sup>7</sup> e que é por meio de uma elucubração de saber acerca de *alíngua* que o sujeito adentra na linguagem. A decifração significativa própria à transferência faz com que pelo simbólico seja possível tratar o real do sintoma, o ponto do impossível dado a não relação sexual. É assim que o ponto de partida e o ponto de chegada se aproximam no passe, pois desde sempre fica interdito ao sujeito a leitura completa de *alíngua*. Ela é feita por meio dos detritos, dos ecos de *alíngua* que formam a própria linguagem.

Na análise, Um dizer pode vir a se depositar de todos os ditos. É nesta vertente que o desejo do sujeito como o desejo do Outro se articula à sua causa objetual. É possível depreender isso quando Lacan trata da questão de autorizar-se analista. Ele afirma que não é possível nomear alguém analista, já que o analista é um poema, mas não um poeta.

Logo, o sujeito pode se dizer um poema e não um poeta, uma vez que não é o autor, o artífice do poema. Na análise o sujeito se serve do significante para tratar o real do sintoma. Desde os casos clínicos de Freud, constatamos como “*o sujeito é um poema que se serve do significante, que por si mesmo é besta*”<sup>8</sup>. O caso do *Homem dos Ratos* mostra como a partir do suplício com ratos, relatado pelo capitão, toda uma cadeia associativa permeada por metáforas e metonímias toma forma. O *Homem dos Ratos* não é o autor, dada a sobredeterminação inconsciente, mas sim seu inconsciente estruturado como uma linguagem. É, entretanto, por intermédio das identificações, sobretudo,

---

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Lacan, J. *Seminário “O momento de concluir”*, inédito, aula de 15 de novembro de 1977. Disponível traduzido para o português por J. Gerbase no site [www.campopsicanalítico.com.br](http://www.campopsicanalítico.com.br)

<sup>8</sup> Idem.

com o pai que a verdade do desejo pode aflorar e revelar que o sintoma é o modo como o sujeito goza do inconsciente na medida em que o inconsciente o determina. A identificação por meio dos significantes com o pai ao desvelar o desejo está a serviço tanto da interdição do gozo como é causa de gozo.

Logo, a psicanálise sustenta a sua prática por uma ética que privilegia o sujeito. O sentido do sintoma é singular a cada sujeito. O sintoma do sujeito estrutura-se sob os ecos de *alíngua*. No passe, o analisando vai dedicar-se a testemunhar a historização da sua análise. Ele vai “*testemunhar da melhor forma possível sobre a verdade mentirosa*”<sup>9</sup>.

A verdade mentirosa aponta para a dimensão do desejo e do gozo na medida em que está articulada ao afeto. O desejo leva o sujeito a caminhar pari passo com a angústia entendida como aquilo que não engana. Ir além do pai é ultrapassar o horror de saber, saber que apontar para o impossível a dizer, deixar-se levar pela lógica do *não-todo* e daí saber fazer com isso. Neste estágio, frente ao não-todo o sujeito pode experimentar a satisfação do fim, algo que é inédito, pois o que atormenta o neurótico é justamente a inconsistência do Outro. Desse modo no passe é possível encontrar relatos em que a passagem de psicanalisando à psicanalista testemunha a produção de “*um sentido inédito, que deixa ‘em branco’ o chamado senso comum*”<sup>10</sup>, e atesta que algo tem efeitos de escrita que podem ser lidos no testemunho do sujeito acerca do que decantou da experiência da análise.

A isto se articula a frase de Lacan em que ele se declara “*mestre de alíngua... por atestar o gozo próprio ao sintoma. Gozo opaco, por excluir o sentido*”<sup>11</sup>. No passe é possível constatar que na análise a *alíngua* é a integral dos equívocos que persistiram na história do analisando pela insistência deles, dos quais é possível decantar o desejo do analista.

---

<sup>9</sup> Lacan, J. “*Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*” in: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 569.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Lacan, J. “*Joyce, o sintoma*” in: *Outros Escritos*. RJ: Zahar, 2003, p. 566.



No testemunho do passe de Elizabeth Léturgie encontramos isso. Foi-lhe dito que visitava o túmulo do pai, desde a idade de quatro anos. Entre as letras do seu sobrenome inscritas no túmulo, a letra H que era a sua preferida e se destacava das outras, pois se repetia três vezes.

Quando solteira, suas iniciais eram E. H., pois se chamava Élisabeth Herenguel. Essas letras se tornaram o significante de apelo ao outro. Porém, ainda criança, repetia as últimas letras do nome do pai: E. L. que se inscreveram nela como significante da sua feminilidade.

Dada a sobredeterminação inconsciente, segundo ela, essas letras orientaram seu destino, no qual ela se engajava a cumprir totalmente o mito familiar, transmitido pelo discurso materno cuja máxima era “*o amor antes de tudo*” como a melhor forma de fazer suplência a ausência da relação sexual.

O discurso materno dava-lhe a impressão de marcá-la por um “*é ela*” e apontava-lhe um lugar particular em meio a seus irmãos, dando-lhe a ilusão de ser única, porque o C L<sup>12</sup> comportava um brilho fálico que a cegava.

Ao se casar adquire novas iniciais: E. L. de Élisabeth Léturgie o que fez com que ela se ligasse novamente as letras significantes do nome do pai. Feliz de estar alienada a esta escolha amorosa, uma passagem ao ato “*obscura*” fez operar uma separação. Na análise, quando de um momento de crise, a fissura de seu ser apareceu para ela com toda a força da angústia própria à vacilação do sujeito e ela constituiu essa passagem ao ato em sintoma.

Um longo trabalho de análise lhe permitiu descortinar o gozo amado e detestado, e pelo ciframento<sup>13</sup> da letra – quer dizer passar do E. H. à E. L.- conseguir se desembaraçar dos traços do gozo nelas inscritos.

Na análise, ela tinha tomado a posição desejante de salvar o pai, o passe permitiu-lhe uma nova maneira de enodar R.S.I. com a morte, a letra e o corpo. Separada do resto que o sintoma exprimia da sua relação ao

---

<sup>12</sup> Este testemunho foi feito em Francês e nesta língua ao enunciarmos as letras C. L. temos um som homofônico ao “*c’est elle*” que seria em Português “*é ela*”, demarcando todo o brilho fálico envolvido.

<sup>13</sup> Em Francês *chiffage*.

corpo-morto do pai, ela pode reconhecer a face do real dissimulada na sombra do túmulo para afrontar o que era justamente isso, o inconsciente, e realizá-lo “*de um modo único e extraordinário*”<sup>14</sup>.

Com este testemunho do passe vemos o tratamento dado à passagem de analisando a analista pelos ecos de *alíngua* que foram se decantando ao longo da análise e, em especial, na experiência do passe. Neste sentido, o trabalho do Analista da Escola (A.E.) vivifica a psicanálise ao trazer o singular do que um sujeito pôde depreender da experiência da análise e no que a sua nomeação dar-se em função de um dizer.

---

<sup>14</sup>Leturgie, E. “*Témoignage de ma passe*”. In: *Mensuel*, nº 10. Paris, novembro, 2005, p. 58.

## Le désir de l'analyste et la différence absolue

Luis Izcovich

Il y a eu une nécessité constante dans la psychanalyse depuis Freud, celle de démontrer ce qui fait la différence entre un sujet analysé ou pas. Elle a été prolongée par Lacan qui a ajouté une autre dimension, qu'on pourrait appeler les différences concernant l'autorisation de l'analyste, et c'est dans cette perspective qu'il introduit la notion de désir de l'analyste. Pourtant, les affirmations assertives tentant de cerner ce désir sont rares et sa vérification est souvent sujet à des controverses. Il s'agira donc pour nous de contribuer à la question épineuse de ce qui constitue le support de ce désir et les conditions de son émergence. Saisir ce désir devient une constante chez Lacan depuis qu'il annonce que le désir de l'analyste est d'obtenir la différence absolue, ce qui est repris dans le *Discours à l'AFP*, où le désir de l'analyste est posé comme point absolu. S'agit-il d'une métaphore pour dire que le rapport de l'analyste à ce désir est nécessairement asymptotique ? Je ne le pense pas. Je pars de ce qu'on sait et depuis Freud : le désir dans son essence est indestructible. Cela veut dire, qu'il existe chez le sujet une structure minimale, garante du désir et qui assure sa permanence bien que, les effets, soient intermittents et que le sujet en ignore le ressort. Autrement dit, ce qu'un sujet en perçoit, ce ne sont que des fragments, des météorites de ce désir, d'un caractère souvent dérangeant, et présentifiés, le plus souvent, par les signes du désir de l'Autre, ce qui exige, quand on est dans la perspective de l'analyse, de faire en sorte de permettre au sujet de sortir de la confusion concernant l'objet du désir. C'est ce que veut dire déchiffrer l'opacité du rapport à l'inconscient, opacité qui est l'effet de la coaptation entre le désir et le fantasme à la base de la croyance qu'un objet pourrait coller au sujet. C'est cette croyance qui détermine que le désir soit dans sa essence intermittente et suspendu. La question essentielle pour nous, devient qu'est-ce qu'on capte du désir dans une analyse et ce qui change. On constate que ce qu'on capte, ce n'est jamais

ce qui fait sa substance, mais juste des articulations qui permettent à l'analyste de mesurer la distance entre ce que le sujet sait ou pas du désir qui l'anime, puis aussi la distance entre la position qu'il prend par rapport à son désir et une autre position possible. Cela fait partie du désir averti de l'analyste. Il est aussi averti que si les désirs peuvent être variés, le passage des désirs multiples à l'unicité d'une position consistant à consentir à l'insensé d'un désir est possible. L'analyste sait aussi, par expérience, qu'on paye pour le désir qu'on a exclu. Plus on l'a négligé en faisant le choix de la norme plutôt que celui de l'inconscient, plus on le paye cher par un égarement dans la vie.

Faire le choix de l'inconscient suppose, pour l'analysant, de prendre la mesure de l'aliénation au désir de l'Autre, car on désire avant tout par identification. Ceci veut dire que, pour déchiffrer quelle est la différence produite par l'analyse, il faut d'abord dégager très nettement ce qu'on a en commun avec l'Autre. Or de quelle différence s'agit-il ?

Disons d'abord qu'il y a des sujets sans différence, ce sont les sujets où l'ensemble de leur discours est une holophrase. Lacan avait en effet remarqué très tôt, la nécessité de l'élément différentiel au delà de la distinction entre les signifiants. Il le fait correspondre à l'implication du sujet, sans quoi le discours est monolithique et correspond à une holophrase unique. Mais, au-delà, l'élément différentiel concerne aussi l'indicible qui comporte toujours un réel singulier. Remarquons que si on laisse de côté ces cas, le sujet tient à sa différence. Freud l'avait perçu avec l'expression du narcissisme des petites différences, qui est une différence revendiquée, qui me distingue de l'autre, mon voisin, mais qui se résume en vrai à être une différence qui porte juste sur l'imaginaire. C'est en quoi il convient de distinguer le désir narcissique du désir inconscient car il y a des désirs décidés dont le support est uniquement le narcissisme. Le névrosé croit-il avoir réglé ses impasses en se reconnaissant être « *un comme les autres* », ce qui implique de renoncer, autant que possible, à sa petite différence ? Sans doute que, payer le prix, soit renoncer à sa petite différence, constitue un grand pas dans le chemin d'accès au désir, à condition qu'on reconnaisse dans cette

formule « *un comme les autres* », autre chose qu'un repérage d'identification. Autre chose c'est d'avoir payé le prix de la castration. Elle assure un désir du fait de ce qu'elle promet, soit un manque radical. C'est ce qu'on peut appeler la différence minimale exigible d'une analyse, sans quoi une thérapeutique ne peut pas s'appeler analytique. Ce n'est pas peu de choses car, la différence minimale, promue par la castration, rend propice un « *être pour le sexe* », soit l'assomption d'une différence radicale concernant la position d'un être sexuel. Mais alors quelle serait la différence maximale ? Le programme tracé par Lacan vise à distinguer l'identité de l'identification. L'identification est toujours liée au signifiant du désir de l'Autre et, en ce sens, elle désigne ce qui fait la substance de l'Autre, au moins c'est ce que le sujet croit. La désubstantialisation de l'Autre, effet de l'analyse, aboutit à un : « *il n'y a pas* » qui est à la base de la conception de Lacan du : « *il n'y a pas de rapport sexuel* » inscriptible. Mais « *au il n'y a pas* » du côté de l'Autre, fait pendant le « *il y a de l'Un* », qui indique la substance du sujet. Il est substance en ceci qu'il est invariable et support de l'ensemble, d'être toujours le même. C'est donc à propos de l'Un, marque de la différence pure, que Lacan introduit la notion d'unité définie comme pure différence qui est à distinguer d'une autre unité, celle relative à la différence d'un signifiant par rapport à un autre qui est juste une différence à l'intérieur d'une chaîne. Nous avons d'un côté la différence entre les signifiants qui relève d'une différence liée au symbolique, de l'autre côté une différence introduite par ce qui ex-siste au symbolique, par ce qui fait marque du réel et qui serait la pure différence. Dans ce sens la pure différence est celle produite par la marque, à discerner dans l'analyse, et ferait le propre de l'analyse lacanienne, soit discerner ce qu'un sujet a de plus réel. Cela détermine la conception de l'interprétation car la différence entre les signifiants est la base de la combinatoire inconsciente. L'articulation signifiante, qui est interprétation du Un de la marque, se résout par l'interprétation qui élucide cette combinatoire. On constate qu'on interprète ainsi l'enveloppe mais on ne touche pas à ce qu'elle enveloppe. Car ce qui est enveloppé, interprété par la chaîne inconsciente du sujet,

est la marque du réel, support de la vraie altérité au cœur du sujet et qui fonde sa jouissance la plus opaque en même temps que son véritable nom propre. C'est pourquoi Lacan est allé jusqu'à poser l'interprétation analytique comme intrusive, soit celle qui consiste à reproduire chez le sujet l'opération qui a forgé le désir comme indestructible par l'intrusion du signifiant dans le corps.

Remarquons en effet, qu'il existe l'introduction de la différence à partir de l'intrusion du désir de l'Autre. Car le désir est l'intrusion des signifiants et se distingue de l'amour qui lui ne fait pas intrusion mais vise plutôt la continuité et se distingue aussi de la jouissance qui elle introduit du nouveau mais ne produit aucun désir, en quoi la jouissance de l'Autre sans désir, fait marque mais juste de ravage. Or, j'ai dit que l'interprétation reproduit l'opération de la marque d'un désir. Lacan l'a formulé avec très tôt en remarquant que les effets de l'analyse sur le sujet ont de surcroît un effet sur le désir. Par exemple quand il pose que « *le désir assujettit ce que l'analyse subjective* ». C'est aussi valable pour la coupure. Elle est productrice du désir en ceci qu'elle vise la béance signifiante et donc la cause du désir. Puis également avec la notion d'intrusion. L'interprétation analytique est aussi intrusion d'un signifiant nouveau et en ceci elle est génératrice du désir mais à la différence du désir de l'Autre qui est intrusion productrice d'aliénation, l'interprétation fait une intrusion de séparation. La visée de l'interprétation reste à chaque fois la même, la cause du désir. On cerne la cause et on génère la différence. En ce sens on constate que la différence qu'on vise dans une analyse est liée à l'écart entre l'idéal I et *a*. L'objet *a*, représentant du manque du sujet est cause du désir, et tient son émergence dans l'analyse, au dévoilement du sujet soit, à la chute des signifiants avec les lesquels le sujet tente de se représenter. Plus on creuse l'écart, plus le manque apparaît et plus le sujet a une chance de se soutenir autrement que par ses idéaux ou par son fantasme fondamental qui sont suppléances au manque dans l'Autre. Contrairement à l'identification, l'identité, effet de la marque chez le sujet, est à la base de la singularité d'un désir et fait objection au nivellement. C'est dans cette perspective

que l'analyse opère une réduction sur les objets qui s'offrent au désir, elle dénonce leur vanité et produit une limite à la métonymie du désir. C'est par cette mise à plat du phallus l'avènement d'un désir inédit est possible, soit un désir qui n'est pas suscité par le manque mais par le manque du manque qui fait le réel, et qui est la marque de la différence absolue. La production d'un manque fondamental n'est donc pas le terme dernier de la différence analytique. Car ce manque comme ressort du désir trouve le même support que le manque-à-être comme condition du désir. Or Lacan en 1975 a pu avancer qu'« *un désir n'est pas concevable sans mon borroméen* », ce qui veut dire, me semble-t-il, qu'un désir ne se conçoit pas sans le rapport du sujet au réel. C'est pourquoi il me paraît indispensable de corréler le désir inédit de fin avec le réel, et exige qu'on cerne ce qui fait l'Un de la différence comme contre-partie logique du « *il n'y a pas du côté de l'Autre* ». Soulignons l'enjeu : ne pas concevoir le désir sans le réel implique une autre dimension pour le désir que de cerner le manque-à-être qui relève juste du symbolique. Ceci nous amène à faire remarquer les paradoxes de fin d'analyse qui font suite au premier paradoxe de l'expérience analytique. Ce que j'appelle le premier paradoxe est relatif aux signifiants énigmatiques effets du fantasme qui détermine les mystères du désir voire le hiatus entre un désir qu'on connaît et l'action qui permettrait sa réalisation. Ce qu'on demande à l'analyse est de résoudre le manque et l'analyse répond par la radicalisation du manque. Cela est le premier paradoxe.

Le nouveau paradoxe du désir concerne les effets de fin d'une analyse qui prouvent qu'il est possible de désirer de façon non métonymique et sans cultiver le manque à être. Ce désir non métonymique est bien spécifique en ceci, je pose, qu'il est désir sans sujet. Autrement dit, pas seulement une analyse permet de répondre à la question de savoir qui a désiré dans le sujet, pas seulement elle produit un sujet désirant mais plus fondamentalement, quand il y a passage à l'analyste, elle opère une transformation par le passage d'un sujet qui désire à un désir sans sujet qui serait le propre du désir de l'analyste. Comme pour tout désir on ne le capte pas par la parole mais néanmoins

on peut attester de ses effets sur d'autres sujets. Lacan le suggère autrement quand il pose l'objet *a* comme agent de discours dans le discours analytique. Cela montre que le désir de l'analyste n'est pas le désir d'un sujet divisé même s'il faut un sujet pour incarner l'objet *a*. Je soutiens que c'est là la véritable différence produite par l'analyse, soit un désir qui ne se soutient pas d'un sujet divisé. C'est ce qui règle d'ailleurs les débats qui portent sur le diagnostic de l'analyste. Je ne développe pas ce point, je donne juste la conclusion. Il n'y a pas d'impasse relative à une structure clinique pour l'analyste, car si l'on admet que le désir de l'analyste est désir sans sujet, la question qui porte sur quel est le sujet qui fait l'analyste n'a pas de raison d'être. C'est toute la distance entre faire la substance de l'analyste à partir du Nom-du-Père ou la faire à partir de l'objet *a*.

Je récapitule. L'expérience analytique comme effet d'intrusion affecte la marque du réel du sujet. On pourrait d'ailleurs se poser la question : quand Lacan se réfère au désir de l'analyste comme désir d'obtenir la différence absolue, de qui peut provenir ce désir si ce n'est que de celui que cette différence il l'est devenu, soit de quelqu'un qui n'est pas sujet. C'est cohérent avec la formule de Lacan "*l'analyste sait être un rebut*". C'est un savoir faire bien spécial, marqué d'un affect puisque Lacan corrèle ce savoir au fait d'avoir cerné la propre horreur de savoir détachée de celle de tous. C'est alors qu'advient le désir dont l'analyste porte la marque. Savoir être un rebut, consentir à devenir désêtre, faire semblant d'objet, il s'agit des positions de l'être qui ne sont pas positions d'un sujet dans le particulier, et relèvent toutes de l'aptitude à s'exclure en tant que sujet. Ce qui démontre que le désir de l'analyste, même s'il faut quelqu'un pour l'incarner, ce n'est pas un désir de sujet. C'est là la marque de la différence absolue qui se répercute dans le paradoxe de la passe. Car, on témoigne dans la passe sur le désir qui, par définition, est inarticulable. On tente de rendre compte d'un affect du réel qui, par définition, une fois énoncé, n'est plus du réel, et finalement on tente de rendre compte en tant que sujet d'un désir qui n'est pas du sujet. C'est toute la problématique à isoler l'affect de fin d'analyse. Car la



marque de l'affect de fin est le virage de l'horreur de savoir à l'enthousiasme, ou comme il a pu le formuler plus tard, en termes de satisfaction. Le paradoxe est que l'affect est toujours du sujet et le désir de l'analyste n'est pas désir d'un sujet. C'est pourquoi Lacan ajoute que la marque, c'est aux congénères de savoir la trouver. Ce qui veut dire que le désir de l'analyste se démontre seulement d'avoir produit la différence absolue chez un analysant. Avant cela, c'est un désir qu'on suppose. Il peut être supposé par celui qui décide de s'autoriser comme analyste. Cela relève aussi de la supposition quand c'est l'Autre qui l'évalue par exemple dans la passe. Et il faut convenir qu'en matière de supposition, il vaut mieux qu'il y ait des convergences. C'est pourquoi il est toujours préférable que quelqu'un confronte ce désir à la supposition des autres. Maintenant la question est celle de comment vient ce désir, ce que Lacan commente en deux temps. D'abord il pose que l'essentiel est à quel signifiant irréductible *-non-sens-* il est comme sujet assujettit, puis il avance que le désir d'obtenir la différence absolue intervient quand le sujet, confronté à ce signifiant, vient pour la première fois en position de l'assujettir. Cela indique déjà le rapport au réel, le signifiant du non sens. Cela indique aussi un virage, pour la première fois dit Lacan. Cela indique un assujettissement de ce désir, ce qui relève d'une décision éthique mais encore, question fondamentale, c'est un désir qui n'est pas pur, ajoute Lacan. Donc au mieux, ce qu'on peut cerner de ce désir, ce sont les conditions d'émergence, et si Lacan ajoute qu'il n'est pas pur, c'est que bien que ce soit un désir qui n'est pas d'un sujet, il s'agit d'un désir qui n'est pas sans inclure l'impossible.

## Alors, qu'est-ce qui nous lie à celui avec qui nous nous embarquons ?

Bernard Lapinalie

C'est en ces termes que Lacan interrogeait les analystes sur leur désir le 21 juin 72, lors de la dernière leçon de son *Séminaire ...ou pire*<sup>1</sup>. Quant à moi, ce qui me lie à cet analysant parmi d'autres, c'est la vacillation de son être lorsqu'il entrevoit qu'un dire énigmatique le constitue. Cette fois encore, je ne peux que constater l'énigmatique satisfaction de l'analyste qui l'a engagé dans cette voie du dire, avec cette ouverture de son inconscient. C'est ce quotidien qui m'a conduit à examiner la réponse de Lacan dans la même séance de ce séminaire, sur ce qui lie l'analyste à l'analysant – et pas l'inverse : ce n'est pas ici la question du transfert. Voyons donc comment Lacan, comme souvent, va répondre à la question qu'il vient de poser.

Notons déjà qu'avec cette question Lacan nous porte sur le terrain de la fameuse question du *désir de l'analyste...* à ceci qu'il ne s'agit pas tant du versant du désir qui conditionne l'acte analytique, que d'un autre versant du désir de l'analyste qui lui a encore fait dire quelques mois auparavant aux psychiatres de Sainte Anne, qu'il trouvait a-normal que quelqu'un qui sait ce que c'est que la psychanalyse, puisse encore vouloir devenir analyste. Lui-même étant analyste, il est bien placé pour savoir que ça continue malgré tout depuis Freud. C'est pourquoi j'y entendrai plutôt une question de Lacan, que je traduirai ainsi : « *Quelle satisfaction peut trouver l'analyste à vouloir occuper cette place où il ne devrait pas y avoir de satisfaction, sachant que son destin logique est de rebut à la fin ?* » - de rebut parce qu'il ne sert plus. Il doit bien y avoir autre chose qui le motive, qui le lie à son analysant.

Je soutiendrai que c'est cet « *autre chose* » que vise Lacan ce 21 juin 72 en provoquant une nouvelle entrée pour interroger le désir de l'analyste : car demander *ce qui fait le lien* ne porte pas la question du

---

<sup>1</sup> Lacan J., *Le Séminaire, livre XIX, ... ou pire*, Seuil, Paris 2011, p. 234.

côté de ce qui cause son désir, mais au contraire du côté de ce qui y répond, avec la satisfaction de l'inconscient inhérente à tout lien que Lacan appelle *discours*, fût-il analytique. Nous avons la confirmation que c'est bien sur ce terrain du discours que Lacan porte sa question puisqu'elle vient juste après un long développement sur ce qui attrape les corps *dans les discours*, y compris dans l'analyse. Il y a même répondu que c'est l'interprétation qui attrape les corps des partenaires d'une analyse, en notant toutefois une dissymétrie – il se sert pour cela de la sémiotique de Charles Sanders Peirce : d'un côté l'analyste *interprète* et de l'autre l'analysant *interprétant*. Il en profite pour dire la spécificité de l'analyse où l'inépuisable de l'interprétation trouve sa limite avec l'objet *a* ; et là il faut être attentif car il en profite pour glisser une nouvelle définition de son objet *a* qui m'a surpris et questionné – je le cite : « *l'objet a n'est rien d'autre que le fait du dire comme oublié*<sup>2</sup> ». Nous voici donc devant une nouvelle définition de son objet *a* par Lacan dont je voudrais souligner qu'elle est le pivot qui lui permet d'aborder ce qui lie l'analyste à son analysant.

Si on veut comprendre cette définition inédite de ce qu'est l'objet *a*, il faut tenir compte des avancées de Lacan à ce moment. Car en 72, dire que c'est l'interprétation qui lie les partenaires d'une analyse, ne fait plus seulement appel à la structure, mais introduit une autre dimension, celle de *l'existence*, y compris l'existence du partenaire analyste : L'interprétation nécessite bien l'existence d'« *Un qui dise* », qui dise ce qui existe ou non. Non seulement cette question de l'existence est un fil majeur du séminaire *...ou pire*, mais nous sommes aussi l'année du texte *L'étourdit* avec son fameux : « *Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend* », qui pose que le dire est existentiel. Sans ces données on ne pourrait pas comprendre ce qui permet à Lacan de dire que « *l'objet a n'est rien d'autre que le fait du dire comme oublié* ». Car parler de l'objet *a* en terme de *dire*, fût-il oublié, c'est passer du niveau de la structure au niveau de l'existence.

---

<sup>2</sup> *Ibid* p. 233.

Pourquoi est-ce si important ? Parce que la dimension de l'existence est essentielle à la psychanalyse comme traitement des singularités. Elle fait passer la psychanalyse du réduit d'une théorie structuraliste, à un traitement possible, pour chacun, de la façon singulière dont il est affecté par le réel de son inconscient dans son existence, jusque dans ses satisfactions. Et si nous le concevons facilement pour l'analysant, je voudrais montrer que c'est aussi sur ce terrain de *l'existence* et de ses *satisfactions* que Lacan interroge le désir de l'analyste ce 21 juin 72. Car, passer de « *l'analyste en place de semblant d'objet a* » à « *l'analyste en place de semblant du fait du dire comme oublié* » - selon sa nouvelle définition de l'objet *a* -, c'est passer d'un objet qui ne permet aucune satisfaction, à une place existentielle de l'analyste, qui, elle, ouvre une satisfaction possible - même si Lacan n'utilise pas le terme.

Pour aborder cette énigmatique satisfaction chez l'analyste, Lacan va préciser que le mot « *frère* » serait celui qui représente le mieux ce qui lie l'analyste à l'analysant - analyste et analysant ayant la même filiation : ils sont *filis du discours* ; ça dépend bien sûr du barda familial et de ses idéaux, mais *filis du discours* ça peut sembler déshumanisant, au sens courant de l'humain. Il a pourtant commencé cette leçon en affirmant que « *les analystes ont rapport avec (...) l'être humain*<sup>3</sup> ». Pour s'y retrouver il ne faut pas oublier qu'en 72 le *discours* de Lacan est une structure de lien déterminée par un réel spécifique : soit « *qu'il n'y a pas de rapport sexuel* ». Nous serions donc frères humains d'être d'abord les fils de ce dire oublié : « *qu'il n'y a pas de rapport sexuel* », que seul révèle, au lieu de le masquer, le discours analytique...

Si j'en suis venu à parler de satisfaction pour l'analyste, mais pas de jouissance, c'est bien parce que ce 21 juin 72 Lacan place sa réponse du côté sujet. Il explique en effet que ce qui lie l'analyste à l'analysant c'est ce qui doit naître d'une analyse, soit « *cette chose fendue qu'il appelle le sujet* »<sup>4</sup>. « *Notre frère transfiguré - ajoute Lacan - c'est cela qui naît de la conjuration analytique, et c'est ce qui nous lie à celui qu'on*

---

<sup>3</sup> *Ibid* p. 223.

<sup>4</sup> *Ibid* p. 230 et 235.

*appelle improprement notre patient*<sup>5</sup> ». La référence est évangélique : *La Transfiguration* est un épisode de la vie de Jésus-Christ où il change d'apparence pendant quelques instants de sa vie terrestre, révélant sa nature divine à trois disciples ; ce serait la préfiguration de l'état annoncé aux frères chrétiens pour leur propre résurrection. On y entend, presque point par point, la métaphore choisie par Lacan pour l'analyse : notre frère transfiguré en *cette chose fendue* qu'est *le sujet*, quelques instants aperçue, qui doit naître de la conjuration analytique - ce que sait justement le psychanalyste (l'analysé) et qu'ignore encore l'analysant qui, lui, devra faire les chemins de la naissance analytique pour le savoir. Le cocasse dans l'affaire, et la question pour nous, étant que cette fraternité en-fin retrouvée ne conduira pas à l'effusion des retrouvailles, mais au contraire à la séparation. Nous pouvons noter ici l'intérêt d'une école de psychanalyse qui s'oriente de ce savoir qui se dépose de l'expérience.

La question demeure pourtant que, si cette naissance du sujet de l'inconscient dans une analyse est un gain, il est programmé pour le seul analysant. Ça ne nous dit pas comment la satisfaction peut aussi venir à l'analyste de se lier à l'analysant - à moins de le soupçonner de philanthropie.

Pour répondre, Lacan va préciser en quoi, selon lui, le mot « *frère* » est celui qui représente le mieux ce qui lie l'analyste à l'analysant. Sa réponse est étonnante dans la mesure où elle met l'imaginaire au premier plan ; elle me semble pourtant répondre à l'expérience comme à la structure. Il va dire que c'est l'analysant, de s'être engagé dans le dire, qui va donner à l'analyste « *l'exaltation du frère qu'il est* » (lui l'analyste)<sup>6</sup>. Notons que, comme la transfiguration, *l'exaltation* peut aussi être une référence chrétienne à la vérité : il s'agit alors de l'exaltation de la sainte croix, de la vraie croix... Quant à l'usage commun de notre langue, *l'exaltation* est un éprouvé qui sort de la mesure commune ; c'est littéralement « *être élevé hors de* » et ça renvoie ainsi à la transfiguration invoquée par Lacan de notre frère analysant.

---

<sup>5</sup> *Ibid* p. 235.

<sup>6</sup> *Ibid* p. 235.

La réponse de Lacan à ce qui peut bien nous lier à celui avec qui nous nous embarquons, est donc que l'analysant rend un service à l'analyste ; il lui donne, il lui permet quelque chose : L'analysant donne à l'analyste *l'exaltation du vrai frère qu'il est* – lui l'analyste -, c'est à dire la fraternité de sujet divisé, soit de cette chose fendue qui était déjà née dans l'analyse de l'analyste. Voilà la réponse de Lacan à sa question qui fait mon titre : C'est cette fraternité de division subjective (re)trouvée par l'analyste, via celle de son analysant, qui le lie à ce dernier.

Je ferai un petit commentaire sur la façon dont Lacan argumente la possibilité de ce passage de l'analysant à l'analyste *d'exaltation du vrai frère qu'il est*. Car ce qui peut étonner ici, c'est que Lacan présente cette induction directe d'exaltation de l'analysant à l'analyste sur l'axe imaginaire, court-circuitant le symbolique c'est à dire tous les dits de l'analyse. Pour comprendre il faut avoir noté cette précision de Lacan qui implique aussi un Réel dans l'affaire : il dit que ce passage d'exaltation n'est possible que si l'analysant s'est engagé dans le dire ; et le dire c'est un réel, le réel de ce qui reste hors de tous les dits de l'analyse, sauf qu'ici ce n'est plus seulement un réel de la structure mais un réel propre à l'existence de chacun.

C'est ainsi que je lis la réponse de Lacan, elle est clinique : Vouloir encore être analyste à la fin d'une analyse, vouloir se lier à un analysant, tient à cette exaltation fraternelle de la division subjective. Elle est rendue à l'analyste par son analysant, d'aller tout droit à cette distance entre l'imaginaire et le réel, d'aller tout droit au réel du *fait du dire comme oublié* (nouvelle définition de l'objet *a*), lui, toujours singulier, et qui fait cette chose fendue qu'est le sujet. Il est intéressant de noter que « *aller tout droit à cette distance entre l'Imaginaire et le Réel* »<sup>7</sup> est la façon dont Lacan définit l'acte analytique pour que l'analyse puisse finir, dans son séminaire *Le moment de conclure*.

Ça signifie donc que pour Lacan, même l'analyse finie, cette transfiguration, n'est pas acquise, y compris pour l'analyste. Mon idée est

---

<sup>7</sup> Lacan J., *Le séminaire, Livre XXV, Le Moment de conclure*, éditions AFI, leçon du 9 mai 78.

que si quelque chose d'énigmatique pousse l'analyste à retourner, via ses analysants, à sa propre division, ce n'est pas uniquement pour assurer sa bonne position d'analyste. Lacan nous laisse ici entendre que la réponse que l'analyste avait trouvée dans sa propre analyse est aussi, et encore, en jeu dans ce qui le lie à ses analysants. C'est peut-être ce qu'il appelle « *le style de vie de l'analyste* ». Sans doute un certain enthousiasme chez l'analyste est-il la trace de ce moment d'exaltation fraternelle.

Arrivé au bout de ce travail, je me suis demandé si je pourrais dire quelque chose de plus sur ce qui me lie aux analysants et qui semble primer dans l'existence des analystes. Pourquoi ne pas profiter de ce séminaire de 72 pour proposer : qu'il y a cette satisfaction ...*ou pire*, et même, que ça fait partie du savoir du psychanalyste.

## La presa -paradossale - del desiderio alla fine di una analisi

Celeste Soranna

L'esperienza della fine dell'analisi, per quanto se ne possa leggere o scrivere, non è immaginabile: non è semplicemente la fine di qualcosa, lascia un vuoto in rapporto al sapere e qualcosa cambia per sempre.

Questo vuoto è differente da ogni vuoto provato prima, perché non è un vuoto nostalgico, né d'indeterminazione, non c'è nulla a cui potersi riferire per dire che ci sia qualcosa che lo ha preceduto.

Lacan, nella *Proposta*<sup>1</sup> lo chiama «*dêsêtre*»: *dis-essere*; è il *dis-essere* dello psicoanalista alla fine di una psicoanalisi - *dis-essere radicale* che apre la porta su un altro punto di reale, un'altra dimensione del sapere impossibile-, e aggiunge che la presa del desiderio non è null'altro.<sup>2</sup>

Ma che cos'è il desiderio? E il suo rapporto con il reale? E che cos'è cambiato con la re-invenzione dell'inconscio da parte di Lacan?

Il desiderio è al centro della scoperta-invenzione dell'inconscio e della psicoanalisi. A partire da Freud e con Lacan abbiamo appreso che non è un concetto né romantico, né enigmatico, ma che, per la psicoanalisi, è correlato al concetto d'inconscio ed ha una notevole rilevanza clinica per quanto concerne la decifrazione del sintomo e la produzione del sapere epistemico per il soggetto. Il desiderio è per Freud essenzialmente desiderio inconscio strettamente legato alla struttura del sogno, del sintomo e del lapsus o, più in generale, alle formazioni dell'inconscio ed è regolato da alcune modalità strutturali: la negazione, la rimozione, il diniego, meccanismi che rivelano subito, non solo la struttura, essendo essi stessi funzione della regolazione del desiderio

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in Altri Scritti, Einaudi (Torino, 2013), p. 241.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.252: «Il passaggio da psicoanalizzante a psicoanalista ha una porta il cui cardine è quel resto che costituisce la loro divisione [...] In questo viraggio in cui il soggetto vede barcollare la sicurezza che ricava dal fantasma in cui si costituisce per ciascuno la finestra sul reale, ci si accorge che la presa del desiderio è solo quella di un disessere».



nella struttura, ma anche un modo di rapportarsi al sapere, al sapere decifrabile. Come sappiamo a questi Lacan aggiungerà la forclusione - (generalizzata, concernente il sesso e la morte, e la forclusione propria alla struttura psicotica). Per Lacan, tuttavia, il sintomo non è una formazione dell'inconscio, c'è una parte del sintomo decifrabile (metafora) ed un'altra che sfugge alla catena significante, si tratta del sintomo lettera dell'inconscio e in quanto tale è disconnessa dalla catena dell'inconscio, è un elemento dell'inconscio, ma va da solo.

Dunque, per Freud il desiderio ha a che fare con il sapere, sessuale, della morte, proibito, inaccettabile ed è accompagnato dall'angoscia, compagna indesiderata del desiderio.

Per Lacan, nel suo ritorno a Freud, il desiderio, in quanto sapere, trova la sua articolazione all'interno del discorso e ne costruisce la sua rappresentazione grafica ne *Il grafo* in termini di un soggetto definito nella sua articolazione ad un significante. Successivamente, come ricorda Colette Soler, a partire dal *Seminario XI*, l'inconscio sarà un concetto forgiato «*sulla traccia della causa*».<sup>3</sup>

Poi c'è un altro inconscio, quello inventato da Lacan: l'inconscio *parlessere*.

Il termine *parlessere* si riferisce alla funzione de lalingua [*lalangue*], della sua congiunzione al reale del godimento, costitutivo dell'inconscio reale. È preceduto dallo schematismo Borromeo, essenzialmente a partire dal *Seminario XX*. Esso non elimina la nozione del soggetto mancanza ad essere, ma si aggiunge per dire che non c'è dell'essere che non sia determinato dagli effetti incarnati de *lalingua*.

L'inconscio *parlessere* si distingue dall'inconscio linguaggio, che "ex-siste" al discorso analitico. Il sapere prodotto dall'inconscio linguaggio è un sapere sempre ipotetico, in quanto elucubrato, ipotetico rispetto a *lalingua*, i cui effetti superano tutto ciò che se ne può apprendere.

---

<sup>3</sup> Cfr. Colette Soler, *L'inconscio, che cos'è?*- Formazioni cliniche del campo lacaniano Collegi clinico di Parigi, anno 2007-2008 , trad. it. in Qp8, Quaderno di Praxis Psicoanalisi ,Edizioni Praxis del Campo lacaniano (Roma,2012).

L'inconscio effetto della parola, l'inconscio-desiderio di Freud, inizia ne *La direzione della cura*, ma si ritrova anche in *Televisione*, dove Lacan definisce l'inconscio: «L'insistenza in cui si manifesta il desiderio».<sup>4</sup> Dunque, se vi è coesistenza tra inconscio-desiderio ed inconscio-reale, in quale modo desiderio e reale si raccordano? Facile. Se un raccordo è possibile, è grazie al sintomo.

### ***Sul desiderio dell'analista***

Se si osserva bene, tutta una prima parte della storia della psicoanalisi si è occupata, a partire dall'esperienza empirica, di elaborare una teoria che potesse tener conto della clinica, ma a partire da Lacan ed ancora oggi, il desiderio dell'analista è al centro di molte elaborazioni, perché Lacan non ha dato una definizione precisa dell'analista, né tantomeno del suo desiderio anche se ha detto quello che non è, ed ha indicato la sua posizione nel discorso dell'analista. Il desiderio di cui parla Freud è indistruttibile, mentre c'è un interrogativo sul desiderio dell'analista, un interrogativo che fa resto, e direi, anche legame nella Scuola. È un desiderio che sembrerebbe perdersi, essendo a volte discontinuo, e che va sostenuto e, in ogni caso, interrogato o verificato<sup>5</sup>.

Il desiderio di cui parla Freud è un desiderio che ha un oggetto, l'oggetto perduto, ed ha degli oggetti legati al godimento della vita. Il desiderio dell'analista, invece, non ha oggetti e non si riduce al desiderio dell'Altro.

Alla fine del *Seminario XI* Lacan conclude che il desiderio dell'analista, pur non avendo oggetto, non è un desiderio puro<sup>6</sup>, ma è il desiderio di ottenere la differenza assoluta, differenza attraverso cui, cioè, un soggetto si riconosce effetto del significante primordiale che l'ha costituito e si assoggetta ad esso.

Ci sono alcuni punti che m'interessa sottolineare:

---

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *Televisione*, in *Altri Scritti*, Einaudi, (Torino, 2013), p. 510.

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *Nota italiana*, in *Altri Scritti*, Einaudi, (Torino, 2013), p. 305 : «*Desiderio che si tratta di verificare: per fare dell'analista*».

<sup>6</sup> Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi (Torino, 2003), p.271.

Il primo è la questione del desiderio dell'analista, un desiderio non puro, ma senza oggetto:

Il non "*puro*" mi fa pensare anche che vi sia qualcosa d'irriducibile nell'Altro, non fosse altro perché un tempo è esistito, e perché si tratta pur sempre di un desiderio vivo, inoltre, l'analista è responsabile dell'inconscio, quindi non può non prendere una posizione e credo che questo abbia un peso nella determinazione del desiderio in quanto funzione causa, stabilendone la sua dimensione etico-pulsionale.

### **Dunque, qual è il rapporto tra questo desiderio e l'invenzione dell'oggetto *a*?**

Colette Soler, parlando dell'origine teorica dell'oggetto *a* e del suo statuto in un testo del 2005 *Profits et Pertes*<sup>7</sup>, sostiene che l'oggetto *a* proviene dalla concezione lacaniana del soggetto. In quanto effetto di linguaggio il soggetto è primariamente un essere di mancanza (mancanza a godere, ad essere). Ma vi è anche una condizione di complementarità e questo soggetto non è tale senza essere articolato a ciò che non è linguaggio, a prescindere dalla struttura, ed è ciò che Lacan chiama in un primo tempo oggetto piccolo *a*.

Quindi, l'oggetto *a* viene inventato inizialmente per dire qualcosa di ciò che nel soggetto non viene articolato nel linguaggio.

Se dovessi spiegare questo a Freud, supponendo che anche se non è stato lui ad inventarlo, ne possa sapere qualcosa, potrei chiedergli: «Questo desiderio senza oggetto non si sostiene di alcun supporto fallico?». Non oso immaginare quale sarebbe la sua reazione, ma di sicuro la sua risposta riguarderebbe il rapporto alla castrazione.

Si capisce, tuttavia, che la logica della castrazione non regola tutto il campo del godimento, vi è una parte che non passa nell'Uno fallico e che resta, reale, fuori simbolico, ma se così è non regola nemmeno tutto il campo del desiderio.

---

<sup>7</sup> Colette Soler, *Profits et pertes*, in *Revue de Psychanalyse Champ Lacanien* n. 5/juin 2007, *Dossier sur L'objet a de Lacan. Incidences cliniques. Conséquences techniques*. Publication de l'EPFCL-France (Paris, 2007), p.11.

Il concetto di desiderio non è soltanto effetto della castrazione, è il linguaggio a generare la causa del desiderio, così è possibile ipotizzare altre versioni del desiderio e del godimento, che rendono il desiderio non anonimo, specifico di qualcuno, specifico in rapporto al tratto unario del soggetto in rapporto al trauma, in altre parole: nel punto di raccordo, non dell'esperienza del soggetto, ma nel punto di raccordo unico del soggetto rispetto a quel punto di reale su cui il desiderio fa presa, indipendentemente dall'Altro.

Per l'analista, però, vi è anche il desiderio di pagare in prima persona «*riducendosi, lui e il suo nome, al significante qualunque.*».<sup>8</sup> In modo analogo, in *Televisione* Lacan parla di scarto, di farsi scarto del godimento.<sup>9</sup>

Il desiderio inedito di cui parla Lacan probabilmente emerge da un sapere che s'incontra in un punto assoluto senza alcun sapere, forse per questo Lacan parla di un sapere da inventare e non da scoprire. Questa mancanza di sapere non è l'ignoranza da cui si può originare il desiderio di sapere, ma quello che tocca l'impossibile a dirsi della morte e del sesso, la dove vi è una mancanza di sapere. Ma non è sufficiente, perché questo desiderio ci sia è necessario che si produca un dire che richiami una scelta, una decisione ad occupare un posto.

Il desiderio è in se stesso scelta, assenza d'indeterminazione; è solo scegliendo, infatti, che si mette in gioco la perdita. Non parlo della perdita insita nella struttura del linguaggio, ma di un'operazione specifica a partire dalla quale si produce un vuoto di senso irreversibile e si produce un'altra perdita a livello dell'essere. Un esempio è che tutto il sapere acquisito precedentemente vacilla e si scombina fino al punto che non se ne può più fare uso. È questo forse uno dei modi di dire la solitudine e lo smarrimento di fronte al reale. Come mettere in gioco, dunque, una nuova scommessa del sapere, distinta, nel momento in cui ci si lascia destituire? Lacan per esempio ha fatto ricorso al modello matematico, modello che gli è stato utile nella misura in cui le invenzioni sorgevano dalle impasse

---

<sup>8</sup> Jacques Lacan, *Proposta sullo psicoanalista della Scuola*, (op.cit.), p.252.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *Televisione*, (op. cit.), p. 515.

di formalizzazione. Quando Lacan, ne *La nota italiana*, fa riferimento al sapere egli oppone l'amore di sapere al desiderio di sapere alla fine dell'analisi, come una scelta possibile. È il desiderio di sapere al di là di quello che c'è, di quello che si sa della psicoanalisi e del suo avvenire, anche per contrastare il reale, quando ciò si renda necessario.<sup>10</sup>

Una scelta possibile presuppone un certo modo di rinuncia soggettiva, un passaggio al di là delle contestazioni di verità. Ma non è l'unica scelta possibile.

Quando si parla di scelta, infatti, si parla anche di identificazione possibile. Lacan verso la fine del suo insegnamento propone un'identificazione al sintomo opponendola all'identificazione all'Altro che aliena ai significanti dell'Altro.

Egli invita a denunciare le identificazioni nel corso dell'analisi. È un obiettivo che ha un certo prezzo, perché a volte vuol dire declinare, enumerare, ma anche rifiutare. E se il rifiuto si rende necessario, è perché, diversamente, le identificazioni al campo dell'Altro, mascherando il reale, sarebbero anch'esse dalla parte della difesa nei confronti del reale. Per questo si può dire, credo, che l'identificazione all'analista sia antinomica all'identificazione al sintomo, unica scelta il cui effetto potrebbe essere di separazione riuscita.

A fine analisi, quando il soggetto sa a che cosa gli serviva il fantasma, che cosa si può dire di questo buco nell'essere che marchia il sintomo? È forse qualcosa dell'ordine di un impensabile che la formula conclusiva di una cura può accostare.

Poiché, se la fine di una cura è la "*risoluzione*" del desiderio di ciò che è più intimo dell'essere, la sua singolarità, la conclusione dà una puntuazione nuova che include questo vuoto centrale con tutte le conseguenze che il soggetto può ricavarne.

---

<sup>10</sup> Jacques Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, Astrolabio, (Roma, 1987), p.21: «L'avvento del reale non dipende assolutamente dall'analista. Egli ha la missione di contrastarlo».

Il soggetto può percepire così che, *après coup*, questa formula enunciava le conseguenze di un impossibile: l'impronunciabile del *Nome del Padre*, colui che nomina, separato dall'innominabile del godimento.

## Paradojas del “Deseo Materno” versus Deseo del Analista

Camila Vidal

El asesinato de una niña gallega de 12 años, al parecer a manos de su madre, con la ayuda del padre, que la habían adoptado cuando era un bebé, a causa, según parece, de que le molestaba para el cambio que esta mujer quería dar a su vida y el estupor que produjo en una comunidad poco acostumbrada a esta clase de sucesos, me llevaron a reflexionar, (más allá de cualquier consideración sobre el mismo, aún en proceso de investigación) sobre el deseo materno y sus paradojas.

El niño toma, nos dice Lacan, del mensaje que recibe del Otro, un significante como insignia de su omnipotencia (aquel que puede dar o rehusar, estar o no estar...), para establecer la primera identificación, una identificación no especular, una... *“que marcará, para el sujeto, la forma de ubicarse en el lugar que le da el Otro”*. De allí en adelante el niño se situará siempre de la misma forma frente al Otro, rasgo unario, logrando así una unidad ilusoria (ser eso que indica el rasgo de la primera identificación) en la que el sujeto *“queda petrificado”*. Esta identificación es una defensa, continúa Lacan, para no ver al Otro barrado, para no ver su deseo *“... presencia primitiva del deseo del Otro como oscuro, como opaco”* (*El deseo y su interpretación*)

¿Qué es lo que resulta tan aterrador del deseo del Otro?

¿Por qué nos lo representa Lacan con las enormes fauces de la mamá cocodrilo?

Lo que resulta tan aterrador del deseo materno es que no existe tal deseo, su deseo va por la vía de lo femenino, el niño como tal sujeto no le interesa a su deseo. De ahí la indefensión.

El niño es, nos dice Lacan, el producto de una operación que hace al goce de los padres: el coito. Es un resto de esa operación. La madre, igual que el padre, no está interesada en el niño en tanto tal, con suerte, podrá incluirlo, si su posición lo permite, en la metonimia de sus objetos,

objetos de goce se entiende, tomándolo en su campo pulsional y eso en el mejor de los casos. En otros muchos ni siquiera podrá hacer eso y entonces nos encontramos con lo que nos cuentan muchos psicóticos y que podemos definir como “*hijos anónimos*” donde el niño puede desaparecer durante un día entero sin que nadie lo eche de menos y, en algunos otros, lo usará como objeto real de su satisfacción, sin la intermediación de ninguna metáfora.

En la actualidad esta operación de resto está quizás un poco velada ante la dificultad reproductiva en aumento en nuestra sociedad los hijos únicos ya que el hijo aparece directamente en relación con el tiempo nunca posible del tenerlo o la imposibilidad en el tener. Se quiere tener un niño y de hecho se lo tiene igual que un coche, una casa o una televisión, se lo puede comprar, adoptar o alquilar e incluso devolverlo si uno “*no queda satisfecho*”, como cualquier otro *gadget*.

Esto que hoy en día se ha vuelto patente ya ocurría antiguamente bajo otras formas y los niños se les daban a las abuelas para que los criaran, se los prestaba a algún familiar más o menos cercano, por un tiempo más o menos largo, para que les prestase algún servicio... e incluso se intercambiaban.

El niño se pregunta por el deseo de la madre, que le hace dar o no dar (comida, su presencia, significantes...), y lo que resulta aterrador para el niño es que la madre no “*le*” anhela nada, está o no está, le da o no le da, pero no es en función de lo que él hace, es que ella está en sus asuntos, su deseo no pasa por él, es en ese sentido que está indefenso, esta mujer podría dejarlo morir o matarlo llegado el caso, si fuese necesario, para afirmar su deseo, su posición como mujer. No es por casualidad que Lacan eligió la figura de Medea para ejemplificar la posición femenina.

El amor de madre siempre será un cariño de goce y nunca un verdadero deseo.

Este es el horror al que todos, como humanos, nos enfrentamos y del que nada queremos saber.



El niño toma un significante del Otro, significante como insignia de su omnipotencia y a partir de ahí se inventa un deseo y correlativamente un Otro acorde con ese deseo inventado:

Quiere comerme, quiere cagarme, Quiere aplastarme... con él se dota de una unidad ficticia (o no tanto si la pensamos como unidad de goce) de la que ya no podrá desprenderse, marcando de ahí en adelante la forma que tendrá de responder a ese Otro que él mismo se inventó. Es preferible para el sujeto pensar que el Otro materno alberga hacia él perversas intenciones que entender que en realidad no alberga ninguna, que como tal sujeto no es deseado de ninguna manera y que por lo tanto tiene razones para estar preocupado pues ante eso está totalmente indefenso.

Es únicamente como mujer que una madre puede acoger a su hijo y por lo tanto no hay ningún deseo materno como tal, este deseo es inventado por el propio sujeto para defenderse del vacío que se presenta ante él y de lo incierto de su posición en el mundo, dado que su única posibilidad de supervivencia viene dada por la posición de objeto que pueda llegar a tener para ese Otro materno, indicación de Lacan de que para abordar la cuestión del análisis del sujeto niño habría que comenzar por estudiar la sexualidad femenina.

Se explican así algunas de las posiciones de nuestro tiempo:

¿Por qué las mujeres de ahora no tienen hijos?

Un repaso por las distintas páginas de internet que al efecto circulan por la red, puede resultar aleccionador. Su deseo está comprometido en otras cuestiones, se nos dice, a las que ahora si pueden tener acceso y cuando aparece el deseo de hijo lo hace tardíamente y muchas veces como una posesión más: se quiere elegir el padre (de entre una lista atendiendo a unas condiciones físicas y mentales determinadas), el sexo, el color de sus ojos, su altura.

No debemos confundir esto con otra cuestión muy diferente que es la de pensar que un deseo de tener un hijo ha de ser sin condiciones, lo que lleva, por ejemplo, a evaluar negativamente como padres adoptivos a aquellos que ponen "*condiciones*" cuando en realidad es lo único que

puede ser evaluado. No dejar que los padres adoptivos elijan las condiciones que necesitan para poder ser padres de ese hijo es errático pues es lo único sujeto a evaluación. El deseo de los padres como tal no puede ser evaluado, pero sí las condiciones que necesitan para poder ser padres de un hijo determinado evaluando esas condiciones como posibles o por el contrario como imposibles. En una palabra, lo evaluable es el goce implicado en los padres y no el deseo en una adopción.

Se escucha a las madres, casi siempre, bajo el supuesto de un deseo de hijo y en este deslizamiento entre (desde) deseo de la madre y deseo de la madre por el hijo, este último (el deseo de la madre por el hijo) está siempre en déficit, nunca es el adecuado y ello explica el sentimiento de muchas madres (y el reproche hecho al psicoanálisis) de que se las considera “*culpables*” de las dificultades que presentan sus hijos.

El deseo de ser psicoanalista se presenta, generalmente, como un deseo de curar, de reparar, de arreglar aquello que la madre no pudo podríamos decir siguiendo esta línea de argumentación, “*furor sanandis*”, decía Freud. Uno quiere ser psicoanalista para hacer por el otro algo mejor de lo que hicieron por él mismo. Es así como Lacan nombra los deseos de famosos psicoanalistas de su época: un deseo de maternaje, dicho literalmente por Lacan refiriéndose a Winnicott, Klein, etc.

Pero el deseo de ser analista no solo no es lo mismo que el deseo del analista, sino que es únicamente desprendiéndose del primero, lo que únicamente ocurre cuando se ha podido constatar la inexistencia del Otro, que uno puede acceder al segundo.

El deseo del analista, como reverso de la posición del deseo materno, es algo inédito en el mundo.

Por primera vez alguien que acude al analista se encontrará en una posición inédita en su existencia: posición de sujeto, con un deseo dirigido a él como sujeto y en el que es el partenaire el que toma la posición de objeto, lo que le permitirá, si accede a ello, poder vislumbrar que objeto fue para el Otro que, el mismo, se inventó.

¿Qué quiere decir inédito?

Inédito quiere decir que el deseo del analista no es algo que se pueda encontrar en la propia historia, a diferencia del deseo de ser psicoanalista.

Si decimos que es un deseo inédito en el mundo es porque no existe fuera del dispositivo y, a diferencia del deseo inconsciente, no es particular, sino que hace su aparición con el análisis mismo. Es lo que resulta y se puede poner en funcionamiento una vez que el recorrido analítico ha desembarazado al sujeto de su creencia en el Otro, haciéndolo responsable de su propio goce, tanto de aquel que está como del que falta, fundamentalmente del que falta podíamos decir, ya que es lo que permitirá no situar al analizante como objeto en la búsqueda de ese goce que falta, sino dejar ese lugar vacío permitiendo así al analizante encontrarse con ese deseo inédito, en el que por primera vez no será tomado como cuerpo.

Ese algo inédito que ha de encontrarse en el análisis cada vez, sesión tras sesión, para que éste pueda proseguir y por lo tanto vislumbrar allí, en las idas y venidas del propio discurso, al Otro que cada uno se ha construido para escapar al horror del deseo materno, objeto prescindible llegado el caso, o acaso no es ¿puede perderme? la pregunta del niño.

Deseo inédito que permitirá la aparición de un nuevo discurso y la posibilidad de un acto. Esto hará posible, en el dispositivo, no tomar al analizante como objeto sino apuntar a su constitución misma como sujeto, buscar la diferencia absoluta nos dice Lacan.

Este deseo, al no estar inscrito en el inconsciente del sujeto ni en su historia, no porta ninguna marca personal, de ahí lo que Colette Soler nos decía en Barcelona, respondiendo a una pregunta sobre la marca que algunos analistas dejan en sus pacientes que permite incluso, a veces, identificarlos por esa marca: a mayor deseo de analista menor "*marca de analista*"

El enigma no es, por lo tanto, como aparece ese deseo, un psicoanalista es lo que produce un psicoanálisis sino, como bien dice

Lacan, el hecho de que una vez llegado ahí alguien quiera sostener esa posición.

Se nos plantea entonces una paradoja.

Decíamos que es únicamente desprendiéndose del deseo de ser psicoanalista que uno puede acceder al deseo del analista, es decir sólo se puede sostener el deseo del analista una vez que uno se *“ha curado”* de su deseo de ser psicoanalista.

El deseo del analista no se sostiene en ningún *“querer”* sino en una posición ética que implica un *“no retroceder”*, no retroceder frente al camino recorrido, aceptar que a pesar de ya *“no querer”* la elección está hecha, no hay vuelta atrás posible, el tiempo inexorablemente ha pasado y se constituye como una imposición que el sujeto se autoimpone, *“uno tiene que ganarse la vida y ya no sabe hacerlo de otra manera”*.

Elección forzada entonces, pero elección a fin de cuentas y no todos eligen lo mismo, algunos eligen otra cosa aún sin saberlo siquiera, podemos constatarlo...

Ningún goce, por lo tanto, en la posición del analista.

Deseo inédito en el mundo del que resulta una experiencia igualmente inédita para el que se adentra en ella, el único deseo que si bien no es puro si podemos decir *“verdadero”* ya que está desbrozado de las paradojas que el goce introduce en el interior mismo del deseo.

# A relação entre Desejo de Analista e a Escola de Lacan

Fernanda Zacharewicz

O que significa afirmar que ao final de uma análise surgiu em um sujeito o desejo de analista? Qual a relação do desejo do analista com a escola de Lacan? Qual a relação desses mecanismos com as nomeações de escola? Para iluminar essas questões – já que não acho possível oferecer uma resposta final a cada uma delas, vou partir da seguinte frase: Viver livre ou morrer – essa é a sentença escrita na escultura principal do Panthéon.

Viver livre ou morrer, ambas são posições extremas que sublinham a possibilidade da escolha. O viver livre é uma escolha, assim como a morte. Como os que tiveram seu lugar no Pantheón, também nós podemos escolher.

Disso se trata o desejo do analista e sua relação com a Psicanálise, de escolha. De escola; de escolha, sem h, que é escola. Portanto, escola é escolha. Lacan trata disso desde seus primeiros textos. Em *A situação da Psicanálise em 1956* essa preocupação está presente durante todo o texto.

A sustentação da ética fez com que Lacan, em 1963, fosse expulso da IPA, episódio nomeado por ele como *excomunhão*, retomando a comparação da instituição psicanalítica com a Igreja feita em seu texto de 1956:

*“Para nosso propósito, devemos partir da observação, ao que saibamos nunca feita, de que Freud pôs a AIP em seu rumo dez anos antes que, na Psicologia das massas e análise do eu, se interessasse, a propósito da Igreja e do Exército, pelos mecanismos mediante os quais um grupo orgânico participa da multidão, investigação cuja evidente parcialidade justifica-se pela descoberta fundamental da identificação do eu de cada indivíduo com uma mesma imagem ideal, cuja miragem é sustentada pela figura do líder.(...) Atento mais precocemente a esses efeitos, Freud sem dúvida se interrogou sobre a margem deixada ao predomínio da função do boss ou do chefe numa*

*organização que, para sustentar sua própria fala, decerto podia, como seus modelos, equilibrar-se num recurso ao vínculo simbólico, isto é, numa tradição ou numa disciplina, mas não de todo modo equivalente, já que tradição e disciplina davam-se ali como objeto questionar-lhes o princípio, juntamente com a relação do homem com a fala” (LACAN, 1956/1998, p. 478)*

Estava aí a intersecção presente entre o sujeito e a escola de Psicanálise existente à época. Poderia haver uma instituição de psicanálise com uma estrutura distinta?

Em 21 de junho de 1964 Lacan funda a Escola Francesa de Psicanálise, que será nomeada, mais tarde, Escola Freudiana de Paris. Tudo indicava que Lacan romperia com a solidificação de nomeações e cargos em sua proposta de escola. Em 1967, apostando na possibilidade de escuta do novo, do ainda não apreendido, do que escapa, Lacan propôs o dispositivo do passe e o cartel, também como forma de não solidificação das relações estabelecidas. Esses dois dispositivos de escola abrem a possibilidade de giro, de não estagnação.

Ele inicia o texto *Proposição de 9 de outubro de 1967* (1967/2003) afirmando que escreverá especificamente sobre as questões relativas à instituição psicanalítica: *“Vamos tratar das estruturas asseguradas na psicanálise e de garantir sua efetivação no psicanalista”* (LACAN, 1967/2008, p.248). O que são as estruturas asseguradas na Psicanálise? Afirmo que a IPA assegura a estrutura, escreve a Lei e a faz cumprir. Lacan não trata disso. Do que trata então? Começa a *Proposição* afirmando que é possível instituir o novo no funcionamento de uma instituição psicanalítica. A estrutura presente na IPA deixava de lado um princípio fundamental, segundo Lacan, que o psicanalista só se autoriza de si mesmo.

O psicanalista só se autoriza de si mesmo – nessa frase Lacan destrói todo o regulamento anterior. Já não há quem diga quem pode ser psicanalista; cabe a um só, ele mesmo autorizar-se, responsabilizar-se por si mesmo. Não é isso o viver livre?

Lacan continua: *“Isso não impede que a Escola garanta que um analista dependa de sua formação”* (LACAN, 1967/2008, p.248). Estamos

na segunda parte do título dessa exposição: a Escola de Lacan. A Escola garante que um analista depende de sua formação, que se dá por iniciativa própria. Novamente, o analista deve optar em sê-lo.

Lacan continua: “*E o analista pode querer essa garantia, o que, por conseguinte, só faz ir mais além: tornar-se responsável pelo progresso da Escola, tornar-se psicanalista da própria experiência*” (LACAN, 1967/2008, p.248). Faço notar: pode querer – de novo a liberdade! Então o princípio da Escola é a liberdade, é pois, o viver livre. Ufa! Pelo menos na *Proposição* escapamos do morrer.

Mas será que funcionamos dessa maneira? Vivemos livres enquanto Escola?

Não cabe a mim, nessa apresentação, seguir linha a linha o texto de Lacan, que todos já conhecem. Porém cabe-me refletir sobre a desejo de analista, nossa Escola, a liberdade e a morte enquanto possibilidades.

De que se trata o desejo de analista? O que leva a alguém, depois da travessia da fantasia, da queda da submissão ao Outro, dispor-se a ocupar o lugar de significante qualquer, o lugar de a, passar de *lettre* a *litter*?

*Litter*, lixo, resto. Esse é o lugar do analista. Posição de semblante no discurso, o significante qualquer no matema da transferência. Esse é também o significante que Lacan emprega em ambas titulações de nossa Escola: Analista Membro de Escola e Analista de Escola. Ou seja: *litter*, resto, significante qualquer Membro de Escola ou *litter*, resto, significante qualquer de Escola.

Por que fazemos então tanto barulho sobre essas duas posições? Arrisco –me: fazemos barulho pois não sabemos!

Não sabemos o que é o desejo de analista, como surge. Lacan também não sabia em que consiste a passagem de analisante a analista e pôs isso no centro de nosso funcionamento. No centro temos o furo! O passe. O passe do qual só pode dar testemunho aquele que optou por fazer-se psicanalista de sua própria experiência. “*Essa sombra espessa que encobre a junção de que me ocupo aqui, aquela em que o*

*psicanalisante passa a psicanalista, é ela que nossa Escola pode empenhar-se em dissipar*” (LACAN, 1967/2008, p.258).

Empenhar-se em dissipar, é o que nos cabe como Escola. Esforço hercúleo e infundável.

Assim, nessa nova proposta lacaniana, a autorização do psicanalista estava centrada em sua pessoa, em seu processo analítico e das decisões tomadas a partir disso. Lacan afirma que a Escola garante que o analista depende de sua formação, porém ele é o responsável por ela. Escreve ainda que o analista pode *“tornar-se responsável pelo progresso da Escola, tornar-se psicanalista de sua própria experiência”* (LACAN, 1967/2008, p. 248) e propõe duas formas possíveis. A primeira consiste no título de AME (Analista Membro de Escola), *“constituído simplesmente pelo fato de a Escola o reconhecer como psicanalista que comprovou sua capacidade”* (LACAN, 1967/2008, p.249). Ele não escreve nada sobre o que significa *“comprovou sua capacidade”*. Somente completa dizendo que a garantia provém da Escola e tem como base um projeto de trabalho. Em que consiste o projeto de trabalho? Lacan deixa essas questões sem repostas em seu texto. A segunda forma possível, o título de Analista de Escola (AE) dirige-se *“a quem se imputa estar entre os que podem dar testemunho dos problemas cruciais, nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise”* (LACAN, 1967/2008, p.249). Esse título deve ser pedido, demandado à Escola e seria conferido através do ofício do passe, que busca recolher os testemunhos sobre como se dá a passagem de analisante a analista.

*“O desejo do psicanalista é sua enunciação, a qual só se pode operar se caso venha ali na posição do x”* (LACAN, 1967/2008, p.257). O x é o enigma, o agalma, o que não pode ser dito, a enunciação que só entre os significantes é que se faz surgir.

Deixar em aberto em que consiste comprovar a capacidade ou o projeto de trabalho, no caso do AME, ou preocupar-se em colher no relato do próprio candidato à AE é uma proposta de permanente construção de um saber. Podemos mantê-la em aberto em nossa instituição? Ou a



impossibilidade de saber propiciou o nascimento de uma nova lista, repetindo a história como farsa?

É possível manter aberta essa possibilidade de construção de nosso saber? Isso significaria sustentar o debate de opiniões distintas, isso significaria sustentar o não-todo. Estamos prontos?

Discutindo a inserção teórica da Psicanálise, em 1976 Althusser publica um novo escrito, *Marx e Freud* (1976/1985), afirmando que tanto a teoria marxista quanto a freudiana são materialistas e dialéticas. Materialistas já que a “tese mínima que define o materialismo é a existência da realidade fora do pensamento ou da consciência” (p.77) e dialética pois o inconsciente freudiano “não conhece a contradição” (p.77). Mas a seguir Althusser (1976/1985) se pergunta: “Seriam suficientes essas afinidades filosóficas para dar conta da comunidade teórica que existe entre Marx e Freud? Sim e não” (p.78). Logo a seguir ele responde que o caráter conflituoso de ambas as teorias deve ser considerado. Althusser (1976/1985) afirma:

*Que a teoria freudiana seja uma teoria conflituosa é um fato que provém da experiência. Desde o seu nascimento, e esse fenômeno nunca deixou de se repetir, provocou contra si não somente uma forte resistência, não somente ataques e críticas, mas também, e isso é o mais interessante, tentativas de anexação e de revisão. Digo que tais tentativas de anexação e de revisão são mais interessantes que os ataques e críticas, porque significam que a teoria contém –seus adversários o confessam- algo de verdadeiro e perigoso. (...) existe, portanto, em Freud, algo de verdadeiro, de que é preciso apropriar-se, para rever seu sentido, uma vez que isso que é verdadeiro é perigoso: é preciso rever para neutralizá-lo. Cria-se, assim, um círculo, cuja dialética é implacável. O mais importante nessa dialética resistência-crítica-revisão é que esse fenômeno, que começa sempre fora da teoria freudiana (em seus adversários) acaba sempre dentro da teoria freudiana. É, então, a partir de seu próprio interior que a teoria freudiana se vê obrigada a defender-se contra as tentativas de anexação e de revisão: o adversário acaba sempre por “infiltrar-se” – o revisionismo-provocando contra-ataques internos que acabam em cisões. Ciência conflituosa, a teoria freudiana é uma ciência cisionista, cuja história vem marcada por cisões incessantemente renovadas (p.78-79).*

Nossa Escola, desde Lacan, é fruto de uma história de cisões. Cindimos mais uma vez e concordamos com Althusser, pois consistimos no âmago em ciência cisionista? Porém proponho, as seguintes interrogações: será possível, enquanto Escola, manter a cisão em seu âmago, como força propulsora da própria teoria e relançamento do desejo de analista de cada um dos seus membros? Ou será, de outro lado, necessário, rompimentos institucionais periódicos para que o  $S_1$  se mantenha no lugar da produção?

Será que só entendemos o viver livre como cindir? Manter o conflito, suportar a posição de dejetivo que marca as duas nomeações de nossa Escola é morrer? Buscamos nos relacionar com o insuportável da inexistência não relação sexual pondo-o de lado?

Poder, como membro de Fórum, pensar, questionar, escrever e apresentar o trabalho sobre essas questões deixa claro o posicionamento de nossa escola: a liberdade. A mesma liberdade que marca essa minha escolha.

Em nossa Convenção também o que, mais uma vez está em jogo, é viver livre ou morrer.

### **Referências bibliográficas**

ALTHUSSER, L. (1976) *Marx e Freud*. In: *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª.ed, 1985.

LACAN, J. (1971) *Lituraterra*. LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_ (1967) *Proposição de 9 de outubro de 1967*. In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 249 - 264.

LACAN, J (1955) *Situação da Psicanálise e formação do Psicanalista em 1956*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

# **DESIRE AND INTERPRETATION**

## La interpretación, en el marco de lo no sabido

Ana Canedo

El asesinato de una niña gallega de 12 años, al parecer a manos de su madre, con la ayuda del padre, que la habían adoptado cuando era un bebé, a causa, según parece, de que le molestaba para el cambio que esta mujer quería dar a su vida y el estupor que produjo en una comunidad poco acostumbrada a esta clase de sucesos, me llevaron a reflexionar, (más allá de cualquier consideración sobre el mismo, aún en proceso de investigación) sobre el deseo materno y sus paradojas.

El niño toma, nos dice Lacan, del mensaje que recibe del Otro, un significante como insignia de su omnipotencia (aquel que puede dar o rehusar, estar o no estar...), para establecer la primera identificación, una identificación no especular, una... *“que marcará, para el sujeto, la forma de ubicarse en el lugar que le da el Otro”*. De allí en adelante el niño se situará siempre de la misma forma frente al Otro, rasgo unario, logrando así una unidad ilusoria (ser eso que indica el rasgo de la primera identificación) en la que el sujeto *“queda petrificado”*. Esta identificación es una defensa, continúa Lacan, para no ver al Otro barrado, para no ver su deseo *“... presencia primitiva del deseo del Otro como oscuro, como opaco”* (*El deseo y su interpretación*)

¿Qué es lo que resulta tan aterrador del deseo del Otro?

¿Por qué nos lo representa Lacan con las enormes fauces de la mamá cocodrilo?

Lo que resulta tan aterrador del deseo materno es que no existe tal deseo, su deseo va por la vía de lo femenino, el niño como tal sujeto no le interesa a su deseo. De ahí la indefensión.

El niño es, nos dice Lacan, el producto de una operación que hace al goce de los padres: el coito. Es un resto de esa operación. La madre, igual que el padre, no está interesada en el niño en tanto tal, con suerte, podrá incluirlo, si su posición lo permite, en la metonimia de sus objetos, objetos de goce se entiende, tomándolo en su campo pulsional y eso en

el mejor de los casos. En otros muchos ni siquiera podrá hacer eso y entonces nos encontramos con lo que nos cuentan muchos psicóticos y que podemos definir como “*hijos anónimos*” donde el niño puede desaparecer durante un día entero sin que nadie lo eche de menos y, en algunos otros, lo usará como objeto real de su satisfacción, sin la intermediación de ninguna metáfora.

En la actualidad esta operación de resto está quizás un poco velada ante la dificultad reproductiva en aumento en nuestra sociedad los hijos únicos ya que el hijo aparece directamente en relación con el tiempo nunca posible del tenerlo o la imposibilidad en el tener. Se quiere tener un niño y de hecho se lo tiene igual que un coche, una casa o una televisión, se lo puede comprar, adoptar o alquilar e incluso devolverlo si uno “*no queda satisfecho*”, como cualquier otro *gadget*.

Esto que hoy en día se ha vuelto patente ya ocurría antiguamente bajo otras formas y los niños se les daban a las abuelas para que los criaran, se los prestaba a algún familiar más o menos cercano, por un tiempo más o menos largo, para que les prestase algún servicio... e incluso se intercambiaban.

El niño se pregunta por el deseo de la madre, que le hace dar o no dar (comida, su presencia, significantes...), y lo que resulta aterrador para el niño es que la madre no “*le*” anhela nada, está o no está, le da o no le da, pero no es en función de lo que él hace, es que ella está en sus asuntos, su deseo no pasa por él, es en ese sentido que está indefenso, esta mujer podría dejarlo morir o matarlo llegado el caso, si fuese necesario, para afirmar su deseo, su posición como mujer. No es por casualidad que Lacan eligió la figura de Medea para ejemplificar la posición femenina.

El amor de madre siempre será un cariño de goce y nunca un verdadero deseo.

Este es el horror al que todos, como humanos, nos enfrentamos y del que nada queremos saber.

El niño toma un significante del Otro, significante como insignia de su omnipotencia y a partir de ahí se inventa un deseo y correlativamente un Otro acorde con ese deseo inventado:

Quiere comerme, quiere cagarme, Quiere aplastarme... con él se dota de una unidad ficticia (o no tanto si la pensamos como unidad de goce) de la que ya no podrá desprenderse, marcando de ahí en adelante la forma que tendrá de responder a ese Otro que él mismo se inventó. Es preferible para el sujeto pensar que el Otro materno alberga hacia él perversas intenciones que entender que en realidad no alberga ninguna, que como tal sujeto no es deseado de ninguna manera y que por lo tanto tiene razones para estar preocupado pues ante eso está totalmente indefenso.

Es únicamente como mujer que una madre puede acoger a su hijo y por lo tanto no hay ningún deseo materno como tal, este deseo es inventado por el propio sujeto para defenderse del vacío que se presenta ante él y de lo incierto de su posición en el mundo, dado que su única posibilidad de supervivencia viene dada por la posición de objeto que pueda llegar a tener para ese Otro materno, indicación de Lacan de que para abordar la cuestión del análisis del sujeto niño habría que comenzar por estudiar la sexualidad femenina.

Se explican así algunas de las posiciones de nuestro tiempo:

¿Por qué las mujeres de ahora no tienen hijos?

Un repaso por las distintas páginas de internet que al efecto circulan por la red, puede resultar aleccionador. Su deseo está comprometido en otras cuestiones, se nos dice, a las que ahora si pueden tener acceso y cuando aparece el deseo de hijo lo hace tardíamente y muchas veces como una posesión más: se quiere elegir el padre (de entre una lista atendiendo a unas condiciones físicas y mentales determinadas), el sexo, el color de sus ojos, su altura.

No debemos confundir esto con otra cuestión muy diferente que es la de pensar que un deseo de tener un hijo ha de ser sin condiciones, lo que lleva, por ejemplo, a evaluar negativamente como padres adoptivos a aquellos que ponen "*condiciones*" cuando en realidad es lo único que

puede ser evaluado. No dejar que los padres adoptivos elijan las condiciones que necesitan para poder ser padres de ese hijo es errático pues es lo único sujeto a evaluación. El deseo de los padres como tal no puede ser evaluado, pero sí las condiciones que necesitan para poder ser padres de un hijo determinado evaluando esas condiciones como posibles o por el contrario como imposibles. En una palabra, lo evaluable es el goce implicado en los padres y no el deseo en una adopción.

Se escucha a las madres, casi siempre, bajo el supuesto de un deseo de hijo y en este deslizamiento entre (desde) deseo de la madre y deseo de la madre por el hijo, este último (el deseo de la madre por el hijo) está siempre en déficit, nunca es el adecuado y ello explica el sentimiento de muchas madres (y el reproche hecho al psicoanálisis) de que se las considera “*culpables*” de las dificultades que presentan sus hijos.

El deseo de ser psicoanalista se presenta, generalmente, como un deseo de curar, de reparar, de arreglar aquello que la madre no pudo podríamos decir siguiendo esta línea de argumentación, “*furor sanandis*”, decía Freud. Uno quiere ser psicoanalista para hacer por el otro algo mejor de lo que hicieron por él mismo. Es así como Lacan nombra los deseos de famosos psicoanalistas de su época: un deseo de maternaje, dicho literalmente por Lacan refiriéndose a Winnicott, Klein, etc.

Pero el deseo de ser analista no solo no es lo mismo que el deseo del analista, sino que es únicamente desprendiéndose del primero, lo que únicamente ocurre cuando se ha podido constatar la inexistencia del Otro, que uno puede acceder al segundo.

El deseo del analista, como reverso de la posición del deseo materno, es algo inédito en el mundo.

Por primera vez alguien que acude al analista se encontrará en una posición inédita en su existencia: posición de sujeto, con un deseo dirigido a él como sujeto y en el que es el partenaire el que toma la posición de objeto, lo que le permitirá, si accede a ello, poder vislumbrar que objeto fue para el Otro que, el mismo, se inventó.

¿Qué quiere decir inédito?

Inédito quiere decir que el deseo del analista no es algo que se pueda encontrar en la propia historia, a diferencia del deseo de ser psicoanalista.

Si decimos que es un deseo inédito en el mundo es porque no existe fuera del dispositivo y, a diferencia del deseo inconsciente, no es particular, sino que hace su aparición con el análisis mismo. Es lo que resulta y se puede poner en funcionamiento una vez que el recorrido analítico ha desembarazado al sujeto de su creencia en el Otro, haciéndolo responsable de su propio goce, tanto de aquel que está como del que falta, fundamentalmente del que falta podíamos decir, ya que es lo que permitirá no situar al analizante como objeto en la búsqueda de ese goce que falta, sino dejar ese lugar vacío permitiendo así al analizante encontrarse con ese deseo inédito, en el que por primera vez no será tomado como cuerpo.

Ese algo inédito que ha de encontrarse en el análisis cada vez, sesión tras sesión, para que éste pueda proseguir y por lo tanto vislumbrar allí, en las idas y venidas del propio discurso, al Otro que cada uno se ha construido para escapar al horror del deseo materno, objeto prescindible llegado el caso, o acaso no es ¿puede perderme? la pregunta del niño.

Deseo inédito que permitirá la aparición de un nuevo discurso y la posibilidad de un acto. Esto hará posible, en el dispositivo, no tomar al analizante como objeto sino apuntar a su constitución misma como sujeto, buscar la diferencia absoluta nos dice Lacan.

Este deseo, al no estar inscrito en el inconsciente del sujeto ni en su historia, no porta ninguna marca personal, de ahí lo que Colette Soler nos decía en Barcelona, respondiendo a una pregunta sobre la marca que algunos analistas dejan en sus pacientes que permite incluso, a veces, identificarlos por esa marca: a mayor deseo de analista menor "*marca de analista*"

El enigma no es, por lo tanto, como aparece ese deseo, un psicoanalista es lo que produce un psicoanálisis sino, como bien dice



Lacan, el hecho de que una vez llegado ahí alguien quiera sostener esa posición.

Se nos plantea entonces una paradoja.

Decíamos que es únicamente desprendiéndose del deseo de ser psicoanalista que uno puede acceder al deseo del analista, es decir sólo se puede sostener el deseo del analista una vez que uno se *“ha curado”* de su deseo de ser psicoanalista.

El deseo del analista no se sostiene en ningún *“querer”* sino en una posición ética que implica un *“no retroceder”*, no retroceder frente al camino recorrido, aceptar que a pesar de ya *“no querer”* la elección está hecha, no hay vuelta atrás posible, el tiempo inexorablemente ha pasado y se constituye como una imposición que el sujeto se autoimpone, *“uno tiene que ganarse la vida y ya no sabe hacerlo de otra manera”*.

Elección forzada entonces, pero elección a fin de cuentas y no todos eligen lo mismo, algunos eligen otra cosa aún sin saberlo siquiera, podemos constatarlo...

Ningún goce, por lo tanto, en la posición del analista.

Deseo inédito en el mundo del que resulta una experiencia igualmente inédita para el que se adentra en ella, el único deseo que si bien no es puro si podemos decir *“verdadero”* ya que está desbrozado de las paradojas que el goce introduce en el interior mismo del deseo.

## La interpretación en el desfiladero de los equívocos

Vanina Muraro

Quisiera compartir con ustedes algunas cavilaciones acerca de la interpretación y el sentido, más específicamente acerca del abandono progresivo de la religión del sentido que debería operarse en el trascurso de una cura. Abandonar el sentido supone, abandonar la creencia en la relación sexual que no hay y, por ende, las lamentaciones acerca del objeto siempre inadecuado con todos los padecimientos que esta inadecuación comporta. Supone también dejar atrás la satisfacción fantasmática y el cálculo eterno a la espera de las coordenadas ideales para dar lugar, finalmente, al acto.

Son conocidas por todos nosotros las reflexiones de Freud acerca de la compulsión a ligar que caracteriza al aparato psíquico. Es a causa de esta compulsión que reserva al analista la tarea de descomponer, separar aquello que la sed de sentido se ocupará casi instantáneamente de volver a reunir; debido a la imposibilidad de mantener ese conjunto abierto y, paradójicamente, la imposibilidad también de cerrarlo debido a que por la vía del sentido siempre habrá un sentido más, y otro, y otro...

Pero esa sed de sentido –tal como explicita Lacan en *El Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*–, no es adjudicable a una exigencia propia del sistema, es el sujeto del significante quien por su debilidad tiene requiere de esta apoyatura. Es ésta otra manera de decir que en lo real no falta nada, absolutamente nada, ni siquiera una explicación.

¿Cómo se verifica la dependencia del sentido en la cura? Habitualmente, en un inicio, gracias al dispositivo analítico, el analizante toma el goce como un efecto del discurso, el sentido que aporta el desciframiento del síntoma, transforma ese goce intrusivo en un goce que el sujeto puede asumir como propio, es decir, plausible de ser novelado –*hysterizado*– al modo de un argumento. Sin embargo, el curso de un análisis conduce a percibir que esa trama no es más que un armado entre muchos, una versión novelada y, en última instancia, sufriente.

Pero, tal como escribe el escritor Juan Goystisolo, en su libro *Telón de boca* se tratará de advertir al mirar hacia atrás que la vida “...carecía de argumento: sólo hallaba fragmentos de páginas, piezas mal encajadas o sueltas, esbozos de una posible trama. (...) El deseo de atribuir posterior coherencia a sucesos dispersos implicaba un engaño...”.

En el terreno específico de la interpretación, me interesa diferenciarme de una concepción “*etapista*” desde la cual el analista interpreta en dos modos totalmente opuestos de acuerdo al momento del análisis. En un tiempo 1, reza esta lectura: la interpretación-desciframiento –cercana a la comunicación freudiana- dotaría de sentido, para un buen día cuando las condiciones transferenciales se encuentren dadas, pasar a la segunda etapa, es decir al tiempo 2 y dedicarse a interpretar derribando el sentido construido.

Considero que, aunque resulte paradójico, cifrado y descifrado no corresponden a un primer y un segundo momento del trabajo analítico. Es decir, que la astucia apaciguadora del goce y el desengaño no responden a tácticas interpretativas diferentes y, son tareas simultáneas.

Esta idea me condujo a volver a la exigencia, tantas veces señalada por Lacan, de un uso nuevo del significante, que no apele a la comprensión del oyente sino a la sideración para la palabra interpretativa. Un uso que propicie una operación que violente el lenguaje en la tentativa siempre fallida por hacerle decir el deseo que se escabulle.

Pensar en un uso nuevo del lenguaje fue una tarea que históricamente se dieron las vanguardias, especialmente las literarias. Las mismas, advertidas acerca de la pérdida de eficacia que producirá la repetición de artificios, figuras retóricas, se abocaron a caracterizar los objeto por los rasgos que hasta ayer se consideraban inesenciales, como una forma de distanciarse de las descripciones estereotipadas – las metáforas estalladas, escribió Chaïm Perelmann, quien fuera una referencia retomada por Lacan.

Roman Jakobson, por ejemplo, en su artículo *Sobre el realismo artístico*, utiliza la expresión: “*palabra violada*”:

*“Cuando queremos que un discurso sea franco, natural, expresivo, rechazamos los accesorios de salón, llamamos a los objetos por su propio nombre y esas formas tienen una resonancia nueva; en ese caso decimos: c’est le mot. Desde el momento en que hacemos un uso habitual de ese nombre para designar el objeto, estamos obligados, por el contrario, a recurrir a la metáfora, a la alusión, a la alegoría, si deseamos obtener una forma expresiva. Los tropos vuelven el objeto más sensible y nos ayudan a verlo. En otros términos, cuando buscamos una palabra justa que nos permita ver el objeto, elegimos una que no es habitual, por lo menos en ese contexto, una palabra violada”<sup>1</sup>.*

Espero que quede a la vista la paradoja que plantea Jakobson esta cita: para dar a entender la palabra justa que visibilice el objeto es necesario servirse de la palabra violada o *injusta*. Se trata de una apreciación muy vecina a la de Lacan en...*ou pire*, donde indica que se tratará de hacer vibrar la lira del deseo, más por lo que resuena que por lo que se dice efectivamente.

Fue Cortázar quien retomó esta referencia del lingüista checo, en una conferencia dictada en Madrid en los inicios de la década del 80. La conferencia se llamó, precisamente, *La palabra injusta*. Y aunque su propuesta es radicalmente opuesta a la de Jakobson –el escritor propone que limpiemos las palabras para devolverles su significación original– coincide en el nivel diagnóstico. Dirá:

*“...las palabras pueden llegar a cansarse y a enfermarse, como se cansan y se enferman los hombres o los caballos. Hay palabras que, a fuerza de ser repetidas, y muchas veces mal empleadas, terminan por agotarse, por perder poco a poco su vitalidad. En vez de brotar de las bocas o de la escritura como lo que fueron alguna vez, flechas de la comunicación, pájaros del pensamiento y de la sensibilidad, las vemos o las oímos caer como piedras opacas (...) y a servirnos de ellas como pañuelos de bolsillo, como zapatos usados”<sup>2</sup>.*

Otra referencia obligada para pensar un uso nuevo del lenguaje es el antecedente freudiano del chiste. Especialmente por la vertiente neológica que siempre encierra la agudeza verbal; neoformación

---

<sup>1</sup> Jakobson, R. (1921). *Sobre el realismo artístico*, En AA.VV. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, compilador Todorov, T. (2008), Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008, p. 102.

<sup>2</sup> Cortázar, J. (1981). *La palabra injusta*, Conferencia dictada en Madrid.

significante o *progreso de la lengua* que surge del “*colapso de significantes que se encuentran, como dice Freud, comprimidos, embutidos el uno en el otro*” –característica aún más notoria en las palabras compuestas de la lengua alemana pero que la marca de la flexión también la hace accesible en la nuestra.

Con respecto al par sentido *sin-sentido*, Lacan afirma tempranamente, en su quinto seminario, que: “...*el chiste llama la atención de entrada por el sinsentido, nos deja pendientes y luego nos recompensa con la aparición en este mismo sinsentido de no sé qué sentido secreto, siempre tan difícil de definir por otra parte*”<sup>3</sup>.

En algunas ocasiones no resulta fácil advertir la diferencia entre el equívoco o un chiste, debido a que la aspiración al sentido de éste, opera como un punto de suspensión de la función de significación del significante.

Señala Lacan en el mismo seminario que ese *sentido secreto* con el que el chiste nos embauca es siempre un *sentido fugitivo*, no un sentido coagulado, sino un sentido en forma de relámpago “*de la misma naturaleza del pasmo que por un instante nos retuvo en el sinsentido*”. Resalta también el cariz inquietante y turbador que pueden adquirir las neoformaciones de la lengua, difíciles de distinguir en numerosas ocasiones del equívoco.

Continuando este recorrido me interesó la interpretación que se sirve de esta posibilidad de la lengua –el equívoco- y posibilita que no obstante el carácter incurable de la debilidad, la relación al sentido de un analizante se modifique a lo largo de la experiencia de la cura, modificando la relación a lo imposible que comporta lo real.

Y encontré una cita muy breve que constituyó un hallazgo para mí, maravilloso, que quisiera compartir con ustedes. Se trata de apenas una expresión, del poeta francés, Paul Valéry que dice lo siguiente: “*La poesía debe dudar entre el sonido y el sentido*”.

---

<sup>3</sup>Lacan, J. (1957-58). *El Seminario 5. Las Formaciones del Inconsciente*. En Lacan, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 89.

Creo que el poeta nos da una indicación muy útil para pensar la palabra interpretativa. Especialmente, para desprendernos de una concepción “*etapista*”, apoyada en la idea de que primero habría interpretaciones de un tipo y luego otras con un signo contrario; reemplazando esa idea por la de un medio-decir que oscila entre la vertiente semántica y fonética, que el analizante inclinará hacia el sentido o hacia el sonido de acuerdo a la magnitud de su fe en el Otro.

Concebida así la interpretación, queda pendiente en el horizonte para mí otra investigación, -esa es la cara productiva del sentido; en el campo epistémico, nos puede conducir incansablemente a una nueva búsqueda, ése era el espíritu socrático-; se trata de precisar acerca de a quién atribuir la interpretación, a quién la dice o de quién la escucha. O quizás se trata de un medio-decir, justamente, porque *eso que se dice* pertenece a ambos y a ninguno de los dos...

#### Referencias bibliográficas

-Cortázar, J. (1981). *La palabra injusta*, Conferencia inédita en papel. <http://blogs.perfil.com/lenguaje/2013/02/06/rememorando-a-julio-cortazar-a-traves-de-las-palabras/>

-Freud, S. (1900-1901). *La interpretación de los sueños*, En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. IV y V, 1993.

-Freud, S. (1911). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XII, 1993.

-Freud, S. (1905). *El chiste y su relación con el inconsciente*, En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. VIII, 1993.

-Goystisoló, J. (2003). *Telón de boca*. En *Obras Completas*, Vol. IV. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.

-Jakobson, R. (1921). *Sobre el realismo artístico*, En AA.VV. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, compilador Todorov, T. (2008), Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008, p. 102.

-Kundera, M. (2009). *Un encuentro*. Buenos Aires: Tusquets, 2009.

-Lacan, J. (1958). *La dirección de la cura y los principios de su poder*. En *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

-Lacan, J. (1960). *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo*, En *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

-Lacan, J. (1957-58). *El Seminario 5. Las Formaciones del Inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

-Lacan, J. (1969-70). *El Seminario 17. El Reverso del Psicoanálisis*. En Lacan, Buenos Aires, Paidós, 2004.

-Lacan, J. (1972). "El atolondradicho". En Lacan, J. *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

-Lacan, J. (1971-72). *El Seminario 19. ...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012.

-Muraro, V. (2014). "Los estertores de la resonancia". En *Revista digital del Foro Analítico del Río de la Plata N° 2*. En <http://www.nadieduerma.com.ar/numero/2/resonancias-de-la-interpretaci-n>

-Perelmann, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958), *Tratado de la argumentación, La nueva retórica*, Madrid, Gredos, Nueva Biblioteca Románica Hispánica, 1989.

-Soler, C. (2009). *El seminario repetido*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.

## Le désir en fin et en suite(s)

Albert Nguyen

Il y a dans l'enseignement de Lacan un déplacement quant au désir qui va de la reconnaissance à la cause, et dès lors le désir est un effet, effet de signifiant pris dans les rêts de la métonymie. C'est le temps des développements sur l'être, que Freud avait pointé avec le « *Kern unseres Wesen* », être à faire advenir par l'interprétation qui délivre du sens.

La conséquence du déplacement est marquée : on passe du désir à la jouissance, et là l'interprétation change de direction, elle ne vise plus le sens et le désir, elle vise la cause du désir, autrement dit elle traite le désir comme une défense, défense contre quelque chose qui *ex-siste* et qui est la jouissance.

Si par quelque côté la psychanalyse fonctionne au manque et concerne l'être et le manque à être, Lacan rompt dans les années 70 avec cette conception ontologique de l'expérience en introduisant – pour cause de jouissance – son *Yadl'Un*<sup>1</sup> : primat de l'Un qui oblige à repenser la question du désir pour cause de déflation déflation du désir, et la jouissance vient au centre. Ce moment, qui est aussi celui de la mise en pratique de la passe, délivre au sujet la solution de son désir, auquel dès lors il n'accorde plus la même importance, occupé qu'il est alors par *Yadl'Un*, que traduit ce qui est resté fixé, ces fameux restes symptomatiques de Freud, la jouissance irréductible.

Cet *Il y a de l'Un* répond de ce à quoi le sujet a été confronté au moment de la traversée du fantasme, au Il n'y a pas de rapport sexuel. Avec *Yadl'Un* le sujet se sait seul, se sait parler tout seul, sans l'Autre qui a fait son tourment mais a aussi conditionné son désir : c'est la solution, la déflation du désir qui s'était constitué à partir des contingences de la vie, des accidents de son histoire.

---

<sup>1</sup> Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX, Ou Pire*, Editions du Seuil Paris, leçon du 15 Mars 1972.



Ce qui change pour le sujet qui dès lors s'éloigne de la question de l'être que portait le fantasme, c'est que, là où l'il n'a plus à s'affronter à l'Autre dont il sustentait la jouissance, il va devoir s'affronter à l'Un. Le problème tient au statut de parlêtre du sujet : s'il s'est défait de l'Autre du fantasme il rencontre cependant l'Autre en tant qu'Autre, en particulier lorsque pour un homme cette Autre est une femme dont il a fait son symptôme. Là c'est tout le débat autour du  $\Phi x$  et de l'identification à une position sexuée. Le problème avec la jouissance c'est qu'elle est autiste et que le désir lui a affaire au partenaire, à l'Autre.

Mais Lacan réussit le tour de force de conjoindre le manque à être (le désir) et la question de l'existence (la jouissance), le il existe ou il n'existe pas. Il n'y a pas de désir qui ne rencontre la jouissance pulsionnelle et la racine de l'Autre, c'est l'Un.

Ce qui change quant au désir, et en particulier pour le désir de l'analyste c'est qu'à prendre en compte le sinthome qu'il s'agit d'user logiquement une fois sa nature de jouissance repérée, pour atteindre son réel au bout de quoi il n'a plus soif<sup>2</sup>, la pratique de l'analyse n'est plus orientée sur le sens, la vérité et le désir mais sur le réel et la jouissance du sinthome. Elle devient une pratique du serrage du réel du sinthome, elle va au delà de l'Idéal pour atteindre l'objet  $a$  comme cause : la traversée du fantasme ouvre la fenêtre sur le réel (*Proposition de 67*), sur le savoir réel qu'est l'inconscient.

On peut en déduire la formule destinale du fantasme et la perspective qu'elle ouvre :

$$a \rightarrow \$ \diamond \text{A-barré}$$

A la fin d'une cure la question est bien celle du désir de l'analyste. Dans le *Discours à l'EFPP* Lacan pose la question :

*« A quoi  $a$  à répondre le désir de l'analyste ? A devoir faire le désir du sujet comme désir de l'Autre, soit de se faire cause de ce désir. Mais pour satisfaire à cette nécessité, le psychanalyste est à prendre tel qu'il est dans la demande ».*

---

<sup>2</sup> Lacan J. *Le Séminaire Livre XXIII, Le sinthome*, Editions du Seuil Paris 2005, p.15

A ce titre pas de correction du désir du fait de l'analyste mais Lacan propose la passe « où l'acte pourrait se saisir dans le temps qu'il se produit ». Ce que la passe enregistre, c'est que « le désir (*désidéro, désidération*) subit ici la déflation, qui le ramène à son désêtre »<sup>3</sup>. L'analyste, occupant la place du semblant d'objet s'est prêté en-corps à l'opération analytique qui a mis à jour que l'inconscient ne joue que sur des effets de langage. C'est quelque chose qui se dit sans que le sujet y soit représenté, ni qu'il s'y dise, ni même qu'il sache ce qu'il dit mais à la sortie le désir est marqué de cette déflation que note Lacan. Il va d'ailleurs plus loin en effectuant

Encore un pas de plus effectué et nous avons : « *Un dire qui se dise sans qu'on sache qui le dit, voilà à quoi la pensée se dérobe* ».

Voilà ce qu'enregistre la passe, mais il faut maintenant entrer dans « l'After », l'après passe, la « *Nachpass* » où justement le désir de l'analyste qui a conduit la cure, conséquence de la chute du sujet supposé savoir qui met à jour son inessentiel, se trouve transformé.

On peut même se poser alors la question de savoir comment va s'en trouver modifiée cette position de l'analyste car si la passe est franchie, l'analyste se trouve mis à une autre place, impliqué à une autre fonction pour le temps qui va de la passe à la fin, justification évidente de ce que la passe n'est pas la fin de l'analyse.

Comment formuler cette « *seconde* » fonction de l'analyste, à déduire du champ que Lacan a ouvert avec la jouissance et le sinthome, mais aussi avec l'évolution de la doctrine du père ?

Schématiquement, en tenant compte du côté réducteur de tout schéma, on pourrait dire que la fonction première de l'analyste concerne le fantasme et le désir jusqu'à la traversée, alors que la seconde fonction concerne au premier chef le sinthome et la jouissance. Alors quelle position pour l'analyste ? Je dirai qu'il me semble pouvoir suivre

---

<sup>3</sup> Lacan J. *La méprise du sujet supposé savoir* in *Autres Ecrits*, Editions duSeuil, Paris 2001, p. 335.

l'indication que donne Lacan en conclusion de la troisième réponse de *Radiophonie*:

« *Je me déplace avec le déplacement du Réel dans le symbolique, et je me condense pour faire poids de mes symboles dans le réel, comme il convient à suivre l'inconscient à la trace* »<sup>4</sup>, cet inconscient comme il le précise fait de dépôts et d'alluvions, homogène à ce qu'il dira de la langue dans *la Troisième*.

J'ai dans mon titre inclus l'ensuite, les suites. Elles étaient prévues par Lacan dès *la Proposition* : « *elle (la passe) permettait un contrôle non inconçu de ses suites* »<sup>5</sup>.

Pour situer ces suites, entre la passe et la fin, et sans doute au-delà de la fin lorsqu'il s'agit d'occuper la place d'analyste je dirai que les suites consistent dans le traitement des conséquences du non-rapport sexuel, du rapport à l'Un, et du rapport à l'existence et à l'inexistence.

A quel type de pratique ces suites répondent-elles? Elles se soutiennent essentiellement d'une pratique de la contingence, soit le pas-tout et d'une pratique de la différence.

Précisons le cadre pour ces deux :

Qu'il y ait de nombreuses contingences qui aient fait et émaillé la vie du sujet n'empêche pas qu'une contingence et une seule ait permis de dénouer la névrose : à chacun sa chacune contingence. Entrée dans le registre du pas-tout.

La différence : je retiens la définition de Lacan dans *Ou Pire* :

« *C'est l'Un tout seul en tant que, quelle que soit quelque différence qui existe, toutes les différences qui existent et qui toutes se valent, il n'y en a qu'une, c'est la différence* »<sup>6</sup>. Définition qu'il complète en distinguant le Un de différence et le Un d'attribut :

« *Cet Un de différence a à être compté comme tel dans ce qui s'énonce de ce qu'il fonde, qui est ensemble et qui a des parties.*

---

<sup>4</sup> Lacan J. *Radiophonie* in *Autres Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p420.

<sup>5</sup> Lacan J. *Proposition du 9 Octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole* in *Autres Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p276.

<sup>6</sup> Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX*, Editions du Seuil Paris p.165

*L'Un de différence, non seulement est comptable mais doit être compté dans les parties de l'ensemble ».*

C'est l'écho de cet Un qu'on trouvait dès le texte de Subversion : le Un qui se compte sans être.

C'est cet Un (en plus) qui est en rapport avec le « *Il existe* » des formules de la sexualité dont il situe le Réel : « *où il est-là* » (*wiléla*) comme s'exprime Lacan dans *l'Etourdit*<sup>7</sup>.

Cet « *Où il est-là* », je l'illustre :

Faire d'une femme son symptôme ne promet pas pour autant la paix et l'harmonie, la tranquillité. Bien au contraire, une intranquillité inquiétante et étrange peut très bien faire surgir avec une acuité particulière ceci : la différence absolue n'est pas un vain mot. Et une telle contingence certes fait briller la plume du sujet, le manque, interroge l'amour, réactive le ratage que la réussite masquait, confirme l'hétéros auquel se heurte le sujet : c'est *pas-tout*.

Et c'est aussi interrogation renouvelée sur le désir : que veut le sujet à partir de cet aperçu bouleversant ? Savoir s'il veut ce qu'il désire en réponse est crucial...et qui plus est pas définitif, il a même la certitude d'y être confronté de nouveau lors de la survenue d'une prochaine contingence.

Confronté à cette différence index du non-rapport et confronté à cet « *il est-là* » du réel, le sujet a le choix d'y faire face et d'en assumer la conséquence : 1/. le savoir, 2/. pour-suivre à partir de ce point de réel, 3/. assumer la barre de division. Confronté, non pas à ce qu'il n'y a pas mais à ce qu'il y a, ce qui ex-siste, il peut trouver intérêt à y répondre.

En définitive se résout ici la question du consentement à ce qui ex-siste. La réponse donnée indique la portée du « *Il existe* » des formules de Lacan sur la sexualité qui là se vérifient : c'est le choix de l'existence plutôt que de l'être, et c'est ce qui mobilise chez le sujet le courage dont il pourra, ou non, témoigner dans les suites. En clair, finir son analyse ne met pas à l'abri de la contingence et du pas-tout, bien au contraire.

---

<sup>7</sup> Lacan J. *L'Etourdit*, In *Autre Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p.455

Du coup la conséquence éthique impliquée est facilement déductible : c'est une éthique du désir supplémentée du consentement au Réel, à l'impossible : prendre appui sur ce qu'il y a vaut mieux que ce sur ce qu'il y a eu ou qu'il y aurait. Une éthique qui intègre ce que Lacan indique<sup>8</sup> concernant la position féminine, entre centre (pas-tout  $x \Phi x$ ) et absence, ou dé-sense (il n' $\exists x$  tel que  $\Phi x$  soit nié), entre inexistence et supplément, intégrant l'opposition, la différence entre l' *Yadl'Un* et le non-rapport à partir de la mise en cause radicale du sens.

Nul doute que la direction de la cure en subisse l'effet dès lors que l'analyste se règle sur le nœud que forme ce ternaire : *Yadl'Un, Il n'y a pas de rapport sexuel* et « *le corps se jouit* », jouissance fermée, sans Autre : priorité au Réel, mais pas sans le symbolique pour y atteindre.

Pour finir je voudrais essayer de faire sentir ce à quoi touche ce changement « *mince comme un cheveu* » et pourtant décisif sur la pratique de l'analyse et sur la vie, cette « *2eme* » fonction de l'analyste.

Qu'on se passe du père en s'en servant, dans *RSI* et *le Sinthome* Lacan a montré qu'en effet l'expérience dévoile un au-delà de l'Œdipe, du Ndp, et jusqu'à la père-version. Cette *père-version* fait valoir dans le cas Joyce une transmission qui opère à partir de la fonction de phonation, autrement dit une transmission qui met en jeu l'objet voix comme cause. Rappelons-nous le cas rapporté par Lacan dans la *Proposition* où l'analyste se voit devenir une voix, et aussi le cas Gide dont le désir reste fixé à la clandestinité pour cause de défaut d'humanisation : un désir non humanisé. Humanisé est un terme fort qui renvoie à un autre registre que le symbolique.

C'est pourquoi j'avancerai que l'analyse poussée après la passe est l'opercu, l'expérience de cette humanisation. Et je voudrais faire sentir ce que touche ce changement que j'appellerai trait d'humanité, trait qui touche à la condition humaine, à l'humain comme tel, sans doute ce que Lacan a ailleurs appelé « *les amarres de l'être* ».

---

<sup>8</sup> Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX*, Editions du Seuil, Paris, p.206

Je parle donc de trait d'humanité, ce trait probablement porté par chacun et propre à chacun, effet de l'Un et de *lalangue*, mais à distinguer du trait commun pointé par Freud et relevé par Lacan concernant la haine et la cruauté que la lâcheté couvre, et que l'analyse inverse en courage à certaines conditions, c'est à dire sous réserve que ce trait d'humanité ait pu être dégagé. Trait singulier, répondant d'une jouissance singulière. Comment le saisir sinon en le faisant équivaloir à ce point de fragilité du sujet, la pliure du sujet pour reprendre le terme de Lacan, ce trait de division où il se trouve sans appui. Pour y accéder encore faut-il avoir pu déranger la défense contre la jouissance.

Dégager ce trait relève, dit que l'analyse peut répondre en termes de savoir à la question, mais ne dit pas ce que le sujet va ou peut en faire, tant, face au réel, ce savoir est à inventer à chaque fois...sans garantie.

L'analyse, de savoir, délivre une réponse différente de celle de la névrose. Et l'analyste joue sa partie : cette réponse, si on le sait soi est à faire émerger du côté de l'analysant pour lequel elle est en souffrance...et peut donc être entendue. Si tel est le cas, alors l'analyse se trouve élargie, spécialement dans sa fin.

C'est avec cette réponse qu'il est alors possible d'entendre la fin du *Séminaire XI* où c'est bien l'Un que Lacan y pointe, avec sa suite : la signification d'un amour sans limite parce qu'il est hors des limites de la loi, un amour qu'on peut dire humblement vivant, et où seulement il peut vivre car en effet la vie s'en trouve changée : vivre ce qui ex-siste, vivre à partir de ce qui *ex-siste*.

Pour l'analyste, ce qui est en fonction dans la conduite des cures c'est un rapport nouveau à l'inconscient, un rapport transformé à la psychanalyse qui constitue la réponse de la fin de l'expérience, et un autre rapport à la vie, disons pour être plus précis le rapport au réel de la vie.

Le savoir du psychanalyste est savoir sur le *sinthome* et relève du savoir sans sujet<sup>9</sup>, c'est à dire du poème qu'il est.

---

<sup>9</sup> Ibidem p.79.

Pour conclure je dirai que ce trait d'humanité c'est en réalité ce qui protège de la *douleur d'exister*, c'est ce qui donne cette issue pour le sujet de ne pas se précipiter dans le trou (issue mélancolique) ou d'y rester fasciné (cure interminable) mais au contraire d'aller à la rencontre des inattendus. C'est faire vivre « *la volée d'humanité* » pour reprendre le terme d'Hélène Cixous, ce dont chacun a la pente de se détourner. Qu'il aperçoive que la volée, le vol se retourne en love, et le trait d'humanité peut alors vivre au cœur du sujet qu'il divise. Autrement dit, pour vivre, le traitement du réel de la vie est requis : elle ex-siste, elle fait problème la vie, la jouissance du vivant aussi, mais on peut lui appliquer la formule que Lacan a donnée pour le réel : où elle est-là.

Pour le psychanalyste, c'est la même chose, c'est au vol qu'il peut entendre et lâcher son interprétation. Aux suites qui en résultent pourra alors se conclure qu'il y a – encore un « *Y a* » - qu'il y a eu acte et qu'il y a eu du psychanalyste.

## Los sueños, vía regia

Trinidad Sanchez-Biezma de Lander

*Soñaba a menudo con mi madre y,  
aunque los destellos del sueño variaban,  
la sorpresa era siempre la misma.  
El sueño se detenía, supongo que porque  
era demasiado transparente en su esperanza,  
demasiado complaciente en su perdón.  
Alice Munro... Amistad de juventud.*

Freud desde 1895 dice que un sueño es un ensueño, una aspiración y que, a pesar de ser breves, delimitan con claridad el espacio de las pasiones humanas y por eso desde entonces serán la vía regia para llegar al inconsciente, para llegar al deseo que envuelven. Deseo inconsciente que nunca enuncia pero que es indestructible. Deseo que no dice que es deseo.

El sueño es la vía regia, pero esta vía no llega más lejos que la verdad significada por los significantes extraídos de él. Porque el sueño es un cifrado que podría ser leído a condición de ser descifrado. En este sentido Freud renovó totalmente el abordaje tradicional del sueño.

El descifrado, que nos lleva a considerar el sueño como un fenómeno de lenguaje, es siempre azaroso. Descifrar es decidir primero el léxico, antes de extraer luego el mensaje. La operación siempre es problemática, sospechosa de desembocar sólo en una elucubración.

En el curso de la asociación libre, las representaciones de imágenes emergentes aparecen vinculadas entre sí en función de la consonancia, el doble sentido de las palabras o su coincidencia temporal sin relación interna de sentido: Freud habla de *asociación superficial* de las representaciones en la medida en que el significado no entra en juego; por eso justamente Lacan siguiendo a Saussure lo llama *asociación por el significante*. Este tipo de conexión que hace posible la formación de chistes y juegos de palabras, opera como puente que conduce a los pensamientos latentes.



*“Toda vez que un elemento psíquico está vinculado con otro mediante una asociación superficial y chocante, existe también entre ambos una relación más profunda y correcta, que sufre la resistencia de la censura”. (Freud 1911,666)*

*“Hasta en los sueños mejor interpretados dejamos con frecuencia una parte a oscuras, porque vemos que se encuentra allí un ovillo de pensamientos que no se deja desenredar, pero que tampoco ha proporcionado ninguna otra contribución al contenido manifiesto. Este es el ombligo del sueño, el lugar en donde se posa lo desconocido. Los pensamientos latentes a los que alcanza la interpretación quedan sin conclusión y fluyen en todas las direcciones en el tejido reticular de nuestros pensamientos. En un punto más denso de esa trama se eleva entonces el deseo del sueño como un hongo de su micelio”. (Freud 1911,668)*

En el sueño como en el de toda formación del inconsciente el deseo reprimido no se encuentra al final de las asociaciones, no resulta de la traducción última de las figuras, ni es el significado al que remitiría la representación terminal; emerge de la trama de las representaciones; se construye erigiéndose sobre lo desconocido de la experiencia del sujeto que jamás podrá acceder a la simbolización; se produce en el límite entre lo indecible y lo que se puede decir, nos obliga a enfrentar lo inefable y, por eso mismo, nos exige que sigamos hablando.

*La interpretación de los sueños* es el fundamento principal del psicoanálisis, la base de lo que se ha dado en llamar la primera tópica freudiana, es decir la radical separación entre el sistema pre-consciente-inconsciente; pero los sueños no son el inconsciente, y no lo son porque el inconsciente está separado del sistema pre-consciente-consciente, separación que tiene un nombre: censura.

El modelo de censura que toma Freud es la de Rusia a finales del siglo XIX, los censores rusos tachaban con un grueso trazo de tinta la palabra censurada. La censura como hecho de discurso separa los dos sistemas. Sin embargo, hay un momento en donde la censura pierde fuerza y es en el tiempo del dormir. Este relajamiento está determinado por el deseo de mantener el dormir, pero tiene un límite más allá del cual está lo psíquico verdaderamente real.

Freud nunca dijo que los sueños fueran sueños de deseos. Nunca dijo que fuese deseo sexual. Lo que Freud dice es que el sueño era satisfacción de un deseo, y que el único deseo fundamental del sueño, es el deseo de dormir.

*“Doy mi respuesta actual. Es todo lo que puedo decir, he llegado hasta aquí”* (Lacan 1975,127). Así comienza Lacan a responder la pregunta que le hace Marcel Ritter, en el marco de unas Jornadas de Carteles de la Escuela Freudiana de París, celebrada en Estrasburgo en 1975. La pregunta de Ritter parte de un saber que le permite situar de forma clara un punto difícil. En principio extrae de Freud una diferencia entre *el ombligo del sueño* propiamente dicho y lo *Unerkannte*. Deja para el primero *el punto de falla en la red*, la detención de la cadena significativa y para el segundo lo *no-reconocido*. También esboza una distinción entre este *Unerkannte* y lo real pulsional como dos formas de real. El primero lo pone relación con el deseo y el segundo el lazo con el organismo pulsional. (Lacan 1975).

Lo cual nos recuerda las dos intervenciones freudianas acerca de lo que nombró como *ombligo*. La primera en una nota al pie de página en relación al sueño de *La inyección de Irma*, en ese punto del sueño donde la descomposición imaginaria adviene al estatuto de traducción subjetiva de ese abismo, de ese horror innominado que se revela en el fondo de la garganta de la boca que se abre. *“Fondo de la garganta, real último del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual las palabras se detienen. Freud lo dice: ya no quiero asociar más”* (Lacan 1954-55, 232). Vemos pues que el ombligo del sueño no es algo advertible, reparable, más que por la interpretación del sueño que lo aísla y focaliza como tal. Y que lo aísla y focaliza como límite; detención de la interpretabilidad del sueño. Subrayo interpretabilidad, no interpretación, en tanto ese límite opera en el cifrado mismo y no en el desciframiento.

La segunda apelación freudiana al ombligo del sueño, aparece en el apartado *El olvido de los sueños*, donde nos lo presenta como un punto inacabado de la interpretabilidad, un punto insondable ligado a *Unerkannte* lo *no-conocido*. Lacan hizo del enigmático par: no-

reconocido/ombligo del sueño, un ternario articulado por la lógica modal: lo no-reconocido / el ombligo / lo reprimido originario

Volviendo al texto freudiano, ese insondable del sueño, ese ombligo del sueño ligado a lo *no-reconocido* constituye un punto que Freud no vacila en nombrar como madeja, ovillo, también nudo. Pero lo cierto es que este ovillo, madeja o nudo, nos dice, es imposible de deshacer.

Digamos que *el ombligo* por su condición de límite, no responde a la función escritural de la imagen onírica, pero tampoco tiene el estatuto de lo *no-reconocido* puro. Empalma, y como huella de empalme marca la causa del deseo que en el sueño se articula. Recuerden la metáfora del micelio del hongo. En base a ello es que Ritter describe como que el ombligo del sueño es ese lugar donde el deseo es a la vez lo más cercano y lo más inaccesible. Es un inaccesible en la construcción del sueño, pero que sin embargo causa esta construcción, y hacia la cual ésta tiende asintóticamente. Propone llamar a esto, lo imposible del sueño. Es de hecho lo imposible de todo discurso, es decir lo que se especifica por no poder decirse de ninguna manera.

Ese *no-reconocido* indicado por el ombligo y frente a lo cual el sueño en tanto red se detiene: *¿Puede ser pensado como del orden de lo Real? ¿Se trata de un real pulsional? ¿Qué articulación puede establecerse entre ese Real y el deseo?* (Ritter 1975)

Son tres puntos que extraigo de la pregunta de Ritter, tres puntos de dificultad que encuentra después de su atenta y rigurosa lectura de la *Interpretación de los sueños*.

*Estoy sorprendido de escucharles hablar de lo real pulsional.* Así comienza a responder Lacan el primer punto de que lo real del ombligo del sueño, o sea, lo *Unerkannte*, lo *no-reconocido*, es distinto de lo real pulsional y nombra a este real como lo que en la pulsión se reduce a la función de agujero, ligándolo a su vez con los orificios corporales. Diferencia en este punto este orificio y lo que funciona como tal en el inconsciente. Da un paso más y vincula este *Unerkannte* con lo *Uverdrängt*, con lo reprimido primordial, definiéndolo como: *algo que no*

*puede ser dicho en ningún caso cualquiera sea la aproximación de estar, si uno no puede expresarse así, en la raíz del lenguaje* (Lacan 1975,127). Es un agujero, algo que es límite del análisis y que claro tiene que ver con lo real.

Podemos recalcar lo siguiente. Hay un agujero en el inconsciente análogo al orificio corporal, que es ubicado como la raíz del lenguaje y que puede ser llamado ombligo, el nudo de lo imposible de decir. Metáfora corporal, marca irreductible, cicatriz de un encuentro con el Otro del deseo.

*Es por haber nacido de un ser que lo ha deseado o no deseado, pero que por este sólo hecho lo sitúa de una cierta manera en el lenguaje, que un parlêtre se encuentra excluido de su propio origen, y la audacia de Freud en esta ocasión, es simplemente decir que se tiene en alguna parte, la marca en el sueño mismo. (Lacan 1975.)*

Pero: *¿De qué real se trata, es lo real pulsional?*

Si Ritter rescata y subraya el *no-reconocido* freudiano indicado por el ombligo del sueño donde se enraíza el deseo, si Ritter lo formula en términos *de lo que no puede ser dicho de ninguna manera*, Lacan añade: *es lo imposible de reconocer*, lo imposible en tanto *no cesa de no escribirse*. En este sentido, si lo no-reconocido es del orden de *lo que no cesa de no escribirse*, y agrega Lacan. *Ahí no hay nada más que extraer* (Lacan 1975, 129). Pues bien, lo que es del orificio, al nivel de lo simbólico, ahí está anudado, no más como la forma de un orificio, sino de un cierre, un cierre donde el pensamiento se detiene. Más adelante dice que se trata de un orificio, *bouclé*, anudado en el sentido de cierre.

El tercer y último punto que Lacan responde es: *¿qué relaciones hay entre este real con el deseo, ya que Freud articula el ombligo del sueño con el deseo?*

Lacan al final de su enseñanza comienza hablar del *parlêtre*, hablanteser. Decir *parlêtre* es otra manera de designar al sujeto del inconsciente, es a partir del deseo del Otro que el sujeto se sitúa de cierta manera en el lenguaje. Lacan dirá que un *parlêtre* se encuentra excluido de su propio origen, y la audacia de Freud en esta ocasión es decir que se

tiene en alguna parte la marca en el sueño mismo. Marca de lo que fue imposible de la represión primordial, punto de donde sale el hilo, pero es un punto cerrado al que es imposible acceder. Lacan afirma que deja marcas en el cuerpo, lo nombra como cicatriz. Lugar imposible para el campo de la palabra, es decir, de la representación. No puede ni decirse ni escribirse. Aparece el ombligo del sueño como índice del límite de la escritura y al mismo tiempo como su condición. Punto de límite en el cual se articula con el deseo, del cual Freud nos dice que opera como el micelio del hongo.

Lacan ya había articulado el deseo al objeto (*a*), afirmando que el deseo encuentra su razón y su consistencia en el lenguaje. Ahora bien, por su función de representación, y no de presentación, el lenguaje signa la ausencia de la Cosa (*das Ding*). Afirma que esta relación al inconsciente no hay ninguna razón para no concebirla como lo hace Freud: que tiene un ombligo. Es decir que hay cosas que están para siempre cerradas en su inconsciente. Eso que está para siempre cerrado Lacan lo sitúa en relación al sexo y a la muerte, lo distingue de aquello que tiene que ver con el inconsciente como tal. Lo que nombra como *no relación-sexual* queda ligado a lo real del ser humano, el inconsciente pasa a ser aquello que viene a constituir un intento de respuesta y en esta respuesta se articula el deseo.

Siguiendo este razonamiento es dable pensar que tenemos al menos dos reales, *Unerkante o Uverdrängt* a modo del orificio del inconsciente, y por otro lado lo real pulsional con su orificio corporal. El ombligo del sueño decíamos que era el nudo que cierra lo imposible del inconsciente, o sea la raíz del lenguaje. Pero: *¿qué hace las veces de ombligo para lo real pulsional?* Lacan dice no haberlo encontrado y señala algo de lo simbólico que se encuentra repercutiendo y *es por metáfora comparable a lo que es de la pulsión*, (Lacan 1975,129), *y frente a ese punto la pulsión misma se opacifica.*

Entonces hay algo de lo pulsional que se engarza en el sueño, algo de otro orden que puede interrumpir el sueño y que es de otro registro. Freud y Lacan lo nombran de manera alternativa: *la pulsión emergente, lo*

*traumático, la visión que angustia, lo real último*; pero lo que quiero decir que esto que irrumpe el sueño y despierta es fundamentalmente cuando se intenta *imaginar el símbolo* de un real pulsional; es decir *cuando se pone el discurso simbólico bajo la forma figurativa, que no es otra cosa que soñar*. (Lacan 1954-55, 232). Podríamos decir que el sueño ofrece un marco imaginario para la *ilustración visual patética* de lo no-simbolizado, de ninguna manera se trata del brillo fálico que ofrece el fantasma. Y, también podemos decir, que un imaginario vaciado de esplendor fálico, puede permitir la aparición de imágenes de horror.

Entonces, tenemos dos límites del sueño que limitan dos reales distintos, y en ambos casos hay detenimiento del discurrir significativo.

Situar lo pulsional en el síntoma es como más fácil por su enlace con el cuerpo –fundamentalmente con el síntoma histérico– en el sueño no pasa lo mismo ya que pareciera que en el sueño se sustrae el cuerpo. Podemos pensar que el sueño con su deseo de dormir intenta sustraer al cuerpo, cuando digo cuerpo me refiero al organismo pulsional. Freud decía que en el sueño hay un repliegue narcisístico; es decir repliegue sobre la imagen del cuerpo que intenta envolver lo que tiene de más real, la pulsión.

Lacan llegado a este punto plantea, por un lado: *“la identificación del sujeto a un sexo sobre dos, es algo que no se hace más que secundariamente y de chiripa”* (Lacan 1975, 130). Resalta así la no-inscripción de lo femenino en el inconsciente y la ficción de Edipo como respuesta secundaria sobre esa falta. Diría yo, el ombligo sexual del inconsciente sobre el cual se monta la diferencia sexual edípica. Pero a su vez resalta que *“la pulsión es algo que deja completamente abierta la formulación de la relación de un sexo como tal, y encuentra que el misterio es que no hay Otro”* (Lacan 1975, 130). Lo real pulsional es lo que le impide que haya relación entre los sexos, porque el goce, el goce del uno, sabemos, es lo que impide el lazo con el Otro sexo.

Suponer un ombligo del análisis, nos hace saber que llegados a ese punto no se trata de romper la cuerda, pero tampoco de quedar detenidos ante eso. Es lo que aparece cuando en el sueño de la inyección de Irma,

encontramos el intento de Freud de poner una plaqueta en ese lugar. Freud hizo algo con la garganta de Irma –visión atroz y angustiante respecto de lo femenino si lo hay-, al poner una fórmula detiene el sueño en ese lugar del agujero que es la raíz del lenguaje.

Calderón de la Barca pone estos versos en boca del Príncipe Segismundo: “*¿Qué es la vida? Un frenesí ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción, y el mayor bien es pequeño, que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son*”. (Calderón de la Barca 1993, 76). Pero ojo a Calderón: las pulsiones son, y al ser, son testimonio de que nuestro mundo no se reduce a una pura imaginación

La interpretación de Lacan es sencillamente genial, plantea que “*no hay otra palabra, otra solución que la palabra*” (Lacan 1954-55, 240), es decir, que en ese punto no hay nada más para tirar de la cuerda.

En su *Seminario Los incautos no yerran*, Lacan haciendo alusión al ombligo del sueño dirá: “*todos inventamos un truco para llenar el agujero de lo real, ahí donde no hay relación sexual, eso produce un traumatismo, Uno inventa. Uno inventa lo que puede, por supuesto*”. (Lacan 1973, 100)

Tomar en serio la especificidad de un psicoanálisis tiene como consecuencia no encontrar lo que se busca al inicio del mismo. En el lugar de la certeza del encuentro esperado en su fantasía y con su mirada fálica, al análisis introduce una contingencia, el encuentro con lo real. El análisis empuja al sujeto a un límite, a un vaciamiento de la producción fantasmática, hasta el fondo de producir un Acto. Ahí donde no espera habrá un encuentro no con el Otro sino con lo real. Y es en la contingencia del acto analítico que el deseo del analista inarticulable, tiene lugar por un decir, que modifica al sujeto.

### **Referencias bibliográficas**

Freud, S., *Interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, Madrid. Biblioteca Nueva, 1981

Lacan, J., *El seminario 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 1984.

Lacan, J., *Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter*, 26 de enero de 1975; Strasbourg, en Suplemento de las notas de la escuela Freudiana de Buenos Aires. Noviembre de 1980. Nº1,126-135.

Calderón de la Barca, P., RBA Editores, S.A. Barcelona 1993.



## The nodal point that is desire

Susan Schwartz

Two moments in Lacan's teaching provide my context. The first occurs in *Seminar XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*: desire is "the nodal point by which the pulsation of the unconscious is linked to sexual reality" (1981, 153). The second is from *Seminar XX, Encore*: "Analysis presumes that desire is inscribed on the basis of a corporeal contingency" (1998, 93). What do these two statements tell us about the paradoxes of desire and how do they give an orientation to the analyst, possessed of the desire proper to his function?

These pivotal seminars not only mark the direction of Lacan's teaching towards the effects – the affects – of the real and their implications for the nature of interpretation, they also offer two different mappings of the subject, from the earlier Moebius topology of the interior 8 (*huit intérieur*) (1981, 271) reiterated in *Seminar XI*, to the introduction of Borromean knot (*noeud borroméan*) in *Seminar XX*, formed from a simple circle and an interior 8 (1998, 136). Both topologies centre on the object *a*: the first, in terms of the separation of *a* from the idealising I of identification, and the second, the *a* as the cause by means of which the subject identifies with his desire in terms of his lack. Concomitantly, the notion of the desire of the analyst changes from the desire for "absolute difference" in *Seminar XI*, to a desire represented in the discourse of the analyst. That is, the desire of the analyst is to support the place of cause, not object, of the analysand's desire by, on occasion, occupying the place of semblance and allowing the object *a* to reign there (1998, 95).

The parallel conceptualisations of the subject and of the desire of the analyst are accompanied by the shift in emphasis in the notion of desire from desire as the desire of the Other, a desire oriented by the signifier, to that of a desire oriented by the real beyond language, a change that has consequences at the level of our practice, particularly in relation to interpretation. That is, there is a shift from the decipherment

of the formations of the unconscious of the subject, to the subject as speaking being, the *parlêtre*, the being of the being of jouissance, and of what cannot be spoken or can only be half-said. As Lacan will say later, the *parlêtre* is the *Freudian unconscious* (2001 [1979], 565).

Desire as nodal point has its co-ordinates in the symbolic and imaginary of the subject and the real of the body. This knotting is fundamental to the paradoxical nature of the subject's desire, a desire always vanishing "*as the satisfaction of demand deprives him of its object*" (2006 [1958], 532). In other words, his being of jouissance is always elsewhere. The metonymy of desire as lack-in-being (*manque à être*) moves in the signifying chain in accordance with the linguistic structure of the unconscious; but the object *a* that falls from the body is real and intersects with the unconscious at the rim of the erogenous zone and hence with the locus of the drive. Here we see the nexus between desire and demand, a nexus that is in itself paradoxical as the subject caused by lack attempts to recoup this loss in endless repetitions of jouissance in encounters – always contingent – that only serve as repetitions of that loss.

To this knotting of desire and jouissance in *Seminar XI*, Lacan adds the imaginary mainspring of love in the transference: "*The transference is an essential phenomenon, bound up with desire as the nodal phenomenon of the human being*" (1981, 231). It is evident that this point foreshadows the Borromean knot with the *a* at its centre. In 1964 Lacan is referring to the weight of sexual reality represented by the object *a* running beneath analytic discourse (1981, 155), falling between the  $S_1$  and the  $S_2$ , the signifier and what of the signifier becomes knowledge. It is clear why, at this point in his teaching, the desire of the analyst as subject-supposed-to-know is conditioned by the knowledge that no-one can escape from the effects of signification, but that there is a point without any knowledge – the unconscious – a point to which the analyst's desire is attached in order to resolve what can be revealed (1981, 253): the nature of that ideal Other that the analysand has sustained with his whole being.

The desire of the analyst is the condition of both interpretation at the level of deciphering as well as of the circumscription of the beyond of sense. In *Seminar XI*, Lacan refers to the unary trait as that which the subject “clings to” (*s’y accroche*) and that can only be constituted in the field of desire, and hence in the subject’s relation to the Other (1981, 256). But the effects of the unary trait are real: there is a loss of jouissance consequent of repetition. Second, Lacan maintains that the analyst’s desire *is* interpretation (1981, 176) because “*the effect of interpretation is to isolate in the subject a kernel ... of non-sense*” (Lacan 1981, 250, italics in the original). So if the analyst’s desire is interpretation, it also points to an internal limit to interpretation defined as the production of sense through decipherment, that is, the production of knowledge, the  $S_2$ , which reaches its limit in the kernel of non-sense. The subject is affected by the traumatic  $S_1$  to which he is subjected [*assujetti*] as subject in the field of the Other, an  $S_1$  that is not enchained, and thus cannot be reduced to knowledge. It is from this subjection that he must “*get himself out*” (*s’en sortir*) (Lacan 1981, 188). To “*get himself out*” implies taking up a new position in relation to both desire and to jouissance, and we can add, to love in its relation to identification.

In *Seminar XX, Encore*, Lacan elaborates the limitations to both love and knowledge. Transference love is love addressed to the analyst as Other of knowledge but the demand houses the request for more being (1998, 126). As a desire in relation to the real, not a desire of the Other, the desire of the analyst is not to compensate for the lack-in-being of the subject, but rather to aim at the revelation of the subject’s being of jouissance. This is a desire that finds its orientation via the non-sense of *lalangue* that is constitutive of the being who speaks. The demand for love encrypted as a demand for knowledge can only be constituted as “*jouis-sens*”: a jouissance of sense, an enjoyment of meaning, of speaking, a path that leads to an endless proliferation of interpreted meanings that is in fact an impasse to the knowledge in the real.

In *Encore* Lacan reiterates the theme of the *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* that even though the signifier has no relation

to its meaning effect, it nevertheless commands. This is the conceptual link between discourse and writing (1998, 30-36), a writing on the body that is the consequence of the fact that the signified has nothing to do with hearing but with the incarnated effect of the signifiers that are heard. This writing captures the effects of language in the real, that is, in the marks of *jouissance* on the body (1998, 86). Lacan effectively links the focal statements I have selected from *Seminars XI* and *XX* when he observes in *Seminar XXII, RSI*: “*The unconscious is that which by speaking determines the subject as being, but as a being crossed through with that metonymy by which I support desire...the subject is caused by an object, an object which chatters (cause), which can only be noted in writing*” (Lesson of January 21, 1975). Lacan’s play on “*causer*” – to chatter and to cause – reminds us that to speak is in itself a *jouissance*, that the speaking being is constituted by the Other’s saying (*dire*) at the level of the unchained ones of *lalangue*, and of which language can only try to make sense. In fact language is the product of this attempt to make sense. We can find an earlier reference of the mark of what the subject hears behind the signifiers spoken by the Other in *The Direction of the Treatment* when Lacan refers to the mark of the branding iron on the shoulder of the subject (2006 [1958], 526). This identifying mark is the symptom.

The image of the branding iron illuminates the observation in *Encore* that “*Analysis presumes that desire is inscribed on the basis of a corporal contingency*” (1998, 93), of a traumatic encounter with the Other that marks the body in a singular way. We are beings of contingency, of the encounter. In analytic experience contingency is what stops not being written (*ce qui cesse de ne pas s’écrire*). All that contingency can produce is the  $S_1$ , the signifier of “*idiotic*” *jouissance* (1998, 94). The necessary is the phallus, what does not stop being written (*ce qui ne cesse pas de s’écrire*). However, in Lacan’s logic of the unconscious, what stops not being written is indeed the phallus, the phallus as the extreme point of the cause of desire that is as signifier without signified. This is the  $S_1$  that is not enchained, the phallic One of the singular *jouissance* of the subject.

Thus it is only as contingency that the phallus stops not being written (1998, 94) and it is in the contingency of the encounter that the sexual relation that is impossible to write, that does not cease not to be written (*ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*) is also submitted to the rule of the encounter.

Lacan's elaboration, in seminar *Encore*, of the path of the symbolic directed to the real reveals the true nature of the *a* as semblant of being that will fill the lack in the subject; in other words, the *a* as the support of being. However to mistake the *a* for being is to find that it is nothing but its failure as it cannot be sustained in its approach to the real. Thus an absolute distinction must be made at the level of the object between the imaginary and the real and hence to the notion of semblance upon which fantasy is based. This is crucial to the conceptualisation of the *a* in relation to the desire of the analyst, that is, to its function in the analytic discourse. The analyst is not the basis for semblance, nor is he semblance itself. However, says Lacan, the analyst can sometimes occupy that place and allow the object *a* to preside. It is by putting the object *a* in the place of semblance, the analyst can do his job: "*to investigate the status of truth as knowledge*" (1998, 95).

The limit to signification is established at the border of the void, of the real around which the subject is structured, and from this it follows that the desire of the analyst to find out what can be known, what can and can't be brought into language, is necessarily oriented to this real. A mutation in the economy of the subject's desire requires an analytic act defined as such by its effect on the subject of something rewritten in the real of the symptom, a rewriting that allows a change at the level of the subject's suffering.

The definition of the desire of the analyst as a desire in relation to the real of the not-all, of non-knowledge, *non-sense*, half-truth, invokes the paradoxical nature of the analytic situation: the analysand who wants more meaning in order to understand why he suffers, must, in a process of subjective destitution, fall from the fantasy that has sustained his desire and identify with his cause in the unspeakable void. The analyst's

desire manifests in disbeing (*désêtre*), falling from the place of semblance of the subject-supposed-to-know, to reveal the real as cause, that is the *a* that determines the urgency of the analytic act. Such a desire can only be an effect of an experience of analysis that has produced a change in the analyst's own subjective economy (1995, 8), a completely new desire (*inédit*) as Lacan says. At the end of the 1976 *Preface of the English Language Edition of Seminar XI*, Lacan refers to his duty to make a pair with the urgent cases he is working with (*faire avec eux la paire*) (1981, ix). We can read this statement through the moment in *Encore* where, in reference to logical time, he speaks of the place of desire in terms of the *a* that initiates the function of haste (1998, 49). Indeed, desire is movement and desire and time are closely bound in relation to the contingency of the encounter.

In the final chapter of *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Lacan speaks of the *sine qua non* of the analytic operation: to maintain the distance between the idealising I of identification and the object *a*. In other words the role of the analyst is not as an object of identification but as cause of desire. The deception of the transference is to enable the demand for love addressed to the analyst to mask the drive. It is the analyst's task to bring demand back to identification in order for his desire, which runs counter to identification, to produce in the subject the experience of separation and hence to make the drive present. In this way the *a* around which the drive turns is separated from the I of identification and the nature of the fantasy supporting the subject's desire is revealed (1981, 273). Hence the analyst must fall in order for his function to be real-ised. The Borromean topology of the speaking being, *parlêtre*, being of jouissance, further refines the concept of the analyst's desire: the emphasis does not fall on the possible, as was maintained in *The Ethics of Psychoanalysis*, but by the impossible: an orientation by the real of that which does not cease not to be written – the sexual relation – and is hence incompatible language. When Lacan broaches the Borromean knot in seminar *Encore* he situates it with regard to the formulation: I ask you to refuse what I offer you because that's not it (1998, 126), because

“it” is the object *a* which is, by definition, without being and hence without the promise of the satisfaction of jouissance. This is the level at which the desire of the analyst functions in its impossible relation to the \$, a desire with the aim of producing the  $S_1$  that commands the jouissance of the subject, and consequent upon that, what there can be of knowledge in the place of truth given that truth can only be half-said. This is the level of desire as nodal point, desire that is guaranteed only in the very knotting of the Symbolic, Imaginary and Real.

### References

LACAN, J. (1962- 1963) *The Seminar of Jacques Lacan, Book X, Anxiety*. Trans. C. Gallagher. Unpublished manuscript.

LACAN, J. (1981) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trans. A. Sheridan. New York and London, W.W. Norton & Company.

LACAN, J. (1992) *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959-60*. Trans. D. Potter. London, Routledge.

LACAN, J. (1995) *Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School*. Trans. R. Grigg, *Analysis* 6.

LACAN, J. (1998) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, Encore 1972-1973*. Trans. B. Fink. New York and London, W.W. Norton & Company.

LACAN, J. (2001 [1979]) *Joyce le Symptôme. Autres écrits*. Paris, Seuil.

LACAN, J. (2006 [1958]) *The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power. Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York and London, W.W. Norton & Company.

# DESIRE AND JOUISSANCE



## Le symptôme interprète...

Sidi Askofaré

Ce titre indique une thèse, mais une thèse inachevée et peut être inachevable parce que justement, à la formuler *in petto*, j'en ai mesuré le paradoxe... Plutôt que de l'énoncer donc, je vais la prendre par son envers.

Ce qui est admis et reconnu dans notre champ, c'est que le symptôme s'interprète. Non seulement il s'interprète mais il est attendu de cette interprétation que le symptôme recule voire cesse, disparaisse. Quoi de plus recevable en effet à rester dans la veine de Freud et du premier Lacan ?

Ce dernier n'a cessé d'épeler, sur le fond des « *modes de formation des symptômes* » et du « *sens des symptômes* » de Freud, ce qu'il a lui-même promu comme métaphore du symptôme.

Même si je m.y.m.u.p.t. – m'y suis mis un peu tard-, comme l'annonçait ironiquement Lacan à la fin de sa conférence du 9 mai 1957, me reviennent en mémoire les quasi dernières lignes de *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* :

« (...) si le symptôme est une métaphore, ce n'est pas une métaphore que de le dire, non plus que de dire que le désir de l'homme est une métonymie. Car le symptôme est une métaphore, que l'on veuille ou non se le dire, comme le désir est une métonymie, même si l'homme s'en gausse. » (Écrits, p. 528).

Le couple devenu classique pour nous, depuis Jakobson via Lacan, de la métaphore et de la métonymie, se trouve donc ici redoublé par un autre binaire, celui du symptôme et du désir.

Des nombreuses et difficiles questions que pose ce binaire, je ne retiendrai pour aujourd'hui que :

1. Quel lien entre le symptôme comme métaphore et le désir comme métonymie du *manque-à-être* ?
2. Que change à cette articulation la fonction borroméenne du symptôme et l'invention du sinthome ?

1. C'est en 1958, dans son séminaire du 16 avril, que Lacan examinera très explicitement cette question du rapport du symptôme au désir. Partant de ce que c'est sur le désir que la découverte freudienne a porté l'accent à son départ, il avance que :

*« ce que Freud essentiellement découvre, ce qu'il appréhende dans les symptômes quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de symptômes pathologiques ou qu'il s'agisse de ce qu'il interprète dans ce qui se présentait jusque- là de plus ou moins réductible à la vie normale, à savoir le rêve par exemple, c'est toujours un désir. »*

Rêve et symptôme, on tient là aussi deux formations classiques dites de l'inconscient et dont Lacan établit ici ce qui les unit et ce qui les sépare au regard de la fonction du désir. Le rêve, nous rappelle-t-il, ne se contente pas de nous parler du désir, il nous parle – et c'est ce qui est au cœur de la *Traumdeutung* – de l'accomplissement du désir (c'est-à-dire de son énonciation) qui est dite aussi sa satisfaction.

Le paradoxe, aussitôt relevé par Lacan, c'est que c'est aussi de satisfaction qu'il est question quand parle Freud de symptôme, ou en tout cas de quelque chose qui ressemble à une satisfaction – une jouissance, dirons-nous aujourd'hui – alors même que c'est « *une satisfaction dont le caractère problématique est assez marqué, puisque aussi bien, c'est une satisfaction à l'envers* ».

Lacan en conclut que le désir, ce qu'il appelle désir, est « *lié à quelque chose qui est son apparence, et pour dire le mot, son masque.* »

Et c'est donc, au-delà de ce masque, qu'il s'agit d'appréhender le désir, toujours fuyant. C'est ce à quoi se vouent, dans l'expérience, le déchiffrement et l'interprétation.

Ce qui est ainsi mis au jour c'est le rapport entre sens et désir dès lors que ce désir nous essayons de le concevoir à partir de sa nescience, de son statut inconscient. Lacan ira jusqu'à dire, à propos du sens, qu'il n'est pas « *autre chose qu'un affaiblissement* » du terme de désir qui, lui,

« donne toute sa portée à ce qui se rencontre dans la première appréhension de l'expérience psychanalytique ».

Au fond, tout l'effort de Lacan consistera à mettre en évidence que le caractère problématique, le caractère paradoxal du désir, dans l'expérience psychanalytique, c'est dans le symptôme qu'il est attesté. Et la plus classique clinique de l'hystérie, l'observation d'Elisabeth Von R., suffit à le démontrer. Il s'agit de cette douleur du haut de la cuisse - gauche et droite - que Freud va rapporter à la longue présence de la patiente auprès de son père malade et à l'évidence, pendant qu'elle le soignait, du désir qui la liait à un de ses amis d'enfance dont elle espérait faire son époux. L'analyse met au jour un élément qui surdétermine la situation, à savoir les relations d'Elisabeth avec les époux de ses deux sœurs. Elle détestait l'un et éprouvait un sentiment plus que tendre pour l'autre. Le symptôme de la douleur à la jambe se serait précipité autour d'un certain nombre de rencontres et de pensées relatives aux relations entre ce beau-frère, apprécié, voire convoité, et une de ses sœurs cadettes.

Aux yeux de Lacan, ce dont il s'agit dans ce cas, c'est principalement de l'intérêt pris par le sujet dans une situation de désir :

*« Il y a une situation de désir, et le sujet y prend intérêt. Mais maintenant que nous savons ce que c'est qu'une hystérique, nous ne pouvons même pas ajouter - de quelque côté qu'elle le prenne. Ce serait en effet déjà impliquer qu'elle le prend d'un côté ou d'un autre - qu'elle s'intéresse à son beau-frère du point de vue de sa sœur ou à sa sœur du point de vue de son beau-frère. L'identification de l'hystérique peut parfaitement subsister d'une façon corrélative dans plusieurs directions. Elle est ici double. Disons que le sujet s'intéresse, qu'il est impliqué dans la situation de désir, et c'est cela qui est essentiellement représenté par un symptôme, ce qui ramène ici la notion de masque. La notion de masque veut dire le désir se présente sous une forme ambiguë qui ne nous permet justement pas d'orienter le sujet par rapport à tel ou tel objet de la situation. C'est un intérêt du sujet dans la situation comme telle, c'est-à-dire dans la relation de désir. C'est précisément ce qui est exprimé par le symptôme qui apparaît, et c'est ce que j'appelle l'élément de masque du symptôme ». (p.326).*

Tout ce rappel pour dire quoi ? Que dès les tout débuts de son enseignement, Lacan a perçu le lien entre le désir et le symptôme. Et le lien est beaucoup plus subtil qu'un schéma mécanique et trivial le pourrait laisser penser. En effet, une des questions à laquelle affronte toute analyse, c'est « *celle du lien du désir, qui reste un point d'interrogation, un x, une énigme, avec le symptôme dont il se revêt, c'est-à-dire avec le masque.* »

C'est pourquoi, de façon tout à fait paradoxale, il convient de considérer, avec Lacan, que « *le symptôme va dans le sens de la reconnaissance du désir* » alors même que cette reconnaissance se présente sous une forme close à l'autre. Autrement dit, « *reconnaissance du désir donc, mais reconnaissance par personne.* » D'où la nécessaire mobilisation de son autre face : non pas reconnaissance du désir mais désir de reconnaissance qui nécessite, fonde et légitime l'intervention de l'analyste, le signifiant en plus de l'interprétation en tant que ce désir est un désir inconscient, un désir refoulé

2. J'en viens à mon second développement qui est motivé par ceci. Même si je ne me compte pas parmi ceux qui pourraient considérer que le désir est une notion tiédasse et légèrement surannée, une sorte de camomille à côté de l'armagnac de la jouissance, force est de constater que ses occurrences dans les dits et les écrits de Lacan ne cessent de décliner et de se raréfier au fur et à mesure qu'il avance dans son dernier enseignement, notamment depuis sa généralisation de la méthode borroméenne pour penser l'expérience analytique.

Ma question seconde pourrait donc se formuler ainsi : quelles raisons à ce déclin ? Le plus simple mais aussi le plus discutabile serait de considérer que l'empan de la catégorie de jouissance est tel – j'y inclus, bien sûr, ce que j'appellerai les notions dérivées : *plus-de-jouir*, jouissance Autre, Jouissance de l'Autre, *J'ouis-sens*, sens joui, etc. – qu'elle finit par effacer tendanciellement la notion de désir du lexique de Lacan.

Aussi, est-on fondé à poser la question : où est donc passé le désir ?

Je forme l'hypothèse que, dans le dernier enseignement de Lacan, c'est principalement voire exclusivement le symptôme qui s'y substitue, qui en prend la relève. Et ce, pas simplement en raison de ce que l'on peut constater qu'au déclin progressif de l'un répond le caractère de plus en plus central de l'autre. La raison, me semble-t-il, est autre. Elle tient essentiellement à ce que l'opération du « *dernier Lacan* » est autant une mise en œuvre et une généralisation de la méthode borroméenne – selon l'excellente et pertinente formule de Michel Bousseyroux – que ce que l'on pourrait appeler le primat du symptôme sur le fantasme, le privilège, en psychanalyse, de la relation au symptôme sur la relation au fantasme. Difficile d'ailleurs de rendre raison du passage, chez Lacan, de la traversée du fantasme à l'identification au symptôme comme « *critérium* » de la fin de l'analyse sans prendre appui sur cette option.

En effet, le symptôme ne saurait se réduire au masque du désir que j'évoquais plus haut. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que l'étonnant dans la subversion du dernier enseignement de Lacan, c'est qu'il récapitule, retraite et ordonne à nouveaux frais tout ce que Lacan avait élaboré préalablement sur le symptôme dans son rapport au désir : complexe de castration, métaphore paternelle et signification phallique, signifié du grand Autre, reconnaissance du désir et désir de reconnaissance.

Mais ce qui constitue à mes yeux la pointe de cette élaboration – et qui, du coup, conduit à concevoir le symptôme, non comme une interprétation du désir, selon mon intuition première, mais, en tant qu'« *événement de corps* », comme son incarnation –, c'est que le symptôme est d'abord et avant tout une défense contre la jouissance – ce qui n'objecte pas au fait que, par le fantasme, il est lui-même jouissance en attente d'être dévalorisée –, et plus radicalement le refus foncier d'un sujet d'être joui par l'Autre. Le symptôme étant, pour parodier Lacan-Duras, « *le barrage contre le Pacifique* » de la jouissance de l'Autre.

Cette valeur du symptôme conjoint, on le voit, l'une des plus anciennes définitions du désir par Lacan – « (...) *le désir est une défense, défense d'outre-passer une limite dans la jouissance* » (*Écrits*, p. 825), la

référence à la fonction de séparation et de nouage du père et le « *tout mais pas ça* » qui soustrait le sujet au tout phallique.

Je conclus.

Peut-on trouver figure plus radicale, plus efficiente, plus paradoxale et en même temps moins désincarnée du désir ?

# No hay Deseo sin Goce

Beatriz Elena Maya R

*El sujeto no satisface  
simplemente un deseo,  
goza de desear, y es una  
dimensión esencial de su goce*<sup>1</sup>

El *Seminario 5 Las formaciones del inconsciente* nos avisa de la estrecha relación entre deseo y goce. Así un enigma extraído del *Seminario 21 Los nombres del padre/Los desengañados erran*, donde Lacan define el principio del placer como gozar lo menos posible, fórmula inspirada a Freud por los epicúreos, lleva encriptada la imposibilidad de dejar de gozar. De *Los dos principios del acontecer psíquico* a *Más allá del principio del placer* un gran paso introduce la repetición y una corrección de Freud al principio que funda lo humano.

Lacan se mueve entre la separación y el acercamiento del deseo y el goce. En el *Seminario 9 La identificación* define el deseo sobre la base de la repetición del rasgo unario por la vía de la demanda<sup>2</sup>, con la topología que diferencia el vacío de la demanda, del agujero nada del deseo. Pero, la repetición que funda el deseo, igualmente, funda el goce puesto que se trata de repetir el rasgo.

Es en el *Seminario 16 De un Otro al otro* donde esto se aclara. Aquí, Lacan llama "*acontecimiento Freud*" a una concepción del placer distinta a la planteada por la filosofía, es articulada por Freud con el encadenamiento significativo que permite reencontrar una percepción idéntica a una primera, por la vía de la repetición, solo lograda por lo que, en su momento, Freud llamó alucinación, palabra que choca a Lacan pero que intenta "*acentuar en especial la paradoja del funcionamiento del sistema articulado sobre el principio del placer*"<sup>3</sup> El "*acontecimiento Freud*" descubre la realidad como dependiente del encadenamiento significativo

---

<sup>1</sup> Lacan J. *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 321

<sup>2</sup> Lacan J. *El Seminario 9: La identificación*. Lección del 9 de mayo de 1962. Sin editar

<sup>3</sup> Lacan J. *Seminario 16 De un otro al Otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p 179

que es la interpretación salvaje del sueño, que antecede a la “razonada”, “frase reconstituida” que deja ver el punto de falla, no de sentido, sino de lo que anda mal allí en el sueño y que no es más que el deseo<sup>4</sup>. Hay en todo esto una “lógica mínima” que Lacan llama diferencia y repetición<sup>5</sup> introduciendo la paradoja del deseo en relación al goce.

Estamos acostumbrados a pensar el goce como exceso, a partir de lo que Lacan nos enseñó en el seminario siete, con el goce de la transgresión. Este *Seminario 16* ha introducido la noción de *plus-de-gozar* en homología con la plusvalía de Marx, lo cual permite entenderla como lo que responde a una pérdida introducida por el discurso. Justamente esta pérdida es lo que permite captar el goce, porque, según Lacan, no es una transgresión de los aparatos reguladores, el goce “ruinoso” se capta en la entropía que se produce en la repetición inaugurada por el discurso, pérdida que produce el empuje dialéctico del movimiento deseante.

Es por esto que la producción del objeto *a* como falta, es lo que toma cuerpo de un goce a recuperar<sup>6</sup> de distinta manera, volviéndose objeto de deseo. De causa vacía, pasa a algo que se pone delante, plus de gozar que hace parte de la fórmula fantasmática.

Un paso más, el *Seminario 17 El Reverso del psicoanálisis* aclara la noción de compulsión a la repetición freudiana. Es pródigo Lacan en explicaciones sobre lo que la funda: el rasgo unario. El empleo de la noción es novedosa en Lacan porque lo sitúa como la forma más simple de la marca, el origen del significante,  $S_1$ , el principio de la cadena y del aparato del discurso que ha tocado al cuerpo del sujeto dejando una marca de goce, marca de voluptuosidad, y una pérdida, que podemos escribir *a*, como evocación del ser del sujeto perdido para siempre; marca que lo dispone a la búsqueda incesante y a la repetición como lo necesario que no cesa de escribirse, poniendo en juego la dialéctica del goce entre un retorno y una pérdida, una entropía para sostener el principio del

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 182

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 181

<sup>6</sup> Lacan J. *Seminario 17 El Reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p 53



placer, creando una paradoja puesto que la repetición no es más que retorno del goce<sup>7</sup> de esta manera el goce surge fracasado por el principio del placer, lo que, daría garantía a la permanencia del deseo, pero no sin el goce mismo.

Entonces, el deseo se articula al goce porque es el relevo de la pérdida, de la entropía, pero se sitúa como búsqueda también, en un movimiento que implica repetición, asegurando así su lazo indisoluble con el goce. Dicho de otra manera. Toda esta dinámica del goce introduce, en su interior el deseo soportado por el fantasma, medianía entre el deseo y el goce, porque sostiene al deseo, pero transporta goce por lo que de búsqueda repetida conlleva. Es pues el fantasma la función que acentúa<sup>8</sup> la relación entre el goce y el deseo. Así, no podemos seguir pensando una separación que sería ideal entre el deseo y el goce, más bien los podemos pensar articulados, de tal manera, que el goce es condición para el deseo.

Si se piensa la experiencia analítica como un tratamiento del goce que conduce al Deseo del analista, podemos preguntarnos por el final. El *Seminario 19... o peor*, hace un viraje en las relaciones que venimos articulando. Observando los lugares del discurso en este seminario, en el lugar del Otro Lacan puso el goce y en el lugar de la producción, el *plus-de-goce*, que en el discurso analítico aparece como  $S_1$ , de lo cual surgen varias preguntas, a saber: Si venimos hablando del *plus-de-goce* como  $a$ , ¿por qué aparece en el discurso analítico como  $S_1$ ? ¿Qué relación habría entre el  $S_1$  y el  $a$ , cuando hay un vector que los articula en el discurso?

Justamente el paso que da Lacan con respecto al Uno entre el rasgo unario y lo Uniano, podría explicarlo. Lacan los diferencia dejando el rasgo unario como el Uno de la repetición y lo Uniano como el Uno que se produce en el análisis, es por esto que lo Uniano evoca el goce más allá de la repetición, pero no desprendido del significante, es significante

---

<sup>7</sup> Ibíd., p 48

<sup>8</sup> Ibíd., p 18

pero con una cualidad, no hace cadena, es el Uno solo, la diferencia absoluta. Podríamos pensarlo como la letra que da cuenta de un real.

Así el  $S_1$  Uniano es el que se produce a partir de la experiencia analítica, con el que se resuelve la relación con la verdad<sup>9</sup> punto límite y último de la experiencia tal como lo dice Lacan: “*La experiencia analítica encuentra ahí su término, pues lo más que puede producir, según mi grama es  $S_1$* ”<sup>10</sup> También lo llama significativo del goce. Pero siendo este, de goce, ¿cómo diferenciarlo del  $S_1$  de la repetición que también conlleva goce? Podríamos conjeturar que el rasgo unario, que viene del Otro, inaugura el sujeto de la repetición y del goce vía la alienación pero que lo Uniano es producto del sujeto, desalienado del Otro, aunque contando con este. Por otro lado, no es el goce de la entropía que se intenta recuperar, es el goce que paradójicamente, muestra o da a saber la repetición de una búsqueda inútil porque este se constituye en el saber de una falta de la cual, el analizante queda advertido.

A partir de la producción del  $S_1$  del final, el analista así producido, puede ocupar la posición de objeto  $a$ <sup>11</sup>, es decir, lo Uniano señala el desecho de la estructura que Lacan escribe  $a$ , de la misma manera que en la lógica el Uno marca el cero, es así como leo el vector que va de  $\$ \rightarrow a$  en el discurso analítico. El  $S_1$  producido en el final sería índice de lo real, sin nombrarlo, lo indica, como letra que anuda saber y goce. Escritura de un deseo nuevo, el deseo del analista forma de saber hacer con el sinthoma efecto de la depuración significativa y de la creación al final. Podríamos decir que el analista es causa para otros, pero él es causado por un saber de la falta, escrito  $S_1$ .

La expresión “*deseo puro*” encuentra su lugar en relación a estar limpio del goce, tal vez es el ideal esperado de la experiencia analítica, pero lo que nuestro recorrido permite deducir es que se trata de una de las formas de lo imposible. El *Seminario 11 Los cuatro conceptos del*

---

<sup>9</sup> Lacan J. *Seminario 20: Aun.* Paidós, Buenos Aires, 1975, p 111

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p 113

<sup>11</sup> Lacan J. *Seminario 17: Los cuatro discursos.* Paidós, Buenos Aires, 1992, p 45

*psicoanálisis* trae esta expresión aludiendo al deseo del analista cuya “*impureza*” sería determinada por la diferencia absoluta, aquella que hace la singularidad que Lacan más adelante llamará lo Uniano, nombre de goce, letra de goce.

Así lo Uniano introduciría una nueva identificación que podríamos llamar real. Una elección renovada del final que anoticia de la lalengua con la que el lenguaje ha elucubrado un saber inconsciente. Tal vez es la manera de responder la pregunta de Lacan en *La Tercera*: ¿Cómo puede la lalengua precipitarse en la letra? Por la vía de lo Uniano, del  $S_1$  producido o creado, que sólo dice: ¡hay!

Un significante con el que se pueda “aprehender” un fragmento de real<sup>12</sup> que por ser un invento es *sinthoma*, si seguimos a Lacan en el *Seminario 23 El Sinthoma*<sup>13</sup> lo que me sugiere que de lo real sólo se puede hacer una *mostración*<sup>14</sup>, no una *demostración* por ser imposible y que dicha *mostración* se hace con un nuevo anudamiento al final que implica la solidaridad de los tres registros, condición necesaria para que haya *hablanteser (parlêtre)* o sujeto hablado.

Llegamos al *Seminario 24 L'insu...* en el que Lacan nos dice:

*“Un significante nuevo que no tendría ninguna especie de sentido, eso quizá sería lo que nos abriría a lo que, de mis no palurdos, yo llamo lo real. ¿Por qué uno no intentaría formular un significante que, contrariamente al uso que se hace de él actualmente, tendría un efecto?”*<sup>15</sup>

Mi título: “*No hay deseo sin goce*” se confirma por el final del análisis, en el que el deseo del analista no es sin un resto de goce.

---

<sup>12</sup> Lacan J. *Seminario 23 El sinthoma*. Paidós, Buenos Ares, 2006, p 121.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p 130.

<sup>14</sup> Lacan J. *Seminario 24. L'insu*. Lección del 26 de febrero de 1977. Sin editar.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, Lección del 17 de mayo de 1977.

## Novos envoltórios, velhos desejos

Vera Pollo

É bem conhecida a expressão de Lacan “*os envoltórios (ou envelopes) formais do sintoma*”, criada por ele em uma de suas referências à *Aimée* (Marguerite), a quem também agradece por tê-lo trazido até Freud, com a sua poesia. A ideia de que os sintomas *vestem-se* com os trajes de cada época aparece primeiramente em Freud, em seu artigo sobre *Uma neurose demoníaca do século XVII*. Ele assim se expressa:

“*Não precisamos ficar surpresos em descobrir que, ao passo que as neuroses de nossos pouco psicológicos dias de hoje assumem um aspecto hipocondríaco e aparecem disfarçadas como enfermidades orgânicas, as neuroses daqueles antigos tempos surgem em trajes demoníacos.*” (Freud, 1923[1922]/1976, p.91)

Ainda jovem e de formação psiquiátrica, Lacan percebeu que o sintoma psicótico de *Aimée* – Marguerite Anzieu – revertia-se em efeitos de criação. Mas o que queria ele dizer com a expressão “*o sintoma revertia-se*”? Se Marguerite fazia jus ao diagnóstico de “*paranoia*”, Lacan inovou a classificação psiquiátrica da época com sua proposta de uma “*paranoia de autopunição*”, pois, internada no manicômio, ela recebia de si mesma a proibição, o castigo de não poder estar com o filho. Todavia, entendemos que a “*reversão*” a que Lacan se referia dizia respeito ao lado avesso das ideias persecutórias em que consistia o sintoma paranoico: ideias românticas expressando um lirismo quase infantil. Talvez a maior prova dessa reversão, ou seja, da existência de uma banda de *moebius*, esteja justamente na possibilidade de retorno ao lado direito, isto é, a não remissão de sua intuição delirante original: “*eles vão matar meu filho*”.

Ainda a respeito do sintoma, vale a pena lembrar que, na lição de 19 de abril de 1977, Lacan forjou a expressão “*variedade do sintoma*”, *la varité du symptôme*, condensando os termos de ‘*variedade*’ e ‘*verdade*’,

e acentuando desse modo que a dimensão da verdade, assim como a significação de um desejo é tão variável quanto um objeto da pulsão. Mas a questão que desejamos levantar, nesse momento, diz respeito sobretudo ao vocábulo “*envoltórios*”. Será que podemos falar em “*envoltórios do desejo*” do mesmo modo em que falamos em “*envoltórios do sintoma*”?

Colette Soler vem insistindo há algum tempo na necessidade de distinguir entre o desejo no singular, isto é, o desejo enquanto causa, e os desejos no plural, para os quais, não por acaso, Freud e Lacan empregaram o mesmo termo, designando-os como “*restos*”. Freud referiu-se primeiramente aos “*restos diurnos*” que despertam o inconsciente e o põem a trabalhar durante o sono. Restos de desejos insatisfeitos durante a vigília ocasionam o despertar de traços mais antigos, lembranças mnêmicas não necessariamente prazerosas.

Ainda na década de 1950, Lacan mencionou primeiramente o “*resto*” da apreensão não-toda da necessidade no desfiladeiro dos significantes, sugerindo que aquilo que retorna em forma de desejo encontra nos sonhos a via régia do inconsciente, pois, se o sonho é metáfora do desejo, o desejo é metonímia da *falta-a-ser* do sujeito. Há desejos que se realizam paradoxalmente na irrealização do sonho. Trata-se, então, de objetos propostos ao desejo, ou simplesmente “*objetos do desejo*”, a serem distinguidos do “*objeto causa de desejo*”, posto que aqueles representam sobretudo uma tentativa de substituir o indizível pelo nomeável e contável.

### **Um fragmento clínico**

Fabíola, uma mulher de cerca de trinta anos, casada e mãe de dois filhos, vem à análise porque deseja, mas não quer, realizar-se como cantora de música popular. Caçula de quatro irmãos bem mais velhos do que ela, afirma que a lembrança mais forte que guarda da infância eram os fins de semana “*musicais*”, logo que o pai se aposentou e passou a dedicar-se ao violão. Ele convidava os amigos e a casa vivia cheia, até que os pais se separaram, quando ela contava treze anos de idade. Mas não

se deu por vencida, passou a fazer aulas de canto e de impostação de voz. Adolescente, cantou em um grupo de MPB<sup>1</sup>. Adulta, resolveu fazer carreira solo, continuou as aulas de canto e começou a se apresentar esporadicamente em teatros e boates. Porém, se queixa de que nunca ninguém lhe disse a única frase que verdadeiramente desejaria ouvir: *“Como você tem uma linda voz!”*

No decorrer de seu processo de análise, relata primeiramente a voz, ou melhor, as vozes que desapareceram em sua infância. Ela tinha apenas cinco anos, quando um irmão de dezesseis anos morreu afogado na praia e sua mãe teve de ser internada em uma clínica de repouso onde passou cerca de dois meses. Dos treze até a data do seu casamento, aos vinte e poucos anos, morava com a mãe. Em sua casa, havia apenas elas duas, pois sua irmã, mais velha, e os dois irmãos, já estavam casados e morando em outros lugares.

As aulas de canto, os ensaios e atividades afins eram os motes que lhe permitiam afastar-se de uma mãe melancólica e que a solicitava insistentemente. No entanto, na antevéspera de todos os espetáculos, Fabíola estava sempre resfriada e com dores na garganta. No palco, sua inibição era frequentemente censurada. Por trás do gozo nocivo do sintoma, havia a voz do pai a censurar-lhe: *“Quem não é rico, deve cantar por lazer, nunca como uma profissão”*.

Aprisionada em sua demanda de amor, fazia amizade com músicos famosos, tendo se tornado amante de dois deles, em diferentes ocasiões. Entretanto, ela sonhava com músicos importantes, relacionava-se com eles e se decepcionava, pois *“são fáceis em promessas e difíceis em realizações”*. Certa noite sonhou que Chico Buarque, compositor muito famoso, dormia em sua casa, ele a encontrava nos bastidores do teatro e a chamava de *“querida”*.

Em alguns momentos, Fabíola parecia fazer eco às palavras de Ysé<sup>2</sup> em busca de *“emancipação anuladora”* (Soler 2003, p.23):

---

<sup>1</sup> Música Popular Brasileira

<sup>2</sup> Personagem de *“Partage de midi”*, de Paul Claudel. Éditions Gallimard 1949/1977.

*“Você sabe que eu sou uma pobre mulher e se você falar comigo de uma certa maneira, nem precisa ser muito alto, mas se você me chamar pelo meu nome, pelo seu nome, por um nome que você sabe qual é, e eu não, ouvindo-o, há uma mulher em mim que não poderá impedir-se de lhe responder”.*<sup>3</sup>

*“[...] , mas o que desejamos não é criar, mas destruir, e que, ah! Não haja nada além de você e eu, e em você apenas eu, e em mim apenas a sua posse e a raiva e a ternura, e destruir você, e não mais ser importunada”.*<sup>4</sup>

Em um primeiro tempo de análise, ela pouco falou dos filhos ou de qualquer outro assunto que não estivesse ligado à música. Mudava constantemente de agente/promoter, porque essas mulheres transformavam-se invariavelmente em “*capitães cruéis*” que só faziam lhe dar ordens, para, em seguida, encontrarem uma forma de traí-la. Referia-se ao marido apenas para queixar-se de que ele não a apoiava em sua escolha, este lhe dizia com frequência que ela deveria dedicar-se à carreira de Jornalismo em que é formada e desistir da música. Mas, com o passar do tempo, ele passou a ajuda-la financeiramente e, por fim, decidiu apoiá-la de forma explícita. Na véspera de uma de suas apresentações, sonhou que um ‘*segurança*’ enorme – um policial, portanto - tentava impedi-la de entrar no teatro em que iria se apresentar, mas ela o venceu, ultrapassou-o e lhe disse: “*Você é muito grande, mas você não é dois*”. No dia seguinte, cantou desinibida.

### **Uma distinção necessária**

Há que se distinguir entre o objeto proposto ao desejo e o objeto-causa, entre a busca por “*designar o desejável*” (Soler 2009, p.163) e o furo ou falta que está na origem do ato desejante. Trata-se do furo promovido por *das Ding*, a Coisa materna que os significantes podem apenas circunscrever. As imagens e os slogans publicitários alcançam “*dirigir as aspirações até os mais-de-gozar industrializados*”, fazê-los desejáveis para que as formas do desejo estejam sujeitas à história.

---

<sup>3</sup> Op. Cit., idem, p. 50

<sup>4</sup> Idem, ibid, p.91

Novos envoltórios para velhos desejos, poderíamos talvez dizer. Freud teria dito: designar o desejável para que ele se torne sujeito à civilização, embora a causa, efeito de estrutura, sustente-se a-historicamente no falante enquanto tal.

Lembremos que, após formular que o sonho é a via régia para o inconsciente, Freud (1920) se viu constringido a acrescentar: “*mas o sonho não é o inconsciente*”. Acréscimo que se desdobraria com Lacan (1964) na declaração de que “*o inconsciente é ético e não ôntico*”. Ético, especificamente, em decorrência da inexorabilidade do desejo. Será, então, que Lacan, em suas elaborações sobre o campo do gozo, teria deixado de lado o que tem a ver com o desejo?<sup>5</sup> Não pensamos assim. Ele nunca cessou de debruçar-se sobre o tema do desejo, mas o fez de diferentes formas.

No decorrer do sexto ano de seu Seminário, ele já havia abordado “*as vias perversas do desejo*” por meio da releitura conjunta do caso Dora e da Jovem homossexual. O adjetivo “*perversa*” remete à dependência que o desejo pode ter das fantasias inconscientes sádicas e masoquistas, e também à função do pai. Um pai não é necessariamente um significante que transforma o ideal da mãe em metáfora do desejo. Enquanto função de gozo, ele é aquele que divide uma mulher, permitindo-lhe situar-se simultaneamente como sujeito e como objeto; sujeito em relação aos ‘*filhos-objetos a*’, objeto em relação ao parceiro sexuado. Numa só palavra, é o elemento que permite a uma mulher estar “*não-toda*” na função fálica.

Em seu escrito *Kant com Sade*, Lacan (1963/1998, p. 785) prossegue lembrando que só “*a fantasia torna o prazer apropriado ao desejo*”, pois “*a experiência fisiológica demonstra que a dor é de ciclo mais longo, sob todos os aspectos do que o prazer, já que uma estimulação a provoca no ponto em que o prazer acaba*”. Contudo, a dor também não é sem fim, uma vez que o sujeito desmaia, esvaece. Trata-se aqui de um dado vital então: dor não é sinônimo de morte, a fantasia serve-se deste

---

<sup>5</sup> Remeto-lhes ao excelente trabalho do colega Conrado Ramos (FCL- São Paulo) em *Folhetim n. 8*, Revista do Fórum do Campo Lacaniano do Rio de Janeiro, 2014.



dado para criar uma prolongação da dor. “*Vias perversas do desejo*” significam ainda que a fantasia pode ser dita uma busca: sujeito desejo de objeto, objeto desejo de sujeito. Sujeito e objeto são aí indiferenciáveis, mas não recíprocos, já que não se trata do acasalamento de um sujeito desejante com um objeto desejado. Trata-se de uma busca.

Quanto ao desejo do analista, uma de suas primeiras referências está no assinalamento de que, contrariamente ao caráter impenetrável do desejo de Antígona, espera-se de um analista um desejo advertido. Mas advertido de que? Podemos nos perguntar. Ora, não há dúvida de que Lacan está se referindo à necessidade de se estar advertido dos efeitos da pulsão de morte, que nada são além do gozo não necessariamente fálico, mas do gozo que pode vir a ser letal, como não raro assistimos na clínica da anorexia e/ou das toxicomanias. Advertido também, diremos nós, de que o desejo tem um preço que sobe ou desce conforme a época, e que seu valor não pode ser grande na época do gozo *ready-made*, ou seja, da proliferação dos objetos *prontos-para-o-gozo*.

### **Do ato ao pensamento “*pleno de desejo*” e retorno**

Voltando ao *Seminário 6*, podemos dizer que o caso clínico que auxilia Lacan em seu trabalho de esclarecer a estrutura do desejo é Hamlet, não Shakespeare, mas Hamlet, herói submetido ao desejo da mãe, e não propriamente ao desejo pela mãe. Com ele, aprendemos a importância do luto na estruturação do desejo: o objeto precisa não apenas ser perdido, mas precisa ser recusado, rejeitado enquanto objeto de amor, para que venha a ser o falo como o significante ímpar do ser vivo sexuado. Que mudança Lacan já detectara na função-Pai? Se acompanharmos a fala de Hamlet passo a passo, encontraremos primeiramente um sujeito inibido em seu ato, secundariamente um melancólico e, por fim, alguém que precisou “*atingir o falo no real, o falo real*”, para finalmente aceder ao desejo em seu estatuto de ato.

No enterro de Ofélia, avançando para a cova, Hamlet pronuncia:

*Quem é ele cuja dor tem tal violência de expressão, cujas palavras altissonantes de tristeza invocam magicamente a ajuda sobrenatural dos planetas e os imobilizam como ouvintes feridos pelo assombro? Este aqui sou eu, o Rei da Dinamarca.<sup>6</sup>*

Hamlet precisou dar um nome à casa vazia do desejo, ao lugar até então ocupado por um gozo obscuro. A partir daquele ele pôde passar ao ato, pois já não precisava mais da “*transferência como o que não tem Nome no lugar do Outro*” (Lacan 1963/2005, p. 87).

Dois seminários adiante, Lacan lerá a trilogia trágica de Claudel<sup>7</sup> como o que restou do Édipo na contemporaneidade. Refém do verbo, deserdado pelo Pai, ao sujeito só lhe resta identificar-se com o “*Pai humilhado*” e deixar que o pensamento engravide. Morte cômica, no primeiro caso. Não há semblantes de tradição que lhe norteiem o desejo. O *mais-de-gozar* parece ter vindo substituir a causa. Mas o desejo insiste. Ainda e sempre. Qual é, agora, a sua natureza? *Gedanken*, dissera Freud. *Pensée*, dirá Lacan. Ela é jovem, pertence à terceira geração e está grávida. Grávida de um pensamento pleno de desejo, um pensamento que lhe retorna do ato.

Foi necessário que Lacan inventasse seu *objeto a*, de pura consistência lógica, para que as pesquisas sobre o desejo pudessem avançar. Se, num primeiro momento, ele foi designado como sendo “*a causa do desejo*”, ele se tornará cada vez mais “*objeto mais-de-gozar*”, e ainda “*objeto condensador de gozo*”, do que resta ao ser falante de um gozo cru e nu. Desde o *Seminário sobre a angústia*, se não antes, Lacan (1962-63) chama a atenção para a função de separação deste objeto, que se interpõe entre o sujeito e o Outro. Nomeia-o de prova derradeira da alteridade do Outro, em cuja ausência os registros do real, do simbólico e do imaginário se tornam indistinguíveis, a tal ponto que o melancólico vai buscar no real da morte o atravessamento da imagem. Objeto desprovido de imagem especular, porém cedível, isto é, passível de

---

<sup>6</sup> Shakespeare, W. *Hamlet*. Ed. JB, 1984, p.128.

<sup>7</sup> *L'otage, Le pain dur, Le père humilié*.

cessão e fragmentação. Se o quebrássemos, brinca Lacan, encontraríamos pequeninos estilhaços de corpo.

Dissemos anteriormente que, a rigor, o desejo não envelhece. O mesmo é válido, então, para o objeto a. Se ele permanece sendo causa de desejo e de um *mais-de-gozar*, então, ele tampouco envelhece. Mas, também ele, deixa-se revestir na fantasia com os significantes de uma época, entre os quais se destacam, por exemplo: “*o par perfeito*”, a *second life*, o *facebook* - e por que não? - a “*inseminação artificial*”, a “*procriação assistida*” e a “*fertilização in vitro*”.

Ora, em seu estatuto radical, isto é, no registro do real, o desejo é, a rigor, falta de objeto. Em sua função de causa, talvez possamos dizer que o desejo se deixa envolver, sem, contudo, aderir inteiramente aos envoltórios que o recobrem na fantasia. No entanto, uma vez travestido, o desejo desemboca em sintoma na neurose. Nessa medida, diferentemente do sintoma, parecem haver envoltórios que não se gastam.

Lacan (1960) indagou se os psicanalistas teriam de esperar que a prática da inseminação artificial das mulheres com o esperma dos grandes homens se tornasse cotidiana, para que finalmente entendessem que o Pai não é mais do que um significante, um “*Nome do Nome do Nome*”. Isto é, um ser a que, a rigor, não há nome que lhe convenha, motivo pelo qual se requer uma criação. Alguns anos depois, em seu retorno ao Hospital Sainte-Anne (1971- 1972), ele chamava a atenção para o fato de que iríamos presenciar um engarrafamento de sujeitos dizendo-se “*homossexuais*” e demandando serem atendidos por psicanalistas, não para reverem ou questionarem sua opção sexual, mas para indagarem por que razão não conseguem gozar e sentir-se “*homossexualmente normais*”. Isso é fato. Talvez seja exagero já falarmos em engarrafamento, mas a procura é grande e a queixa é estritamente lacaniana. E o desejo? Como ele se apresenta nesses casos? O desejo do filho/falo permanece, se não em todas, em grande parte das mulheres independentemente da escolha homo ou hetero de um parceiro. Em muitos casos, são justamente os impasses e empecilhos na procriação o motor primeiro de uma

demanda de análise. É curioso que muitas mulheres dizem dever um filho à mãe, o que nos leva de volta a Freud. Obsessivas se queixam da postergação interminável que fez do desejo de filho um desejo impossível, enquanto histéricas queixam-se dos companheiros, das companheiras e dos filhos que as deixam insatisfeitas, o que nos leva de volta a Lacan. Psicóticas, algumas não se queixam, mas empregam uma linguagem de invectiva que acusa o Outro, fazendo-o ex-sistir da forma mais cruel possível. Nos três casos, “*a castração é [agora] sem o pai*” (Soler, 2009, p.130). E isso gera novos envoltórios de sintoma sustentados em velhas fantasias plenas de desejo.

### Referências Bibliográficas

Claudel, Paul (1868-1955) *Partage de midi* (1905). Éditions Gallimard, 1997.

Freud, Sigmund (1920) *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*, In: *Obras Completas*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976, vol. XVIII.

----- (1923[1922]) *Uma neurose demoníaca do século XVII*. In: *Obras Completas*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976, vol. XIX.

Lacan, Jacques. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

----- (1963) *Kant com Sade*, In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

----- (1966) *De nossos antecedentes*, In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.69-76.

----- (1958-1959) *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation*. Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, juin 2013

----- (1959-1960) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

----- (1962-1963) *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

----- (1964) *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2ª ed., 1985.

----- (1971-1972) *Conversas na Capela de Sainte-Anne*, In: *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

----- (1976-1977) *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Aula de 19 de abril de 1977. Não publicado.

Shakespeare, William (1564-1616) *Hamlet*. Tradução Geraldo de Carvalho Silos. Rio de Janeiro: Ed. JB, 1984.

Soler, Colette (2003) *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

----- (2009) *Lacan, l'inconscient réinventé*. Presses Universitaires de France.

# DESIRE AND MOTHER

# Del Deseo Materno a la lalengua materna <sup>1</sup>

Gladys Mattalia

*El analizante habla de un modo cada vez más centrado,  
centrado en algo que desde siempre se opone a la polis,  
a saber, sobre su familia particular.  
La inercia que hace que un sujeto no hable sino de papá y mamá,  
es un curioso asunto.  
Jacques Lacan. Yale University - 1975*

## Insensatez materna

Desde los comienzos de su existencia, desde los primeros balbuceos, el sujeto está sujetado al goce materno. La madre es lo más cercano e íntimo, el Otro primordial. Una *extimidad* primordial y fundante. Y todo lo que ella es y ha heredado está marcado afectivamente en su inconsciente y lo traslada a la relación con el niño.

El goce materno se impone como una ley insensata y singular. Una “*ley incontrolada*”<sup>2</sup> ligada al lenguaje y anterior a la ley del padre. El mensaje materno es una ley que marca el destino, y los estigmas del modo de goce materno se clavan en el ser del prematuro.

Lacan ha bautizado en sus últimas enseñanzas a esta ley como *lalengua* materna<sup>3</sup>. La ha escrito formando un neologismo “*lalangue*” y nos ha enseñado sobre los efectos traumatizantes (“*troumatisme*”) de dicha lengua. Lo traumático en sus efectos de marca que se imprimen en el ser y el cuerpo del niño. *Lalangue* es una expresión mantenida hasta el final de su enseñanza. El concepto de la “*lalengua*” remite a la materialidad sobre la que se asienta el inconsciente, y abre a otra dimensión que el inconsciente descifrado y estructurado como un lenguaje. Dimensión de un “*fuera de sentido*” pero no “*fuera de goce*” cuyos *efectos/afectos* resuenan en el cuerpo.

---

<sup>1</sup> Un texto orientador en la construcción de este escrito es el texto de G. Morel: *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Editado por FCE.

<sup>2</sup> Lacan, J., *El Seminario, libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

<sup>3</sup> A partir del 4 de Noviembre de 1971 (El saber del psicoanalista – *Seminario XIX - Je parle aux murs*), Lacan acuña el neologismo de “*lalengua*” que poco a poco adquirirá el valor de un concepto, encontrando su punto culmine en el *Seminario XX*.

La madre en cuanto genitora y parturienta – madres “*ponedoras*”<sup>4</sup> - es un ser corporal y la relación con el niño es una relación real al cual hay que responder desde las primeras necesidades vitales del organismo. Una relación cuerpo a cuerpo. “*Organismo que hay que hacer vivir, pero sobre todo civilizar...*” la madre es la “*policía del cuerpo*”<sup>5</sup>. Cuerpo del niño marcado por los significantes del goce materno, por la *lalengua* materna. Antes de ser un sujeto, el niño es un objeto (*a-sujeto*) en manos de la madre. “*El niño empieza como súbdito (assujet). Es un súbdito porque se experimenta y se siente de entrada profundamente sometido al capricho de aquello de lo que depende.*”<sup>6</sup>

Mientras la ley materna es singular, la ley del padre es universal y tiene un efecto separador y normativizante sobre el cachorro humano. La ley materna es modalmente necesaria. La ley paterna es modalmente contingente y sabemos las consecuencias sobre el *infans* cuando ésta es forcluida, desoída, tenue...el sujeto queda preso del goce materno e imposibilitado de acceder a su deseo. “*No hay virilidad que la castración no consagre*”<sup>7</sup> –dirá Lacan-. La ley del padre tiene un efecto separador, rompe la con-fusión madre-hijo. Separando la confusión y orientando al sujeto en el camino hacia la identidad sexuada para alcanzar el tercer tiempo de la sexuación.

Una madre que desea en otro sitio, desea fuera del niño, se ausenta, “*cierra sus fauces*” ... no hace de la metáfora niño el tapón de su falta.

Dice Lacan: de cómo una madre “*hace de su palabra (Otro), el término de su autoridad, el lugar que ella reserva al Nombre-del-padre en la promoción de la ley*” (De una cuestión preliminar...)

En sus últimas teorizaciones, Lacan considera que el Padre como función es un *sinthoma*, “*uno entre otros*”, que permite anudar los tres registros de la subjetividad: Imaginario-Simbólico-Real. *Sinthome* que funciona como separador y en la clínica actual vemos sujetos anudados

---

<sup>4</sup> Lacan, J., *El Seminario, libro 16. De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

<sup>5</sup> Soler, Colette: *La madre en el inconsciente, Lo que decía Lacan de las mujeres*, Ed. No Todo, Medellín, Colombia, 2004.

<sup>6</sup> Lacan, J., *El Seminario, libro 5*.

<sup>7</sup> Lacan, J., *El Seminario, libro 4. La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1994.



por formas particulares que no son la clásica estructura edípica. Lacan necesitó pensar un más allá del Edipo.

Es necesario que el hijo no sea el deseo único de la madre, que no quede colmada por la presencia del hijo... que quede algo de mujer en ella. Que no-toda madre sea. Que la metáfora infantil no reprima en la madre su ser mujer. Ser mujer que puede adoptar múltiples semblantes.

La madre “*suficientemente buena*” de Winnicott debe ser, además de madre, mujer. Se necesita algo más que el Nombre-del-Padre. Es necesario que la metáfora infantil no anule en la madre su ser mujer, su no-todo del deseo femenino.

“*Humanizar el deseo*” o hacer que en el niño su “*deseo no sea anónimo*”; supone, por un lado, que el padre consienta al no-todo femenino. El padre debe ser un hombre. Por el otro lado, que el niño no colme a la mujer. La madre debe ser una mujer. Que “*el niño no sature la falta en la que se sostiene su deseo*” (*La significación del falo – Seminario 4*).

Esto no es planteado como una ley moral, sino como una necesidad estructural para que el niño no sucumba encerrado en la esfera del fantasma materno. Que los cuidados que prodiga al niño no la disuadan de desear como mujer.

La metáfora paterna – nombre lacaniano del Edipo freudiano- va acompañada del hecho constatable en la experiencia de que la madre no se vea disuadida de encontrar el significante de su deseo en el cuerpo del hombre o en cualquier otro lugar que la alcance o, por lo menos, la roce en su no-todo femenino.

Con Freud la función materna concierne al hecho irreductible, estructural y no mítico del complejo de castración. Castración quiere decir “*lesión de goce*”, “*goce no-todo*”.

Así las funciones se reparten: de un lado un objeto de satisfacción primaria y del otro una función limitante.

Luego de Freud varias madres en el Psicoanálisis: La del cuerpo lleno de “*objetos kleinianos*, la de los cuidados winnicotianos “*madre suficientemente buena*”, la del “*amor primario*” balintiano.

Así de acuerdo a estas doctrinas llevará el peso de las dichas y desdichas de su función: culpable, ausente, presente, terrorífica, devoradora. Una variada gama son los semblantes maternos, una paleta que se despliega desde una madre “*demasiado madre*”, “*suficientemente buena*”, que mantiene prisionero y cautivo al hijo o, en su defecto, en el otro extremo, una madre “*demasiado mujer*” que abandona al niño<sup>8</sup>. Y entre estos extremos una serie de matices.

Mientras los post-freudianos pusieron el acento en la madre del amor; Lacan, restituyó a la madre en su deseo: restituyó a la mujer. Restituyó a la mujer del padre, al Deseo de la madre.

Para concluir, en su más allá del Edipo de sus últimas teorizaciones, en la mujer tachada, Otra, no-toda ocupada del niño, no-toda ocupada del hombre. Con un goce que la particulariza: goce femenino<sup>9</sup>. Deseo de mujer en la madre que permite limitar la pasión materna por el objeto niño. Una madre no-toda para su hijo. No-toda de su hijo porque su aspiración fálica está dividida entre el hijo y el hombre. División que permitirá al cachorro humano asumir su sexo.

### **Nominación materna**

En su “*Nota sobre el niño*” Lacan nos habla, del hecho constatable en la experiencia, que la inscripción del sujeto en el campo del deseo supone el acceso a un deseo que no sea “*anónimo*”. Que los cuidados que ella –la madre- prodiga lleven la marca de un “*interés particularizado*”<sup>10</sup>. Pero, las formas del anonimato o de la nominación en la teorización lacaniana adopta diferentes modalidades.

---

<sup>8</sup> Recomiendo una novela de Georges Bataille: *Mi madre* (Tusquets editores). Una madre no regulada por la función fálica. Texto encontrado entre los papeles de Bataille y que fue publicado póstumamente.

<sup>9</sup> Lacan otorgó a la mujer, al final de su enseñanza cuando construyó las fórmulas de la sexuación, dos dominios: un dominio fálico ( $\Phi$ ) y otro dominio no-fálico ( $S(X)$ ). Un dominio parlanchín y otro dominio silencioso. Ambos dominios son necesarios para la constitución del sujeto deseante que será el pequeño niño.

<sup>10</sup> Lacan, J., *Nota sobre el niño, Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

Lacan advierte que la paleta nominativa es amplia y también anterior a la ley paterna, anterior a la metáfora del padre y a la significación fálica.

En su *Seminario 23 El sinthome*, introduce una variante que quiero destacar. Con su nueva teoría del síntoma, surge también una nueva teoría del inconsciente, el inconsciente es ahora: rasgo, letra, repetición, Uno... y el síntoma es la traducción de un goce que se inscribe en el cuerpo.

Así la ley de la madre engendra la repetición. Un ejemplo de ello es el niño Mishima preso del goce materno, encarnado en su abuela, que marca el destino del adulto Mishima: su forma de vivir con sus ideales (restituir el Japón imperial) su forma de gozar en la *sexuación* (San Juan en la cruz) su forma de morir (como un samurái).

Allí donde Freud plantea el mito de un Dios testigo de su propio asesinato, que se conserva en el inconsciente como monumento de la represión, donde el padre es agente de la castración y la ley; Lacan plantea el mito del Dios-padre que daría los nombres. El padre no agente de la castración, sino que en su función anuda lo simbólico a lo real mediante el acto de la nominación.

¿Y las mujeres? ¿Las madres nominan? ¿Por qué vía Lacan llega a pensar la nominación materna?

No es Dios quien nombra, sino el hombre. El hombre nombra las cosas del mundo y lo hace en su lengua materna. En su la lengua.

Dice Lacan:(...) Ada□n era una Madam (...) nombro□ a las bestias en la lengua de esa a la que llamare□ *'Evie*. La Evie. Tengo el derecho de llamarla así puesto que en hebreo (...) su nombre (*havvah*) quiere decir la madre de los vivientes...<sup>11</sup>

Adam sólo podía hablar en su lengua materna, aquella del pecado original que es la lengua con la cual Eva habló a la serpiente.

Lacan concluye que no hay ninguna lengua divina para la nominación, sólo existe la lengua del hombre que es su lengua materna,

---

<sup>11</sup> Lacan, J., *El Seminario, libro 23. El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

una lengua particular que tiene que ver con el “*sin*”, con el pecado. Con la *no relación/proporción sexual*.

La lengua por la cual el hombre nombra es la lengua del deseo y el goce de ella, la madre. Del Dios padre, Lacan nos conduce a la madre, a una mujer y su “*parloteo*” con fines de goce.

El *sinthoma* ha tomado el lugar central que antes tenía el N-P.

Lacan, en esta época, luego de los años 70, revoca todo lo que tenga que ver con lo simbólico. Su apuesta es definir el inconsciente real. Lo real fuera del sentido. Es así que revoca a Dios, la palabra deviene parloteo y el lenguaje deviene la *lalengua*. En definitiva, el “*síntoma suprime al símbolo*”<sup>12</sup>.

Considera el lado de Evida, su lengua como bien dotada de su deseo y lo simbólico es ahora el lugar de los equívocos.

La *lalengua*, en una sola palabra, es el parloteo que más que comunicar es un artefacto de goce.

La creación es la obra de las ponedoras particulares. Si hubo una madre particular es porque su deseo marcó al niño, lo marcó por su singularidad.

La madre transmite lo real vivo de la lengua que soporta el síntoma de cada cual.

La nominación le ha sido quitada la exclusividad divina al N-P y la madre nomina desde su lado mujer-madre, desde su lado no-todo.

Nominación, la materna, cargada de pecado, de falta<sup>13</sup>. La madre es un ser cuyo parloteo, cuya cháchara, cuyo *laleo*, cuya canción de cuna está cargada de palabras de goce.

Sus palabras hacen escuchar el equívoco, la discordancia femenina. Estos equívocos primeros están ligados a la ambigüedad del deseo materno.

*Sin-thome* donde resuena el apetito de goce materno, que son las primeras palabras escuchadas, exclamaciones perentorias y equívocas

---

<sup>12</sup> Morel, Geneviève: *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Capítulo IV, Fondo de Cultura Económica, 2012.

<sup>13</sup> En francés *faute* tiene una doble connotación: pecado (falta moral) y falla (error). Un equívoco en el síntoma que va desde la falta moral a la falla error.

que pesarán sobre el sujeto de una manera, a veces, fatídica. El apetito de goce materno conlleva el incesto, la posesión corporal y sexual de los niños.

Lacan reescribe el Génesis donde las mujeres se encuentran en una posición principal como donadoras de la *lalengua*. El hijo recibe el mandato del padre y la vocación de la madre<sup>14</sup>.

Así la madre interesa no en su lado nutricional o protector, sino más bien en su poder en relación al lenguaje. Las madres son la fuente misma de lo simbólico desde el lugar de la *lalengua* y sus equívocos. Son la fuente del inconsciente del hombre-niño.

El *sinthome* es el principio de separación de la madre y es una manera de llamar lo que en Freud conocemos como el Edipo. Lacan elaboró un “*Más allá del Edipo*”. Ese “*más allá*” es la nominación materna como una ley insensata y singular.

---

<sup>14</sup> Lo he leído en el libro: *Celia, la madre del Ché* de Julia Constenla.

# DESIRE AND REPETITION

## Desejo e Repetição: Pas-de-deux

Dominique Fingermann

“*L’inconscient, soit l’insistance dont se manifeste le désir, ou encore la répétition de ce qui s’y demande*” é assim que Lacan, em *Télévision* evoca o *inconsciente*: como “*pas de deux*” do desejo e da repetição. O Dizer da demanda se repete e daí o movimento do desejo insiste, indestrutível. Que o desejo seja indestrutível é paradoxal, mas simples: se nunca for satisfeito, define; se for satisfeito, caduca. Portanto o desejo é e não é satisfeito: paradoxo. Os seus mais-gozar, diversos e divertidos, não extinguem jamais sua causa: o gozo, real, inacessível. Pas de deux, o desejo, vetoriza o movimento, o passo; a repetição escancara o “*pas*” (topa com o não, não há dois).

Impressionante como a língua ostenta a estrutura! A etimologia e as variações históricas da língua francesa demonstram como a palavra “*PAS*” – do latim *passus*, participio passado de *pandere* (estender, afastar...) – denota primeiramente o movimento *mínimo* do ser humano, em seguida: a medida, o rastro, a passagem, e, enfim, a forma privilegiada da negação na língua francesa “*pas*”. Uma única palavra diz o movimento e a negação, a impossibilidade: o desejo e o princípio da repetição.

A dança, por sua vez, põe em cena o encadeamento do passo como movimento e ritmo: descontinuidade. A dança actualiza o vai e vem do movimento do desejo escandido por suas interrupções ritmadas: *pas de deux*, mas o passo continue: *paso doble*, “*and the dance goes on*”. *Pas – de- deux*.

**1. Desejo e repetição** são dois conceitos da Psicanálise que remetem à sua experiência própria e procedem da estrutura do sujeito tal como esta se desdobra na experiência da transferência. A primeira vista, o desejo indicaria o movimento e a procura do diferente, e a repetição conotaria a volta do mesmo. À primeira vista, portanto, uma análise iniciaria a sua peregrinação com o insuportável da repetição e abriria para

o desejo: “*não ceder em seu desejo*”,<sup>1</sup> ensina Lacan. O desejo apareceu incontornável desde os primeiros passos da metapsicologia freudiana para fundamentar os esboços do aparelho psíquico e orientar a interpretação do inconsciente, enquanto o problema da repetição irrompeu *na clínica do desejo* tanto para Freud, quanto para Lacan bem depois e localizou, referenciou, nomeou, um fenômeno que se apresentou como obstáculo ao tratamento analítico da neurose de transferência. Ambos começaram a sua “*práxis da teoria*” desenvolvendo a questão/dimensão do desejo, e ambos tiveram que produzir um salto na metade de seu caminho para focar a pulsão de morte, como princípio além do princípio de prazer no caso de Freud, e, no caso de Lacan, para demonstrar que se o desejo orienta a neurose e a estrutura, o que orienta a Psicanálise é o real. Foi a elaboração do fenômeno clínico da repetição que ocasionou tanto a virada freudiana de 1920 quanto a virada lacaniana de 1964

**2. Lacan retomou a articulação topológica da repetição e do desejo** desde sua experiência da clínica e dos desenvolvimentos necessários da teoria que a orienta.

Embora não explícita no Grafo do Desejo (porém evocada pelo sentido das flechas), é a articulação topológica da repetição e do desejo que o toro mostra, desde o *Seminário 9*: pois são as voltas da demanda (a sua *re-petitio*) em torno de seu dizer inacessível que permitem circunscrever como efeito a localização do desejo e sua causa impar. Lacan no *Seminário 14*, apresenta esse enodamento topológico como 8 interior “*duplo enlace do traçado da repetição*”<sup>2</sup>

A *repetição* não é apenas uma manifestação, ela é a estrutura: o seu ponto de partida e de partição real. O *desejo*, como movimento, é uma consequência, um efeito de uma causa real, um “*pas-de-sens*” (passo de sentido) consequente do “*pas-de-sens*” (não sentido). A repetição é o necessário da estrutura que não cessa de escrever o topar com o real em

---

<sup>1</sup> LACAN, Jacques (1959-1960). *O seminário - Livro 7 - A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 375

<sup>2</sup> LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre 14: la logique du fantasme*, inédito, Aula de 15/02/1967).



jogo como impossível. Acontece como um encontro, diz Lacan em 1964, contingente, portanto, pois é sempre de uma maneira imprevisível que se manifesta o real como encontro falho, com o “*não há relação sexual*”. A repetição, de fato, é sempre diferente. Topar com o encontro falho do real ocorre necessariamente, mas sempre de uma maneira imprevisível, incalculável.

*Pas-de-sens* (não sentido): é assim que ela se apresenta na clínica psicanalítica antes que a entrada na análise lhe convide para um *pas-de-sens* (passo de sentido), o equívoco do sujeito suposto saber e seu impasse programado: *pas-de-deux*.

A repetição não cessa de escrever o Um que nunca alcança o dois da relação, ela “*não se liga*”, embora permita que ecoe na sua insistência irrevogável o “*Y a d’l’Un*” do real que *ex-siste*. A repetição faz diferença, ela dá notícia do Um que *ex-siste*: encontro sempre novo.

O desejo, como efeito, liga-se, conecta-se, ele parece fazer laço com o outro, mas, de fato, é um objeto que ele enlaça, um objeto constrangido pela interpretação fantasmática: o princípio da monotonia e da mesmice. As errâncias do desejo parecem nunca se aventurar muito longe do cálculo fantasmático e do molde que ele configura para o “objeto *a*”.

O desejo e sua modelagem fantasmática não salvam da repetição, tanto que, na experiência da psicanálise, a transferência, seu vetor e seu trabalho próprio não curam da repetição.<sup>3</sup> Pelo contrário, a sua demonstração (do impasse do sujeito-suposto-saber) produz o limite da série infinita, único caminho para, do impossível, deduzir a *ex-sistência* do real.

Quem se *procura* no desejo, encontra aí as miragens da verdade que dão sentido, mas é na repetição que *acha* essa dimensão que Kierkegaard localiza como ética e que Lacan qualifica como “*a diferença, a distinção, a unicidade*”,<sup>4</sup> “*lugar temporal*”<sup>5</sup>. Kierkegaard percebeu que a

---

<sup>3</sup> SOLER, Colette (2010) *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Ed. Escuta, 2013, p. 26.

<sup>4</sup> LACAN, Jacques. (1961-62). *Le Séminaire – livre 9 – L’identification*, inédito, Aula de 06/12/1961).

<sup>5</sup> LACAN, Jacques. (1961-62). *Le Séminaire– livre 9 – L’identification*, op. cit., Aula de 22/02/1967).

repetição tinha um alcance revelador. E é isso que pode interessar ao psicanalista, independentemente da concepção daquilo que for revelado. Para ele, a repetição tem uma implicação ontológica, ela revela algo do ser do sujeito. “A repetição é a palavra de ordem de toda concepção ética”, diz ele, e, aliás, quando encontra a repetição, segundo sua expressão, acrescenta: “sou novamente eu mesmo”.<sup>6</sup>

Contudo, se a filosofia extrai dessa temporalidade paradoxal algo que volta, sempre atual e único, nunca passado; se a arte e a música usam seus recursos para produzir o mais novo e surpreendente, se a poesia joga com o seu ritmo para lançar mão da sua rima e da sua pulsação própria, na psicanálise o fenômeno se apresenta quase sempre como um estraga prazer! Contudo, uma análise pode chegar até esse ponto de passe, ou seja a extração de seu alcance ético, mais além de sua redundância patética.

Podemos, portanto, articular o desejo como efeito da repetição e a repetição com efeito do dizer; a repetição do traço unário efeito do Um-Dizer. Uma palavra única poderia condensar os três tempos: Dizer, Repetição, Desejo: *ENCORE!* desdobrada assim: *En-corps – Encore! – Encore?!*

*En-corps*, no corpo: o Dizer- *Encore!*, Outra vez!: a repetição- Mais ainda?!: *Encore?!*, o desejo.

E talvez possamos avançar que o que enoda os três é algo de um acontecimento de corpo – do corpo: o sintoma.

**3. Por fim, convidemos para a dança do encore: M. Duras** que, pelo afeto de sua prática da letra, dispara e fisga o interesse pelo enodamento do acontecimento, da repetição e do desejo. Desejo e repetição tramam a letra e a música de todos os romances, filmes e peças de Marguerite Duras. A sua obra permite vislumbrar a articulação da ética da repetição com a extravagância do desejo: *pas-de-deux*.

---

<sup>6</sup> SOLER, Colette (2010) *A repetição na experiência analítica*, op. cit., p. 48.

*O marinheiro de Gibraltar* (1952) - isca entre tantas do “*ravissement*”, arrebatamento, “*captura/deslumbramento*”<sup>7</sup> que a “*prática da letra*” de M Duras provoca em alguns, como Lacan, entre muitos outros- é um exemplo paradigmático desse enlace do acontecimento, da repetição e do desejo.

*Le Marin de Gibraltar*<sup>8</sup> é o nome do desejo feito causa, que propulsa Anna nos mares e continentes, à procura do instante de amor que o encontro com o marinheiro, na sua contingência radical, lhe proporcionou um belo dia em Xangai. O narrador da história interrompe um casamento “normal”, no meio de uma viagem a Firenze, para acompanhá-la nessa perseguição zelosa da Itália até a África, passando pelos mares da Espanha.

A miragem do encontro com o marinheiro ou sua sombra, sempre repetida nos portos e marinas, não cessa de inscrever o não encontro necessário do “*dois*”, tão mirabolante.

Vetorizada pelo desejo inalcançável, a travessia que zarpará nos mares azuis, verdes e negros, sempre recomeçados, não dispensa para Anna os seus repetidos corpos a corpos eróticos com qualquer um que pudesse lhe dar notícias da paixão perdida, nem mesmo desvalida o amor “*verdadeiro*” com o parceiro de viagem que tangencia a expedição toda.

Esse romance do exílio amoroso encena os movimentos sucessivos de uma coreografia que alterna o langor e o vigor do desejo por um lado, e, por outro, tanto o fastio da repetição quanto o desconcerto das suas irrupções repentinas.

Desejo e repetição se apresentam aqui no seu entrelaçamento estrutural e paradoxal. Mais do que errância, enquanto fuga ou deriva, é uma dança que Anna e seus parceiros (do desejo, do amor, e do corpo a corpo) piruetam: 1, 2, 3, 4 - 1, 2, 3, 4: *Je te demande... de me refuser... ce que je t'offre... parce que c'est pas ça* (“*Eu te demando de me recusar o que te ofereço porque não é isso... não é isso*”).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> LACAN, Jacques. (1965). *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 198.

<sup>8</sup> DURAS, Marguerite. *Le marin de Gibraltar*. Paris: Gallimard, 1952.

<sup>9</sup> LACAN, Jacques. (1971-72). *Le Séminaire, livre 19: ...ou pire*. Paris: Seuil, 2011, p. 81.

É a dança que permite que o objeto do desejo vire e volte como causa, marcando o Um de repetição que evoca (invoca) o Um-Dizer que ex-siste a todas as voltas.

A poesia, tanto quanto o amor, presentifica também esse *savoir-faire*: entrelaçar, trançar o sentido e o sem-sentido, o Um e o Outro, *encore* e *en-corps*. Mas, nada melhor do que a dança para produzir, encenar, fazer mostraçãõ, da alternância contrabalançada da repetição e do desejo: quem não lembra do trecho do balé *Cafe Müller*, de Pina Bausch,<sup>10</sup> que Wim Wenders imortaliza em seu filme,<sup>11</sup> no qual uma mulher precipita-se incansavelmente nos braços de um homem que a deixa cair, e ela, de novo, se precipita nos braços dele, que a deixa cair e, de novo... *encore*.

*Desejo e repetição* são também os protagonistas do baile da embaixada da França em Calcutá, no qual Lol V. Stein se encontra, desaparecida, siderada, perante o desejo (*desiderare*) arrebatador de seu noivo, Michael Richardson, e Anne Marie Stretter.

O baile é o lugar da dança e contradança do desejo e da repetição que conta *India Song*, longa-metragem de Duras, de 1975.<sup>12</sup> E o baile do desejo alucinante dos homens todos, que cada um por sua vez, enlaçam Anne Marie Stretter numa sequência atordoante de *pas-de-deux*: rumba, tango, *ragtime*, valsas, 1, 2, 3... *pas-de-deux*.

Baile inesquecível, por causa da música de Carlos D'Alessio,<sup>13</sup> do olhar de Lol V. Stein (a mesma do romance de 1964<sup>14</sup>) invisível, foracluída do baile e por causa do desejo aparelhado com o mais além do princípio de prazer. Às vezes, o baile silencia, com o *adagio* de um piano, com o rasgo do grito monstruoso do *Vice-Consul*<sup>15</sup> e com o canto da mendiga

---

<sup>10</sup> BAUSCH, Pina (1978). *Cafe Müller*. <http://www.youtube.com/watch?v=3WLazG0bQPI>.

<sup>11</sup> WENDERS, Wim (2011). *Pina*. <http://www.youtube.com/watch?v=CNuQVS7q7-A>.

<sup>12</sup> DURAS, Marguerite (1975). *India Song*, com Delphine Seyrig, Michel Lonsdale e Mathieu Carrière. <http://www.youtube.com/watch?v=laUM85wOcPA>.

<sup>13</sup> Carlos D'Alessio (1935-1992) é o autor-compositor de toda a trilha sonora do filme. <http://www.youtube.com/watch?v=t-emOQ1jBv8>.

<sup>14</sup> DURAS, Marguerite (1964). *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Paris: Gallimard, 1964.

<sup>15</sup> DURAS, Marguerite (1965). *Le Vice-Consul*. Paris: Gallimard, 1965.

laosiana, encantação de alíngua, em contraponto do drama do desejo, silêncios marcando o passo fora do tempo da repetição.

O grito, a música em descompasso, as vozes em *off* dessincronizadas, o olhar multiplicado pelo espelho monumental da sala de baile, participam dessa coreografia em que a repetição da “*não relação sexual*” engata o passo do próximo ritmo, inebriador em cadência com o desejo.

A travessia de uma análise não dispensa o leme do desejo, mas pode despregar da mesmice e de suas errâncias, ou seja, do cálculo do gozo a partir da falta do Outro: “*como um sujeito que atravessou a fantasia radical pode viver a pulsão?*”, pergunta Lacan.<sup>16</sup>

Mais além do *cálculo* é preciso *contar* com Um Dizer, exceção dos Uns da repetição, que repercutem “*o diferente, distinto, único*”, separado.

Desprender-se do horror de saber do Um Sozinho é preciso, para poder se contar como Um único e poder devolver ao desejo alguma extravagância.

Dançar é preciso: *pas-de-deux*. E o passo, *doble*

---

<sup>16</sup> LACAN, Jacques (1964). *O Seminário – Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 258.

# **DESIRE AND TRANSMISSION**

## Las paradojas del Ser

Jorge Escobar

Se desengañarán muy prontamente aquellos que esperen, a partir del título, el desarrollo de una hipótesis a favor de una ontología lacaniana. Intento a lo sumo poner en tensión algunas expresiones de Lacan: la primera referida al “*deseo como metonimia de la falta-en-ser*”<sup>1</sup>, con una muy posterior, en concordancia con la destitución subjetiva como resultado de una cura, expresión utilizada en *Un discurso a la Escuela Freudiana, el efecto de ser fuerte*<sup>2</sup>, en relación al protagonista de *El guerrero aplicado*, y al Lacan de 1961, sosteniendo contra viento y marea su enseñanza y su discurso, proscritos para aquellos que decidieron volver a la Internacional.

Posteriormente encontré otras dos expresiones, *el falso-ser*<sup>3</sup> del Seminario XV y *el des-ser*<sup>4</sup> principalmente en *La Proposición* y en *Un discurso a la Escuela*. Cuatro términos referidos al ser que hacen serie, de las cuales, tres de ellas le negativizan. Solo a raíz de la destitución del sujeto al final de la cura aparece una positivación del mismo. ¿Cuál es el movimiento en la cura analítica para que, sin resolver la carencia, dado que hay un inconsciente irreductible, pueda producirse una positivación del ser? Aquí se puede situar la paradoja que intento resolver.

A mi juicio son expresiones con coherencia interna al ejercicio de la experiencia analítica, que ordenan y trazan la tarea analizante que el analista autoriza con su acto. Cuatro expresiones que sirven como balizas, dando puntos de amarre a la cura, más allá del deslizamiento metonímico que pueden dejar entrever estas locuciones. El acto del analista ordena la puesta en marcha del análisis, esperando que, desde su ofrecimiento como soporte del objeto del deseo, el sujeto pueda obtener un saber, una elaboración significativa, como de su límite, ya que

---

<sup>1</sup> J. Lacan, *El deseo y su interpretación*, seminario del 12 de noviembre de 1958

<sup>2</sup> J. Lacan, *El discurso en la Escuela Freudiana de París, Otros escritos*, p. 291

<sup>3</sup> J. Lacan, *El acto psicoanalítico*, seminario del 10 de enero de 1968

<sup>4</sup> J. Lacan, *Proposición del 9 de octubre de 1967, Otros escritos*, p. 261

este deja un residuo que conocemos como la verdad, desprendido del develamiento del fantasma. Estas cuatro expresiones señalan el trasegar hasta el horizonte de ser, que para el sujeto se propone como perspectiva en la travesía de un análisis.

Hay que precisar de entrada que el sujeto no es el ser, pero uno y otro están afectados por la falta. La expresión falta-en-ser del sujeto refiere a la doble división del sujeto, dividido por el significante, pero también por el goce. El sujeto es el efecto mortificante del lenguaje, vaciado de goce; el ser hace referencia a lo que queda de sustancia, de cuerpo no mortificado. El término *parlêtre*, es el intento de aproximar el sujeto y su ser, de darles cierta unicidad. Es palpable lo insostenible de una división tajante entre el sujeto y el ser, como es imposible pensar una solución de continuidad entre el sujeto y el Otro, entre el deseo y el goce, o entre el Otro y el *das Ding*, dado que lo simbólico se encuentra inextricablemente tejido con lo real del goce.

La falta en ser del sujeto refiere a la pérdida de goce dada la inmersión en los hechos de la palabra. Es en el encuentro traumático con el Otro del lenguaje donde el destino de todo hablante se perfila, desde allí se horada dicha falta que termina por constituirse en una interrogación para él. La neurosis es la pregunta del sujeto por su ser: bajo la forma del ¿qué soy? Pregunta dirigida en el plano del significante, planteada como “*ser o no ser*”, acentuando la división misma, porque en este registro, en el de lo simbólico, no se encontrará la respuesta.

El neurótico padece de su falta-en-ser, expresada en múltiples avatares, ella es la fuente del universo de su queja, no sólo en el inicio del análisis. El socavamiento de su ser, por la pérdida, lo pone en el horizonte de su búsqueda a través del verbo, haciéndose causa del drama del sujeto, que despliega su pregunta por los rodeos del Otro, poniendo a prueba su carencia. Pero si bien dicha falta y la posición frente a esta, es la que fabrica la miseria del neurótico, es también la causa que empuja la experiencia analítica.

La falta en ser ensombrece la vida del neurótico, desde allí se elabora ese cuadro de múltiples matices en los que sobresalen, la tristeza



y el aburrimiento, la duda y su errancia, la desazón y el hastío, la falta de la más mínima complacencia y de disfrute de la vida, forjando sus desgracias en el amor, en el trabajo, y favoreciendo las inhibiciones en sus creaciones y en sus vínculos. Desde allí surge la vacilación amarga por el sexo, porque la interrogación por el ser implica también la pregunta por la posición sexuada.

Estas cuatro expresiones, que en razón del título del Encuentro, he llamado *Las paradojas del ser*, plantean la senda de la cura, desde el menos phi, desde la falta en el inicio, pasando por su recubrimiento en el velo del fantasma, hasta el desprendimiento del objeto como causa, donde el sujeto halla la solución posible a la pregunta por su ser.

Ante el enigma, que la neurosis instala en el corazón de su ser, el análisis le propone no sólo reconocerse en la pregunta misma, sino como única hoja de ruta para encontrar una solución, que cruzando el tortuoso camino del Otro, pueda ser franqueado y encontrar una respuesta desalienada. Pregunta que en la histeria toma la forma de la interrogación por la feminidad: ¿qué es ser una mujer? En la obsesión el interrogante es otro, se trata de la cuestión por la muerte, formulada en términos de ¿estoy vivo o estoy muerto?

Es el análisis la práctica a realizar por el sujeto, siempre supuesto, en la demanda misma de esta experiencia. Esta, es posible por el acto que realiza la actualización de un acto primero, el de su autorización como analista, para que el analizante despliegue la pregunta que le concierne, respuesta que no estará del lado del inconsciente, pero no es abordable y menos resoluble sin ocuparse de sus formaciones, ya que es preciso atravesar las redes de lo simbólico para merecer algo del ser.

La cuestión que abre todo síntoma, indefectiblemente, toma para el sujeto la vía del Otro, intentado reconocerse en él. Como el Otro no responde, se releva por otro interrogante, bajo la forma del que me quiere, ¿qué soy en su deseo? Esta vía acentúa la división del sujeto y por eso se trata al inicio de una cura de histerizar al paciente.

El psicoanálisis introduce un efecto de estallido sobre el cogito cartesiano al introducir el presupuesto del inconsciente, separando al ser

del sujeto, proponiéndole al último una interpelación sobre el primero. En principio el sujeto tiene una respuesta falseada sobre él, soportada en la comodidad de su fantasma, que no implica para nada el pensar, esa comodidad es la que Lacan llamó *el falso-ser*. El recorrido analítico empuja al sujeto instalado en ese *falso-ser* a esa interrogación por el embrollo del inconsciente, para que algo del ser se realice a través de un pensamiento que implica el no ser en él, ya que algo se le escapa en el pensar mismo. Este resto, producto de la operación, como aquello que siempre subsiste irremediabilmente a nivel del falso-ser del sujeto, y que hace detonar a este, es lo que llamamos el objeto *a*, como la forma encarnada de la pérdida, la cual es incorporada por el sujeto, luego de someter su propia falta a la interrogación a través del inconsciente, reduciéndolo o, mejor, dando cuenta de su tope, y forjando lo que conocemos como la experiencia subjetiva de la castración.

El Otro se va desvaneciendo en la cura, y frente a su incompetencia para poder responder, la solución en parte vendrá de cierta consistencia del lado del cuerpo en términos pulsionales. Hay una elaboración en doble senda, una significativa, producto del desciframiento con un límite, dada por la incompletud del Otro y una depuración, una decantación del plus de goce del sujeto no menos parcial en tanto la verdad se enuncia en la palabra.

La transferencia activa la alienación dada entre el ser y el pensamiento, tendiente al encuentro del real estatuto del sujeto, más allá del ideal y en la pendiente del objeto. Esta operación es posible gracias a la maniobra del analista, desprendida en su acto, reproduciendo al sujeto supuesto saber, quien da soporte a la transferencia, pero ese saber termina por demostrar su escollo, revelando su faz de engaño, al ser reducido el analista a ese soporte del objeto que hace la división del sujeto causando su deseo. Es lo que se juega en el momento clínico del pase, donde se da el *knock-out* sobre el *Sujeto-supuesto-Saber*, quien es golpeado y derribado por el objeto, en su producción logra la realización del *des-ser* que sacude aquel (SsS) presentificado en el analista. En otras palabras, aquel quien por efecto de la transferencia en el tiempo inicial

“era”, y tenía para el analizante cierto ser, en el pase, se le evidencia que “no lo es” más. Es a este desinflamiento del *Sujeto-supuesto-Saber* al que Laca llamó el *des-ser*. En el momento del pase el analizante recibe las consecuencias de eso que allí se le delata, porque en él se produce un efecto diferente: es el momento de la destitución subjetiva, él cae irremediamente y para siempre de la cadena, pues no hay el significante último que arrope su ser, lo que produce paradójicamente *un efecto de ser y de ser fuerte*, que no tiene como efecto una restitución de la falta o la sutura de la división, pero si conlleva al fin de la demanda y a una salida de la infernal vacilación que habitaba, dada la categórica e irreversible separación que el sujeto obtiene del Otro.

*El guerrero aplicado* constata a su modo, un desmoronamiento del Otro y su supuesta habilidad, referida ésta a la hostilidad del mundo, descubriendo que este no era suficientemente poderoso, lo que le otorga en el límite un punto de plenitud, entendida como el mejor momento, y una seguridad única, resaltando que antes de esto se aprovechaba tan sólo de la debilidad del Otro para asentar la posibilidad de su queja. Lo anterior hace de Jacques Maast, el nombre del guerrero, un sujeto sin preguntas, sin enigmas y sin dudas, sin disputas con el Otro, pues va decididamente a la guerra y la enfrenta sin mayores temores. Con una profunda decisión la hace y la vive sin vacilaciones, se ve además inundado del más sorprendente entusiasmo frente a la adversidad, dotado de un conocimiento seguro, otorgándole el carácter de simpleza al nuevo orden que logra alcanzar. En medio del caos que habita como guerrero, encontramos un sujeto mucho más armado subjetivamente frente a las contingencias, no pocas, que ocurren en la guerra.

Llevar una cura hasta el final, es vivir la experiencia del desamparo absoluto en esa excursión hacia lo imposible, hacia ese punto límite, no exento de la angustia, que Lacan también llamó el horizonte deshabitado del ser. Asumirlo al final del análisis es consentir el color de vacío que lo irremediable de la falta le otorga al sujeto, pero paradójicamente ese color de vacío, también da el coraje para soportar el enigma de la relación sexual; la osadía para reinventar la existencia; el aliento para enfrentar el

malestar que implica morar con las diferencias sintomáticas de los pares; el valor y la confianza para afrontar el dispositivo del pase, pero también para resistir las consecuencias personales e institucionales de la no garantía; y si nos parece poco de allí surge también el entusiasmo y la pasión reposada, únicos carburantes que encienden el motor para alimentar el corazón de la Escuela, la misma que aceptamos heredar de Lacan y por la que, en La Internacional de los Foros, apostamos hace más de quince años.

## Désir (a)bordé, désir déployé

Esther Morere Diderot

Tirée au sort en tant que passeur, c'est avec un effet de surprise teinté d'une certaine étrangeté que je reçois cette nouvelle, lors d'un coup de fil! Je suis bien sonnée, par ce coup... S'ensuit alors une impression de joie mais aussi d'angoisse, emprunte d'un je ne sais quoi d'évanouissant. C'est bien une surprise, à la fois je cerne des passages logiques des derniers temps de la cure : Trois rêves de chutes, de longs mois d'une traversée de deuil, de vide, un vide hors-sens, que j'habite alors, me laissant traversée par cet éprouvé. Il y a aussi ce rapport à la psychanalyse, en changement, tant dans mon lien à l'Ecole que dans le travail analytique auprès de mes patients. C'est une traversée inconfortable, tempétueuse, dans lequel se joue ce vif, ce *a-vif* dans lequel je me situe. Ce « *vif* » je le retrouve dans ce que Lacan écrit dans sa *Proposition du 9 octobre 67* à propos de la passe dans le témoignage que recueille le passeur : « *C'est à eux qu'un psychanalysant, pour se faire autoriser comme analyste de l'Ecole, parlera de son analyse, et le témoignage qu'ils sauront accueillir du vif même de leur propre passé sera de ceux que ne recueille jamais aucun jury d'agrément.* »<sup>1</sup>

Ce terme fait connexion à un autre qui semble aussi m'habiter : « *le Bouleversement* » qui se déclinera, avant, puis au moment de l'écoute de cette passe et enfin pendant le témoignage auprès du jury. Il y a bien eu bouleversement tout le long de cette expérience, qui s'accompagne d'effets du côté de mon propre désir d'analyste, frappant comme la marque d'un sceau le « *s'autoriser* ». Ce passe-âge clef dans lequel je suis prise, renvoie à ce que Lacan évoque également dans la Note sur le choix des passeurs où il avance :

*« (...) que n'importe qui ne peut en interroger l'autre, même à en être lui-même saisi... Un risque c'est que ce savoir, il lui faudra le construire avec son inconscient c'est à dire ce qu'il a*

---

<sup>1</sup> Lacan J., *Proposition du 9 octobre sur le psychanalyste de l'Ecole, Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 255.

*trouvé, crû dans son propre, et qui ne convient pas au repérage d'autres savoirs. »<sup>2</sup>*

Ici deux termes sont reliés, inconscient et crû... *dans son propre* ; quel drôle de terme d'ailleurs que ce crû. Ce mot, ce qu'il véhicule fait question, car est porteur de plusieurs sens. Une des traductions qui convient serait de son invention. D'autres significations en découlent, d'où sa richesse. Participe passé du verbe croître également, n'est il pas à ce moment question d'un savoir, d'une position en changement, associée à ce mot « *bouleversement* » qui m'a traversé ; c'est-à-dire ce qui a pu passer inconsciemment dans cette passe et cette position de passeur dans laquelle j'étais prise. Position mettant en acte un certain détachement pour accueillir, recevoir ce témoignage sans y coller de trop près, et à la fois où se joue cette ébullition du côté de mon propre savoir inconscient, actuel, qui a permis une traduction et invention propre, de mon propre cru...

Reprenant ce « *s'autoriser* », du côté du désir d'analyste qui fait là une percée plus nette, je l'associe parallèlement à ce tournant où au détour du coin d'une rue, me vient à l'esprit cette patiente, que je nommerais la Belle-endormie... Elle porte en elle quelque chose d'une beauté d'une époque ancienne, d'un autre temps. Ne l'évoquant que rarement en contrôle, elle est comme oubliée comme figée. Cela me semble alors insupportable, une petite voix m'interpelle : « *ça suffit, ça tourne en rond* ». Tel un ronronnement incessant, elle sommeille prise dans ce discours qui tourne en rond étant moi aussi dans une position similaire. Cet éveil semble alors convoquer le désir, du côté du désir d'analyste mais aussi va opérer sur le désir de cette analysante. Nous le verrons plus avant.

Belle endormie au désir en berne, en panne, plusieurs pans de sa vie, de son être semblent immuables... Nous pouvons penser à ce que Lacan évoque dans le *Séminaire le Désir et son interprétation* en rappelant la formule de Spinoza : « *Le désir est l'essence même de*

---

<sup>2</sup> Lacan J., *Note sur le choix des passeurs, lettre adressée aux A.M.E. de l'EFPP*, Analyse freudienne presse, 1993.

*l'homme* ». Dans la première séance de ce séminaire<sup>3</sup>, il rappelle d'emblée l'importance du désir, au sein de l'analyse comme thérapeutique. Ce traitement psychique se joue à divers niveaux du psychisme, sur les phénomènes résiduels et marginaux, le rêve, le lapsus, le trait d'esprit. Lacan ajoute que ces formations de l'inconscient et les mouvements divers au niveau du psychisme ont une importance considérable car ils mettent en jeu le désir.

En ce qui concerne la Belle endormie, comme du côté de son désir, il y a quelque chose de figé, d'engourdi, énergie du désir ? Si peu... Cela lui coûte tant, elle fait trois pas puis recule de 4... Dans sa vie, tant ce qui touche sa formation professionnelle, que du côté de son rapport aux hommes, la voici toujours dans un mouvement de découragement. Un sujet semble être débordant, le carcan maternel dans lequel elle est prisonnière. Les séances auraient pu se poursuivre à l'infini, du côté de ce trop maternel, rien ne semblait pouvoir arrêter, suspendre cette hémorragie verbale... Plainte ô combien abyssale, me voici moi aussi prisonnière, ne sachant par quel bout attraper cette litanie, comment engendrer de la coupure...

Ce n'est pas sans penser à ce qu'écrit Lacan dans *les complexes familiaux*, au niveau du complexe du sevrage. Son lien au maternel, si prégnant, pour la belle endormie n'est pas sans causer de ravages... Lacan rappelle ce que formule Hegel à savoir : « *que si l'individu ne lutte pas pour être reconnu hors du groupe familial, il n'atteint jamais la personnalité avant la mort.* »<sup>4</sup> Tout achèvement de la personnalité exige ce nouveau sevrage. Pour que le complexe de sevrage soit totalement liquidé il faut pour cela l'abandon des sécurités que comporte l'économie familiale. Ce trop maternel, cet envahissement constant semble être un roc empêchant l'accès de la Belle vers son propre désir. Elle semble prise encore dans le désir de la mère, s'en défendant corps et âme et y revenant inlassablement.

---

<sup>3</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, La Martinière, 2013, p.11.

<sup>4</sup> Lacan J., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Autres écrits*, Paris, seuil, 2001, p.36.

Ce désir en berne, freinant ses élans, et ce ronronnement qui caractérise le transfert à un moment clinique particulier m'est insupportable... Ce qui se joue pour moi à cet instant précis rejoint ce que Lacan évoque dans le *Séminaire l'Éthique* : « *que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir.* » Nous y voilà ... « *Si l'analyse a un sens, le désir n'est rien d'autre que ce qui supporte le thème inconscient... Destinée particulière exigeant que la dette soit payée.* »<sup>5</sup> Pour ma part, je considère que ma position jusqu'ici est trop discrète, je n'ose pas trop. Dans une sorte de hâte je balaye mes craintes.

A la séance suivante se produit un tournant avec cette patiente qui comme vous l'avez compris semble geler la pensée... Suite à certains mots qu'elle prononce, je lui renvoie une intervention, qui me surprend. Voici cet échange.

La belle endormie : « *- Je reste en pyjama, je ne fais rien...je m'ennuie* ».

Je lui renvoie : « *-La nuit de l'homme* » ... moi-même étonnée de cette intervention

Elle : - *Hein... ? Silence, elle semble interloquée, bousculée.*

J'ajoute : - *votre parfum...*

Très rapidement j'interromps la séance introduisant une scansion.

Moment incongru, proche de l'absurde, de l'interprétation de l'ordre de l'équivoque. Ce parfum qu'elle porte, « *la nuit de l'homme* » avait été évoqué auparavant. Quel nom, n'est-ce pas, que celui de « *la nuit de l'homme* ». On peut l'entendre de plusieurs façons, cet ennui-nuit de-avec l'homme, portant sur elle un parfum d'homme, mettant en jeu son corps propre... ? L'ennui du soir tombant dont elle parle, ennui de l'homme ? De ce qui nuit ? ...de l'absence-présence de l'homme... et bien d'autres possibilités encore. Ce sera à elle de le dire.

On opère, lors de l'analyse à partir de l'équivoque, avec l'interprétation poétique, hors sens... Dans le *Séminaire RSI*, Lacan donne

---

<sup>5</sup> Lacan J., *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 368.



une indication sur la direction de la cure en précisant qu'il ne faut pas nourrir les symptômes de sens. Les nourrir de sens serait interpréter ce qu'ils expriment : « *Qu'est ce que c'est que cette histoire de sens ?... C'est que pour ce qu'il en est de la pratique analytique, c'est de là que vous opérez, mais que d'un autre côté, ce sens, vous n'opérez qu'à le réduire* ». <sup>6</sup>

Cette interprétation, *pas-de-sens* de l'interprétation reste suffisamment équivoque pour proposer une ouverture à plusieurs sens. Cela ne ferme pas le dire, mais ouvre à plusieurs possibles. Ce qui aura d'emblée un effet dans la clinique auprès de la patiente.

Lors des séances suivantes s'établissent d'autres connexions réduisant ce trop maternel et familial dans lesquels elle était enfermée, rappelant l'image des poupées russes où elle semble incluse sans permettre d'avoir un pied au dehors. Ce qui va aussi bouger, se déployer c'est la question du désir, certes un peu frileuse. Mais la voilà somme toute plus désirante, abordant des thèmes quasi inexistantes auparavant. J'en retiendrai deux : son corps, l'image de son propre corps, les affects éprouvés à son égard et sa relation aux hommes, notamment celle qui prime et où elle semble mettre toute son énergie : la position de la confidente. Nous pouvons penser alors qu'il y a peu de prise de risques à travers cette position de confidente... La relation amicale incluant certes l'amour mais sans confronter le désir du côté de la libido, du sexuel.

Lors des séances dernières un premier rêve apparaît. Il y a une certaine ouverture de l'inconscient, cela convoque aussi le désir. Lacan dans le séminaire le désir et son interprétation dit :

*« Le désir ne fonctionne pas de façon réduite, du côté des normes, ni n'avance pas sur des voies tracées à l'avance, où nous aurions à le ramener quand il s'écarte. Il est contraire à la construction de la réalité, il se présente comme tourment de l'homme. L'histoire du désir s'organise en un discours qui se développe dans l'insensé. Ceci, c'est l'inconscient »* ajoute Lacan. <sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Lacan J. *Le Séminaire, RSI*, leçon du 10 décembre 1974, inédit.

<sup>7</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, La Martinière, 2013, p. 564

Pour la Belle endormie : quelques percées vers l'inconscient, ses affects, vers d'autres sujets. Moins lisse, moins ronronnante, une lumière, celle du désir aussi semble enfin fendre l'opacité d'un discours bien polissé.

Poursuivant sur ce thème, deux désirs ici semblent s'opposer pour elle, à ses sentiments amoureux ne peut se nouer le désir sexuel. Dans l'antiquité grecque pourtant Eros le dieu grec de l'amour, ne peut s'entendre sans *Himéros*, le dieu grec du désir sexuel. Tous deux sont jumeaux et sont présents lors de la naissance de Vénus, déesse de la beauté. Pourtant malgré la gémellité de ces deux dieux nous observons dans la clinique que ces deux là ne s'entendent pas toujours ; Et que lorsque l'un se porte bien, l'autre peut être enlisé... Pour notre patiente, il s'agit de cela, le sentiment amoureux est présent. Nous pourrions dire aussi le désir du côté *Philia*, en grec, amour affectif. Celui ci est en jeu dans ses relations avec ses confidents. *Philia*, l'amour selon Aristote, est le fruit du partage, de l'échange, du lien social. Amour apaisé, plus proche de l'amitié, c'est loin des affres de la passion qu'il se développe.

Nous pouvons alors nous interroger sur la place du désir sexuel, car le désir *Himéros* ici ne fait pas apparition et reste absent. Ce désir, en lien avec la question de la libido, domaine des pulsions sexuelles concernant les différentes zones du corps, convoquant la pulsion orale, anale mais aussi la pulsion scopique, invocante et j'ajouterai tactile. Nous pouvons penser qu'il s'agit ici de sa crainte de la sexualité, qui implique le rapport au trou du sexuel, dans ce qu'il peut avoir d'angoissant face à la castration. Mais aussi par rapport à la mort, à l'erre de la mort.

D'où ma position plutôt gelée face à la Belle endormie, par rapport à sa position face au temps qui semblait infini, comme le matériel amené dans une répétition perpétuelle. Le temps semblait figé, le discours bien polissé, le règne d'une certaine immuabilité faisait loi. Lacan évoque la question du lien entre sexuel et mort lors du *Séminaire les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Il fait mention du fait que : « *La réalité de l'inconscient c'est \_vérité insoutenable\_ la réalité sexuelle.* »...

*« Nous savons que la division sexuelle est ce qui assure le maintien de l'être d'une espèce... Il n'en reste pas moins que la survivance du cheval comme espèce a un sens. Chaque cheval est transitoire et meurt. Vous apercevez par là que le lien du sexe à la mort est fondamental. »<sup>8</sup>*

Donc la réalité sexuelle qui permet la vie est indissociable de fait de la mort qui l'accompagne. Réalité insupportable et impossible à dialectiser. Comment alors s'en défendre, s'en déjouer, si ce n'est dans ce leurre stratégique de suspendre le temps ? La cure permet ici d'insuffler un certain décalage face à ce discours immuable, d'y permettre un léger vacillement, d'amener pour elle un peu d'air frais face au bloc familial et maternel si prégnant... Et ceci ne peut s'opérer qu'à partir de la position de l'analyste qui ne cède pas sur son désir.

Nous percevons comment le désir de l'analyste qui a été abordé puis déployé, telles les fleurs japonaises dont parlait Lacan qui s'ouvrent au contact de l'eau, a permis d'aborder le désir côté analysant. Lacan reprend ce point lors du Séminaire *les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* :

*« C'est pourquoi derrière l'amour dit de transfert, il y a là l'affirmation du lien du désir de l'analyste au désir du patient... C'est ce que Freud a traduit en une espèce de rapide escamotage, miroir aux alouettes en disant, ce n'est que le désir du patient, pour rassurer les confrères. Lacan poursuit : « c'est le désir du patient, oui, mais dans sa rencontre avec le désir de l'analyste. Ce désir de l'analyste, je ne dirai point que je ne l'ai pas encore nommé, car comment nommer un désir ? Un désir on le cerne. »<sup>9</sup>*

Nous avons tenté de cerner comment se sont rencontrés ces deux désirs, à partir du moment où j'ai été désigné passeur. Ce qui a eu comme effet un bouleversement subjectif, évanouissant. Cet effet de désir côté analyste a eu un effet sur le désir de l'analysante. Il a permis cette

---

<sup>8</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil poche, p.168

<sup>9</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil poche, p.283

interprétation de l'ordre de l'équivoque où l'accent n'est pas à mettre sur le dire de l'analyste mais sur l'effet de désir observé dans la clinique de l'analysante. Dans l'après-coup nous pouvons dire que cette interprétation hors-sens est la réalisation en acte du désir de l'analyste et que cet acte a une portée sur le réel.

## Desejo e transmissão: paradoxos

Antonio Quinet

Assim como a falta, o desejo inconsciente, como desejo do Outro, se transmite de pais para filhos, mães para filhos, de geração em geração. Não foi a psicanálise que descobriu isso, é o tema central das tragédias gregas. Encontramos em Ésquilo a seguinte frase a respeito da herança recebida por Édipo: "*penso à falta antiga cujo efeito dura até três gerações*", diz o coro em Sete contra Tebas. Afinal o próprio desejo do sujeito é "*datado*", diz Lacan, recebido, articulado aos desejos daqueles que ocuparam para o sujeito o lugar do Outro. Os significantes com os quais o bebê é bombardeado desde o nascimento são significados do desejo do Outro, veiculados por este.

O desejo do analista, por sua vez, não é um desejo transmitido de pai para filho pela via castração como o desejo inconsciente, nem tampouco de analista a analisante nos moldes da transmissão pela sucessão.

O desejo do analista não é um desejo em falta, é um desejo positivado, produto de uma análise. O desejo como falta se declina em desejo insatisfeito, desejo impossível, desejo prevenido. O desejo do analista não é marcado pela negatividade e sim pela assertividade: desejo de fazer o outro obter sua absoluta diferença – aquilo que o faz diverso, e de-verso, atravessado por lalíngua. O desejo do analista não se presta ao coletivo, ele faz objeção à formação de grupo, pois não se presta à identificação nem com algum  $S_1$  que possa sustentar um Mestre, nem com os iguais e rivais fraternos.

A emergência do desejo do analista na análise não se dá sem a mudança no dizer do analisante – dizer que modula seus ditos. Esse novo dizer advindo em sua análise veicula algo de si original e único. É a partir dele que o novo analista veiculará tática, estratégia e política na direção do tratamento analítico.

Se Lacan indica que “*o desejo do analista é sua enunciação*”, é porque este não pode ser dito, não está em nenhum enunciado. Portanto, ele não pode ser transmitido por uma comunicação interpessoal, nem por transferência tipo bancária, nem por vasos comunicantes ou rádio transmissor. Se aquilo que é o essencial em uma análise não pode ser transmissível é porque, em certa medida a psicanálise é intransmissível, como disse Lacan, em 1978 nas *Jornadas da Escola sobre a transmissão*: “*Tal como agora chego a pensar, a psicanálise é intransmissível. Isso é muito chato. É muito chato que cada psicanalista seja forçado – e é preciso que ele seja forçado – a reinventar a psicanálise*”.

Lá onde a análise é intransmissível está o desejo do analista como criação – é o que permite reinventar cada vez a psicanálise.

O desejo do analista é o nome que Lacan deu àquilo que leva um ex-analisante a fazer outro sujeito analisar-se, ou seja, a transmitir algo daquilo que se passou com ele em sua análise. O desejo do analista é sua trans-missão. Esse desejo de transmissão não se esgota na clínica, ou seja, no ofício do analista de transmitir para o analisante, pela via da invenção, esse algo “*de si*” que se trans-mudou em sua própria análise e que causa seu desejo de estar ali. Esse algo “*de si*” que ressoa em sua transmissão é o mais-de-gozar que determina seu estilo como único. A psicanálise é, paradoxalmente, transmissível e intransmissível.

A ressonância do desejo de transmissão, como versão do desejo do analista, é aquilo que, no dispositivo do passe, os passadores vão procurar passar para os membros do cartel do passe, dóceis às ressonâncias diversas e particulares. Mas ela também se faz ouvir em alhures na Escola e fora dela quando o analista está empenhado em transmitir a psicanálise. O desejo do analista como desejo de transmissão ressoa também em seu estilo de saber fazer com a língua.

Diferente do poeta não analisado, esse saber vem de sua própria análise. Trata-se de um saber fazer a respeito do que recebeu e escutou da língua com a qual ele foi ninado, bombardeado, constituindo daí sua língua própria. E isso ocorre mesmo fazendo análise em outra língua diferente da língua materna. O inconsciente é por demais esperto para

se deixar aprisionar apenas por apenas um idioma - o inconsciente é trans-linguístico. A obra de Freud é repleta de exemplos, sendo o mais conhecido o *Ein Glanze auf der Naze* como condição desejante construída a partir da equivocação translinguística entre *Glanze*, brilho em alemão, e *Glance*, olhar em inglês. O *sinthoma-escrita* de Joyce é o melhor exemplo do translinguismo, pois ele não joga apenas com a lalinglesa, mas com várias.

Como invenção para transmitir o intransmissível o analista usa trocadilhos, equívocos e poesia da lalingua e também de sua “*chistografia*”. É o que o aproxima do poeta.

*“No poeta, diz Antonio Houaiss, quebra-se o elo da transmissão: o indivíduo, por instantes, opõe-se à sociedade — consciente ou inconscientemente — e, com os mesmos processos da língua-social — também consciente ou inconscientemente — cria seus valores individuais, sua língua-indivíduo: estilo”.*

Essa distinção entre a língua-social e a língua-indivíduo encontramos em Lacan com a *lalingua* partilhada para um grupo e a *lalingua*-própria. É através da *lalingua* própria - a língua-indivíduo - que o estilo se transmite em psicanálise - única via de transmissão segundo Lacan. O desejo do analista pela via do estilo se demonstra no saber fazer com lalingua.

Em um momento da análise de Hilda Doolittle com Freud, este lhe mostra uma estátua e diz para sua analisante: “*Ela é perfeita, mas perdeu sua lança*”. E Hilda nos conta o efeito provocado:

*“Ele poderia estar falando grego. O lindo tom de sua voz tinha um jeito de tirar uma expressão inglesa de seu contexto de tal modo que, embora ele estivesse falando inglês sem um vestígio perceptível de sotaque, ainda assim ele estava falando uma língua estrangeira.”*

Com sua enunciação, por onde passa o desejo do analista, Freud arranca a palavra da familiaridade da *lalingua-idioma* para apontar para a lalingua que é própria a cada um, *lalingua* dialeto idiossincrático. Continua H.D.: “*O tom de sua voz, a qualidade cantante (the singing quality) que sutilmente permeava a textura da palavra falada fez essa*

*palavra tomar vida em outra dimensão.*" Na primeira carta que ela recebeu de Freud em inglês surpreendeu-se por ele se dirigir a ela em inglês e não em alemão. E toda sua análise foi em inglês. Ao falar a língua dela foi Freud quem se colocou como o estrangeiro.

Toda lalíngua é estrangeira, Hétera, como o inconsciente. Isto vale também para a lalíngua partilhada pelos que têm a mesma língua, os homofônicos, que nesse sentido não se distinguem dos heterofônicos. Todo *fala-a-ser* é bombardeado por uma lalíngua hétera que veicula o desejo do Outro e contém um gozo que incide em seu ser corporal. Essa estrangeiridade de lalíngua que se ouve é pouco a pouco transformada em sua, por apropriação, mas cujo saber fazer - que constitui seu Inconsciente - continua sendo estrangeiro. Assim, para todo fala-a-ser a lalíngua falada é, para si mesmo, simultaneamente familiar e estrangeira, própria e do Outro.

Numa sessão, um analisante se ouviu falar "*Sou um mal dizador de poesia*" e constatou que paradoxalmente a poesia se fazia ouvir com esse neologismo sobre o mal dizer a sua dor.

Cada falante tem uma lalíngua tão própria e única que é, portanto, estrangeira para todos os outros - fundamento do mal-entendido da comunicação. Cada um tem o seu dialeto próprio. Manoel de Barros poeta brasileiro nomeou a sua lalíngua de "*idioleto manaelês arcaico*". E diz ter como objetivo: "*atrapalhar as significâncias*" - o que pode ser uma boa indicação para os analistas. A língua própria pode ir tão longe em sua singularidade como a "*língua fundamental*" de Schreber ou a língua de Joyce em *Finnegans Wake*.

Além da equivocação de *lalíngua*, que atrapalha a compreensão para favorecer o inconsciente, a enunciação determina o enunciado. Hilda Doolittle escreve "*Faço flores e palavras significarem o que eu quero*". Considera que existe uma comunicação perfeita, por se partilhar a mesma língua com um grupo, é um grande equívoco, pois lalíngua e sua enunciação "*sempre atrapalham*".

O inconsciente como saber fazer com *lalíngua* determina o modo de transmissão do desejo do analista através do estilo de cada um tanto



na condução das análises quanto em sua transmissão fora do consultório. Na análise o analista deve estar apto, a saber, fazer com os equívocos, aliterações, rimas, musicalidade de *lalíngua* na transmissão do estilo em suas interpretações, daí Lacan propor a interpretação poética dizendo-se ele mesmo ser “*poeta não suficiente*”. O analista sempre pode ser um pouco mais poeta, e deixar-se atravessar pelo saber fazer do poema. Só nesse momento ele é poeta, ou seja, quando se faz poema. Por isso Lacan diz não ser poeta e sim poema. O verdadeiro poeta não é o sujeito e sim o inconsciente. Na interpretação poética o sujeito do pensamento cede o lugar para o fala-a-ser que, na efemeridade do ato, se deixa atravessar pelo poema.

A transmissão do desejo do analista fora do consultório deve também ser pautada na reinvenção da psicanálise e no inconsciente como saber fazer com *lalíngua* enquanto estilo. O próprio termo “*lalíngua*” surgiu para Lacan a partir de um lapso seu, e da rima com a palavra Lalande, em pleno momento de transmissão durante um seminário chamado *O saber do psicanalista*. Por acreditar no inconsciente como saber que se manifesta no espaço de um lapso, Lacan transformou *lalíngua* num conceito norteador da transmissão de seu próprio desejo de analista.

Por outro lado, é possível se escutar algo para além do que é dito ao se passar de uma língua para a outra? Questão de tradução - que é uma questão para nossa comunidade plurilinguística. Como passar o desejo do analista entre duas línguas distintas dentro da concepção do Inconsciente como saber fazer com *lalíngua*?

Para que uma análise possa ocorrer o analista tem que estar em estado de disponibilidade para ouvir a *lalíngua* do analisante como uma língua estrangeira, mesmo quando ambos falam o mesmo idioma. Essa mesma disposição deve também estar presente no dispositivo do passe. Na verdade, ela está no fundamento da transmissão na psicanálise e da psicanálise: ouvir e falar a língua do outro.

As análises em uma língua outra, que não a materna tanto para o analisante quanto para o analista - e eu tenho a experiência disso em

ambos os lados – têm desvantagens e vantagens. A desvantagem é que o sujeito não manipule com desenvoltura todas as nuances da língua outra. A vantagem é não estar totalmente aderido ao uso semântico de apenas uma língua, e sim poder navegar com mais fluidez entre as línguas e estar mais disponível à materialidade sonora das *lalínguas*. Não é à toa que vários escritores-poetas transitam entre várias línguas e muitos fazem traduções, como fizeram Freud e Lacan.

O analista pode aprender com o poeta-tradutor Haroldo de Campos que propõe o termo “*transcrição*” para a tradução do texto poético. *Transcrição* é uma tradução que não é traição e sim criação. Segundo Campos, “*o tradutor tem que transcriar excedendo os lindes de sua língua, estranhando-lhe o léxico, recompensando a perda aqui com uma intromissão inventiva acolá*”. Nesta concepção a tradução não é só perda. Lá onde o intraduzível comparece o tradutor cria. Isso nos permite, inclusive, pensar a questão da tradução do inconsciente-descrita por Freud na *carta 52* e tantas vezes retomada por Lacan - como uma *transcrição*, uma tradução do Inconsciente poeta.

Como tradutor de Lacan, há trinta anos comecei a me deparar com o possível e o impossível dessa tarefa. Perde-se muito quando a tradução segue apenas o sentido – sentido, que é fundamental, mas não suficiente. Daí o conceito de *transcrição* para que, ao se tirar proveito do saber da *lalíngua*-alvo, se invente aquilo que se perdeu da *lalíngua*-fonte. Isso não exclui o fato de que os intraduzíveis devam ser acompanhados de explicações. Evidentemente isso requer um estudo permanente das línguas e um estado também permanente de disponibilidade à heteridade *lalinguageira* para passar o desejo do analista.

Essas considerações são importantes para nossa Escola plurilinguística, em que vários fazem ou fizeram análise em outras línguas diferente da materna, e em cujo cerne se encontra o dispositivo do passe em que se falam várias línguas. Isso obriga os membros do Cartel a serem políglotas e também tradutores-transcriadores, ou seja, passadores de uma *lalíngua* para outra com suas possibilidades e impossibilidades. A

abertura à outra língua deveria aliás ser a especialidade do analista, aberto à “*estrangeira*” do Inconsciente.

“*Minha pátria é a língua portuguesa*” disse Fernando Pessoa. O poeta brasileiro Caetano Veloso, responde: “*Minha língua roça a língua de Camões*” e acrescenta que a língua não é “*pátria*” e sim “*mátria*” e conclui: “*Eu não tenho pátria, tenho mátria e quero frátria*”. Em vez da fraternidade unida pela identificação que leva à segregação, como diz Lacan, os analistas de uma comunidade plurilinguística de Escola podem se encontrar num conjunto aberto de uma frátria de heterofalantes.

## Paradoxes du désir, paradoxes du passeur

Natacha Vellut

J'ai désiré répondre à l'appel à communications de notre rencontre internationale titrée « *les paradoxes du désir* », pour saisir pourquoi, après avoir été passeur lors de trois passes – voici maintenant bientôt deux ans –, je n'ai pas (encore ?) désiré la passe pour moi-même. Au-delà de mon expérience personnelle, je crois qu'une logique est à l'œuvre, logique que je tente d'élaborer et de vous proposer aujourd'hui.

Le passeur « est » la passe<sup>1</sup>. Cette formule forte de Lacan entre en paradoxe avec la définition de la passe comme « *moment de savoir si dans la destitution du sujet, le désir advient qui permette d'occuper la place du désêtre.*<sup>2</sup> » Le passant, bien qu'il soit aussi la passe, est convoqué comme sujet destitué en position de désêtre alors que le passeur est convoqué à être, être la passe. Autant dire que s'ils sont « *congénères* », ils n'ont pas la même fonction dans le dispositif.

Il me semble que le fonctionnement de la passe peut se saisir avec son ternaire, passant – passeur – cartel de la passe, comme dénouant et renouant le nœud RSI, ce qui a des conséquences sur le désir.

### Une lecture de la passe comme nœud

La passe est comme un nœud, un nœud qui se dénoue et se renoue dans cet espace-temps spécifique, dans cet espace-temps inédit qui met en scène un dire autre, un dire autrement. Le dispositif de la passe fait apparaître la fonction même de nouage et les différents registres, réel, symbolique et imaginaire, qui constituent ce nouage. Le passant mettrait en valeur le registre imaginaire, le passeur le registre réel, le cartel de la passe le registre symbolique. Cela ne veut absolument pas dire que le

---

<sup>1</sup> La formule exacte de Lacan : « *d'où pourrait donc être attendu un témoignage juste sur celui qui franchit cette passe, sinon d'un autre qui, comme lui, l'est encore cette passe.* » in Lacan, Jacques, *Proposition du 9 octobre 1967*, in *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p.255.

<sup>2</sup> Lacan, Jacques, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.586.

passant soit uniquement du registre imaginaire, le passeur du registre réel, le cartel de la passe du registre symbolique. Chacun se déploie dans ces trois registres, mais dans le dispositif de la passe, chacun fait consister un registre en particulier. L'artifice du dispositif de la passe est un échafaudage qui cerne le vide du nœud, vide opaque de cet passage qui va du désir d'un analysant au désir de l'analyste, dont Lacan soulignait l'« *ombre épaisse à recouvrir ce raccord [...] celui où le psychanalysant passe au psychanalyste* »<sup>3</sup>. J'ai donc l'idée que chaque acteur du dispositif de la passe éclaire, à la façon d'un technicien chargé de la lumière dans une mise en scène, un registre en particulier.

Le passant met en valeur le registre imaginaire, il déploie son histoire, son historiote comme sujet, l'histoire de son analyse. Il transmet l'anecdote de son cas pour mieux la réduire, la dévaloriser. Il se débarrasse de toutes les identifications qui lui collaient à la peau, du moins on peut l'espérer. Il déconstruit l'idée d'un « *moi* » comme sa place de sujet. Il est destitué, dans le désêtre. Dans ce dépouillement même, il révèle à contrario la consistance des images et des identifications. Dans cette formidable réduction logique effectuée dans la cure et dite dans la passe, apparaît comme en négatif, en retrait, en soustraction, la masse imaginaire que le passant laisse choir. Cette « *extraordinaire réduction* »<sup>4</sup> est la réduction signifiante qui d'un long parcours analytique a extrait les signifiants clés, ramassé un ou deux énoncés qui ont fait destin, cerné un point de vérité, et fixé une jouissance hors sens dans une fixation (avec un x) réelle. Le passant, sommé de se dire sans son « *moi* », d'apparaître sans son unité imaginaire, délesté de ses différentes identifications comme un oignon pelé jusqu'à l'os (si je peux me permettre cette image), est même débarrassé de son corps puisque ses dits se présentent sans son corps face au cartel de la passe. Cette absence fait résonner la dimension imaginaire comme superflue, menteuse, trompeuse. Le passant, séparé de l'Autre du savoir comme des autres, ses semblables,

---

<sup>3</sup> Lacan, Jacques, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.252

<sup>4</sup> L'expression est d'Albert N'Guyên dans *Des Bonnes surprises*, in *Wunsch* 12, juin 2012, p. 79

fait entendre la dimension structurante de l'image qu'il n'est pas seulement. Ainsi de mon expérience de passeur : à la fin du témoignage de chaque passant, me tombe dessus cette impression très forte, presque indicible qu'une vie c'est si peu, un destin c'est un mot. Une cure analytique courant sur de longues années se résume à une maigre mais décisive articulation signifiante et à un reste : un phonème, une lettre, qui n'a plus de sens. Cela me donne le vertige – au sens propre – et déprécie de beaucoup tout le bla-bla – évidemment – mais aussi nombre de conversations, romans, films, trop imaginairement boursouflés. Un presque rien, un individu réduit à son squelette, rencontré dans la passe, met paradoxalement en lumière le bain imaginaire dans lequel nous patageons et parfois sombrons, sans vérité ni désir.

Quant au cartel de la passe, il occupe surtout la place du sujet dans le dispositif. Il est sujet d'un acte : la nomination (ou la non-nomination) d'un analyste de l'Ecole, sujet d'un dire qui nomme. Le cartel de la passe écrit la passe du passant à partir des dire des passeurs issus des dits du passant. Il lit cette écriture du dire entendu dans les dits. Du dire des passeurs issu des dits du passant, le cartel de la passe extrait un texte, texte qui est déjà là dans les dits du passant et qui commande tout le dispositif. Le cartel de la passe en saisissant ce qui logifie le sujet-passant, se situe dans le registre symbolique. Ce cartel « *ne peut [d'ailleurs] pas s'abstenir d'un travail de doctrine* » disait Lacan en 1967.

Pour ce qui est du passeur, c'est le réel de son corps affecté qui me semble au premier plan dans le dispositif de la passe. Son corps est le seul présent aux deux moments du témoignage : témoignage du passant au passeur, témoignage du passeur au cartel de la passe. Le passeur est l'individu dans son acception réelle : celui qui a un corps, évidemment un corps-image mais ce n'est pas ce qui compte dans la passe, c'est son corps substance jouissante qui y est impliqué, son corps affecté, son corps écho au texte du passant. Je parle d'individu m'autorisant de Lacan qui y est revenu à la fin de son enseignement comme relevant de la singularité, d'une pure existence, d'une pure présence. Lacan a pu dire

« *il existe des individus c'est tout* »<sup>5</sup>. L'individu est. Le passeur est la passe. Le passeur fait miroiter l'individu dans son versant réel. Il ne dit pas qui il est, qui il croit être. Il pourrait n'être personne. Le passeur fait résonner l'impersonnel de tout individu dans sa dimension de présence. Il est à en paraître inconsistant. Il est dans une position structurale d'énonciation qui n'est plus une position subjective. L'individu qu'il met en fonction dans la passe, est certes un individu unique, une différence radicale, comme tout individu, mais qui n'est ni reconnu, ni identifié dans la passe, puisque ce n'est pas de cet individu-là qu'il s'agit. Il met ainsi en valeur l'individu particulier qu'est le passant en lui prêtant voix, corps et affects. Le passeur prête son être de jouissance au passant, il prête son corps à l'inscription d'une autre marque signifiante que la sienne. Ainsi, quand lors de son témoignage un passant a l'idée – que je trouve tout à fait saugrenue – de s'adresser à moi comme « *moi* » ou comme « *sujet* », ne serait-ce que pour me poser une banale question sur ce que je comprends de ses dits, je reste sans voix : ma voix n'est déjà plus la mienne. Dans la journée qui précède la transmission d'une passe devant un cartel, je ressens de l'angoisse. Ais-je gardé mes notes, cette tentative d'écrire les dits ? Ne les ais-je pas égarées ? Je les cherche et les (re)trouve. La nuit venue, je rêve que j'ai les yeux fermés, collés, je ne peux donc ni voir ni lire. Au matin, je me réveille avec cet énoncé simple et clair : « *je ne sais rien* ». J'entends comme un écho de ce rêve dans l'interview de Denis Podalydès par Cathy Barnier et Marc Strauss pour nos journées. Denis Podalydès témoigne que sur scène il peut « *s'acharner quelque fois à être à la limite du trou de mémoire* », pour donner « *l'illusion du présent* », c'est-à-dire de l'être. Si j'ai rêvé (rêve, réalisation de désir) de ne pas voir, ne pas lire, ne pas savoir, n'est-ce-pas pour partager ce même désir que Denis Podalydès : la présence et non le semblant, être plutôt que répéter, être plutôt qu'interpréter. Je suis, comme passeur, l'opérateur dans la passe de ce qui a opéré chez le passant (comme le désir de l'analyste est opérateur de la cure analytique). « *Le réel n'est pas fait pour être su* »<sup>6</sup> et

---

<sup>5</sup> Interview publiée dans le Magazine littéraire, février 2004.

<sup>6</sup> Soler, Colette. *Les affects lacaniens*. Paris, PUF, 2011, p.138

je ne sais rien. Les dits du passant seront le dire de ma voix. Je suis, comme passeur, le réel de la passe.

La passe permet de dénouer les registres : les dits du passant sont sans corps face au cartel de la passe, le corps du passeur est sans dits face au passant et énonçant un autre dire que le sien face au cartel de la passe. La passe fait nouage inédit passant-passeurs-cartel de la passe pour saisir ce vide du nœud où peut se loger le désir de l'analyste<sup>7</sup>.

### **Le passeur comme réel de la passe : quelles conséquences pour le désir ?**

La passe n'est pas commandée par le désir du passeur, elle est décidée par le désir d'un passant et vectorialisée par le désir de l'analyste. Comment le désir du passeur pourrait-il s'y retrouver sans paradoxes puisque s'y cumule ses paradoxes propres, les paradoxes du désir d'un passant et ceux du désir de l'analyste ?

L'expérience du réel en jeu dans la passe chavire le désir du passeur. Lacan avait remarqué que « *cette expérience de la passe était pour tous [...] une chose absolument consumante, brûlante, absolument chavirée [n'est-ce-pas,] et ça se voit dans des effets qui étaient absolument considérables.* »<sup>8</sup>

Après mon dernier témoignage devant le cartel de la passe, je rêve d'un œil de Bouddha et du texte de Lacan à ce sujet. Lacan, lors d'un voyage au Japon, rencontre la statue d'une divinité bouddhique<sup>9</sup> dont il

---

<sup>7</sup> La passe paradoxe (paradoxe: du grec para et doxos: au-delà du crédible, au-delà de l'opinion commune) en acte: dénouant RSI qui noue la vérité de l'existence de chaque un, renouant RSI autrement en dépersonnalisant le désir de l'analyste.

<sup>8</sup> Lacan, Jacques *à l'Ecole belge de psychanalyse en 1972*, in Wunsch n°11, p.73

<sup>9</sup> Dans le *Séminaire X sur l'Angoisse*, Lacan évoque longuement, à la suite de son premier voyage au Japon, une expérience qu'il a eu dans un temple bouddhiste à Kamakura. Il s'agit de sa rencontre avec une œuvre d'art: la statue de la divinité bouddhique nommée Guanyin en chinois, Kuan-non puis Kannon en japonais. Cette divinité est toujours célébrée comme déesse de la compassion car elle écoute les pleurs et les gémissements des humains (comme l'analyste écoute la plainte mais pour en extraire la vérité. « *Pour le recueillir d'un autre, il y faut autre dit-mension: celle qui comporte de savoir que l'analyse, de la plainte, ne fait qu'utiliser la vérité.* » in *Note que Jacques Lacan en 1974 adressa à ceux qui étaient susceptibles de désigner les passeurs*). Elle a renoncé à l'état de Bouddha qui lui aurait permis d'accéder au Nirvana, état de pure contemplation qui l'aurait séparée du monde des humains et privée de leurs voix.



parle longuement lors du Séminaire X sur l'angoisse. De cette figure, Lacan fait l'illustration d'« un certain rapport du sujet humain au désir. »<sup>10</sup> Mon rêve signerait-il le désir de me dés-angoisser après cette épreuve de la passe? La figure bouddhique, apaisée, asexuée, les yeux mis clos, peut représenter un dépassement de l'angoisse qui naît de la distorsion entre désir et jouissance. Cette sérénité affichée par la statue, comme par celui qui la contemple, suggère à Lacan que « *cette figure prend le point d'angoisse à sa charge et suspend, annule apparemment le mystère de la castration.* »<sup>11</sup> Mon rêve peut aussi révéler un désir de m'y retrouver avec une certaine jouissance, de récupérer du plus-de-jouir, d'autant que dans ce rêve d'avant témoignage j'étais restée les yeux fermés. Grâce au rêve, je peux ainsi reprendre contact avec l'objet a, disparu de vue dans l'expérience de la passe, d'autant qu'« *au niveau du désir scopique, celui où la structure du désir est la plus pleinement développée dans son aliénation fondamentale, [le désir scopique] est aussi, paradoxalement, celui où l'objet a est le plus masqué et où, de ce fait, le sujet est le plus sécurisé quant à l'angoisse.* »<sup>12</sup> Je ferai ainsi d'une pierre deux coups: reprendre contact avec l'objet a mais en le masquant suffisamment pour qu'il ne provoque pas trop d'angoisse !

Je ne me contente cependant pas de rêver de ce regard bouddhique, je rêve des dits lacaniens qui l'accompagnent. Dans mon rêve, ces dits apparaissent sous forme de texte, écrit que je n'aurais pu lire dans mon rêve précédent. Le texte lacanien est sans illusion sur le dépassement de l'angoisse : il n'existe pas de désir achevé, atteint, il existe toujours un reste, réel qui n'est pas assimilable par le signifiant, et qui s'oppose à toute illusion de sérénité, tout sentiment de quiétude. Le texte lacanien révèle aussi l'irréductible de la cause du désir :

« si cette cause s'avère aussi irréductible, c'est pour autant qu'elle se superpose, qu'elle est identique dans sa fonction à ce qu'ici je vous apprends [cette année] à cerner et à manier comme cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair, qui

---

<sup>10</sup> Lacan, Jacques, *Le séminaire, livre X, L'angoisse*, p. 257.

<sup>11</sup> *Séminaire X*, op. cité, p. 278.

<sup>12</sup> *Séminaire X*, op.cité, p. 376

reste nécessairement prise dans la machine formelle, ce sans quoi le formalisme logique ne serait pour nous absolument rien. »<sup>13</sup>

La chair du passeur nourrit le formalisme du dispositif de la passe. Si cette part de chair, cette livre de chair donnée – ou plutôt prêtée – à la passe, a des effets sur le désir du passeur, le chavirant, lui faisant perdre sa boussole, elle en révèle aussi l'irréductible.

---

<sup>13</sup> *Séminaire X*, op. cité, p. 249.

# DESIRE AND DRIVE

## Desire, the destiny of the drive

Esther Faye

### Section 1: Desire, this incarnated aporia

Within the first months of beginning her work with me, and shortly after the first extended break over the summer, a young woman ‘*plays*’ at passing to the act – she makes an attempt at suicide. She had come looking to see if psychoanalysis could help her understand the extreme and volatile emotions that made her relations with her family and peers so fraught, to see whether in fact psychoanalysis had an answer to her state of despair, and anger, in the face of her seeming failure to obtain the love of the Other, whether of family or friends. Her demand to be loved was voracious, a demand that took the form of a wish to be cradled like a baby, which she demonstrated, in her early sessions, in the way she approached the couch as if it were a child’s cot. It was to become clear over the course of the treatment that her passage to the act was an attempt to use what Lacan referred to as that incorporeal and deadly “*organ*” of excess of life – the libido that was in her more than her – to “*make [her] death the object of the Other’s desire*”. Putting flesh thereby to the truth of Lacan’s statement, that “*every drive is virtually a death drive.*”<sup>1</sup>

In his seminar *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Lacan presents the drive as the fourth of four concepts fundamental to the analytic experience. In so doing he highlights the particular significance of the drive’s relation to desire, and to the subject it constitutes: that desire is the very destiny of the drives; the destiny of the relation of the subject to the *real* of desire that the drives mythify: “*it is the real which creates [fait] desire by reproducing in it the relationship between the subject and the lost object.*”<sup>2</sup> It is given to the drive to divide the subject and desire, desire being then sustained by the always

---

<sup>1</sup> J. Lacan, *Position of the Unconscious*, *Écrits*, 720, 719.

<sup>2</sup> J. Lacan, *On Freud’s ‘Trieb’ and the Psychoanalyst’s Desire*, *Écrits*, 724.

misrecognized relation – this being the very structure of fantasy – between this division and the object that causes it, object *a*, the object of the drive.<sup>3</sup>

Castration, which is this new mainspring Freud introduced into desire, entails the subtraction of *jouissance* from the living being. Freud called this “*libido*”, and Lacan referred to it at one time as “*the effective presence of desire.*” Only from this subtraction can the living organism become a body, a body able to be made use of and enjoyed by the speaking being. Immortal and indestructible, *libido* is thus that incorporeal “*Thing*” ex-sisting to the body, and all the forms of object *a*, as Lacan tells us, are nothing but its representatives, standing in for it as “*the most profound lost object.*”<sup>4</sup> The activity of the drives is what sets up the misconstrued relation of fantasy between the subject and the various *corporeal* representatives of this *incorporeal* thing. Through their activity the body that has come under the mortifying effect of language is *re-*animated with a *jouissance* that is now named as *phallic*. And anything that reanimates the body, says Lacan, brings back something of the “*mythically lost*” [because no prior] *jouissance* of the living being and is therefore to be understood as *desire*, for desire is the very movement itself towards the REAL of this *jouissance* that phallic *jouissance* and its emissary – the *jouissance* of the drive – now stand in for.

Constituting the only form of transgression permitted to the subject on this side of the wall of language, the drives and their accompanying fantasy are thus the means by which the subject’s desire is sustained. But only through an encounter that is always missed, an encounter with those residual corporeal substitutes of incorporeal *libido*, an encounter that despite being missed yet allows the subject to realize “*that there is a jouissance beyond the pleasure principle.*”<sup>5</sup>

Freud used the grammatical notion of voice, *diathesis*, to represent the activity of the drives. *Diathesis* designates the way the subject of a

---

<sup>3</sup> On Freud’s, *Trieb and the Psychoanalyst’s Desire*, *Écrits*, 724.

<sup>4</sup> *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 198.

<sup>5</sup> *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 183-4.

verb is affected by the action – thus the active voice of a verb is when the subject is the agent of the action; the passive voice is when the subject is the recipient of an action; and the reflexive, or, as Freud also calls it, the middle voice, is when the subject is both the agent and recipient of the action. Freud may have confused the middle voice with the reflexive, but unlike the modern reflexive voice, the subject in the ancient middle voice is not anterior to but interior to the action, is in fact in a *time in-between*, echoing indeed Freud’s very concept of the drive as a frontier or in-between concept. An example from Roland Barthes: if we take the word “*sacrifice*”, apposite in relation to the case I am speaking of here, the voice is active when it is another, such as a priest, who sacrifices his victim; but it is middle when the victim, when I sacrifice myself. I make the sacrifice *of and for* myself; I am inside the action through which I am affected.

As Lacan highlights, satisfaction of the subject by the drive requires this middle, in-between time when the subject is neither the active subject nor the passive object of the action. Although Lacan will refer to Freud’s voices as “*merely an envelope*”, the drive being pure activity, Lacan’s elaboration of the drive builds on this third moment recognized by Freud, this moment when the grammatical subject disappears and the headless subject (the drive being a-cephalic) is realized – in fantasy – as the object of the drive. *Machen* (making oneself), not *werden* (becoming oneself), as it is in Freud. As this subtle but radical recasting of the action of the drive by Lacan illuminates, the activity of the drive implicates the subject at its most essential point of *ex-sistence*, that is, as pure *jouissance*. To make oneself heard as voice, seen as gaze, expelled as shit, beaten ... or even “*annihilated*”, as the case vignette I bring today will show – as the way by which the living being makes itself present, that is, when “*the subject himself becomes the cut [a tear in the fabric of the real] that makes the part-object shine in its unspeakable vacillation.*”<sup>6</sup>

So, to pick up my patient again – as well as her attempted suicide, my patient is driven in other ways to make *it* appear and *herself* disappear.

---

<sup>6</sup> *Remarks on Daniel Lagache’s Presentation, Écrits*, 550.

She either pushes herself towards the edge of an abyss on the other side of which is the real of her libido, the real of her desire, and which for her entails annihilation: the dangerous and explosive encounters with cars she would often have on her bicycle, a repetition of the violent temper tantrums that erupted in her toward her mother; the serious and public punishment she courted, and on one occasion received, from legal authorities in relation to her militancy; the abusive and degrading treatment that she put herself *in* the way of in her sexual encounters, telling me: “*I would rather put myself out than the one who is abusing me.*” Or, she fears, as she has done from early childhood, her imminent annihilation at the hands of another – an intruder during the night – which terrifying and paranoid fear she defends against through a state of hyper-alertness as well as through a variety of obsessive rituals. Hers is a drive organized around the axis of “*making oneself a-bused, a-annihilated, a-shamed*” illustrating thereby Lacan’s definition of the drive as “*the echo in the body of the fact that there is a saying*”,<sup>7</sup> a saying of the Other: “*That one may say remains forgotten behind what is said in what is heard.*”<sup>8</sup> A saying that functioned as a kind of command for her, the *dire* of her mother’s voice behind what heard saying: YOU HAVE RUINED EVERYTHING! SHAME ON YOU!

But her terror in the face of what is imagined by her as coming from outside her body – something that may emerge from the hole that opens up in the aeroplane toilet the very moment she flushes it – is more than matched by her horror in the face of what is imagined by her as coming from inside her body. Both horror and terror in relation to a secret, hidden sickness she suspected others knew was in her, but would not speak about out of kindness, and that became the spring for a variety of hyperchondriacal fears in relation to her body – that various bodily organs would fail her: lungs, kidneys, breast, blood. An inhuman strangeness inside her that is always in danger of erupting, of exploding, via her voice,

---

<sup>7</sup> *Le sinthome*, 17.

<sup>8</sup> *L’étourdit*, 5.

as well as in another, very particular way, and that would be the ruin of herself, and of the world.

Her body is in her words a “*time bomb*.” But her horror at this Thing that might explode from her body if she did not police herself stringently is localized in a very particular bodily organ – the blood that courses in her veins. Banally, she is horrified at the thought of developing varicose veins (even talking about them agitates her, for to her mind the blood in them is “*dead, stagnant blood*”), and she is especially terrified that they will explode during childbirth. This representation of an uncanny jouissance always threatening to return from the other side of the shoreline that separates the real from semblance, which other side she represented once in a dream as a nuclear holocaust, is linked by her to the story of her conception and by association from her own birth to her own body giving birth: a scene of dead, stagnant blood drawn by shamans from a sick body and witnessed by a mother who, unable to conceive my patient in her native country did so soon after emigrating to this country.

This horror of dead, stagnant blood – life and death in the one same organ – and its connection to her family’s German bloodline haunts her in her symptom. The horrifying burden of racism and genocide that she carries in her body, her conception and birth linked to the death of others, is dramatically made present for her in the words she speaks to some friends discussing the Israeli-Palestine conflict in a dream, words that cause her to miss her next session but which she finally blurts out to me: DON’T BLAME ME, I’M GERMAN! In these very words that protest her innocence, ironically she cannot help but register the guilt she has assumed on behalf of the German Other, her desire alienated to the superegoic command: “*I SHOULDN’T BE ALIVE UNLESS I’M BUSY TRYING TO DO AS MUCH AS POSSIBLE TO FIX THE WORLD CAUSED BY US.*” In these words she is confronted with herself as the accused object-cause of the Other’s annihilation, of *my* annihilation in the transference. And its associations lead her to recall a sentence whose tense puzzled her at the time she first uttered the words long ago, a tense identified by Lacan as the in-between, future-anterior time of the subject divided by the drive,



and which she now brings into her transference to her Jewish analyst: I WILL HAVE BROUGHT DEATH UNTO YOU.

Through her drive she attempts to deal with the limit-point of this desire in her, the “*inhuman*” jouissance that is the “*essential point of her ex-sistence*” and that returns in her acts as a passion for destruction. Hence the fantasy scenarios that accompany her masturbation rituals and through which she tries to maintain herself on this side of the shoreline of her “*vanishing desire*.”<sup>9</sup> The purpose of her masochistic rituals is not solely to reach orgasm; it is *to make herself* be hurt and ashamed. In the scenarios she is made to perform some degrading act at the whim of a male other who is in a position of authority over her; in this way she makes herself the degraded object that has no choice but to submit willingly to the command of this other: stand up, roll over, drink menstrual blood, etc. “*Do it 150 times or you won’t get any food.*” An old man commands her to have sex with all the men at a party, or with him and his sons, while the others watch, being watched a requisite for the satisfaction derived from the public humiliation, the shaming. “*This is the most fucked thing [she says], to betray yourself until there’s no self left to betray.*” Having chained her being to the harsh command of the Other with which she plays her lethal game of annihilation – YOU RUIN EVERYTHING; SHAME ON YOU! – she attempts to pay for her murderous desire with her own abjection, hoping thereby to reach herself as the real of the Other’s desire hidden behind her mother’s words.

Much has changed in the life of this young woman since taking up the offer of this place within which to speak of her drive and her desire. But central to the possibility of her arriving at a different relation to the real of her desire, the real of the desire mythified by these drives (and with her the primary drive satisfaction is a masochistic one), has been her determined choice to speak of it to an analyst whom she knows is Jewish. An analyst to whom one day she was able to address these words from the Christian Eucharist: “*Lord I am not worthy to receive you, but only say*

---

<sup>9</sup> *The Direction of the Treatment and the Principles of its Power, Écrits*, 532.

*the word and I shall be healed.*” These words speak of her demand for a Word that might have a chance of being heard in this analysis, a word that would not only absolve her – to be not guilty of a desire that takes her towards the repetition of a punitive jouissance – but more profoundly, one that would open up for her another way of being in relation to her drive, a way that would allow her to desire more freely, and without so much guilt.

### **References**

LACAN, J. (1973) *L'étourdit, Scilicet 4*. Paris, Éditions du Seuil LACAN, J. (2006 [1960, 1964] *Position of the Unconscious, Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York & London, W. W. Norton & Company.

LACAN, J. (2006 [1958]) *The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power, Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York & London, W. W. Norton & Company.

LACAN, J. (2006 [1964]) *On Freud's "Trieb" and the Psychoanalyst's Desire, Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York & London, W. W. Norton & Company.

LACAN, J. (2006 [1960]) *Remarks on Daniel Lagache's Presentation: "Psychoanalysis and Personality Structure", Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York & London, W. W. Norton & Company.

LACAN, J. (1998, 1981) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trans. A. Sheridan. New York & London, W. W. Norton & Company.

## El deseo del análisis y la pulsión invocante

Gabriel Lombardi

Con la autoridad que le confiere el hecho de ser ciego desde hace décadas, un psicoanalista señala que en el nivel de la voz estamos desnudos. En efecto, la oreja no tiene párpados ni esfínter alguno. ¿Cómo aprendimos tan bien a no escuchar?

La respuesta llega rápidamente si atendemos las posibilidades que abre la pregunta: ¿Qué es “no escuchar”, es déficit de la percepción o es negativa de la voluntad, es no poder o es no querer? El inconsciente *une-bévue* se sitúa precisamente en el equívoco entre ambos casos, y la sabiduría popular da cuenta de ello, “no hay peor sordo que el que no quiere oír”.

Por otra parte, hemos advertido ya desde niños que el decir, el hecho de decir, acarrea respuestas del Otro, a menudo reacciones de rechazo, respuestas educativas o de dominación intransigente, y entonces ya no decimos o decimos solapadamente, decimos a medias, como por error. Escuchamos y no escuchamos, decimos y no decimos, y a menudo al mismo tiempo según explica Freud en su *Psicopatología de la vida cotidiana*.

El decir, el escuchar, deviene acto, el acto propio del *parlêtre*. Con la salvedad de que normalmente se puede hablar sin decir, y se puede oír sin escuchar. Allí se instala lo analizable, cuando esa división subjetiva se vuelve patética, se hace síntoma del querer y no poder, o del poder y no querer – decir, escuchar -. Entonces otra voz nos indica nuestra división, esa voz áfona, pero a menudo punzante que señala el sentimiento de culpa, consciente o inconsciente, que es el afecto propio al desgarramiento ético del *parlêtre* como *res eligens*. Allí se constituye ese *reus*, ese sujeto dividido, ese sujeto-síntoma que permite al análisis alcanzar su *real*, un real que conserva un sentido, el de una elección postergada.

## El órgano de la voz

Incluso después de los aportes decisivos de Theodor Reik y de Jacques Lacan, no es mucho lo que se ha avanzado en psicoanálisis en la ubicación del objeto voz en tanto objeto pulsional y causa del deseo, sobre el que el acto de escuchar/decir se apoya y toma consistencia.

Recordemos en primer lugar la complejidad del órgano de la voz en tanto puede ser separado del cuerpo y de la sonoridad. Robert Fliess apenas lo tuvo en cuenta cuando, en su artículo "*Silence and verbalization*" consideró el silencio como un equivalente de un cierre esfinteriano: la retención de palabras equivale a la retención excretoria, el silencio es anal-erótico u oral-erótico. En la regla analítica, ese silencio interrumpe el flujo de las palabras, y más a menudo aún, el flujo de las palabras interrumpe lo que se juega en el silencio, en otra zona erógena.<sup>1</sup>

Lacan comentó elogiosamente este texto:

El excelente artículo escrito por el hijo de Fliess- compañero del autoanálisis de Freud- Robert Fliess, denomina de un modo correcto lo que es silencio: es el lugar mismo donde aparece el tejido sobre el cual se desarrolla el mensaje del sujeto; es allí donde el nada impreso {rien d'imprimé} deja aparecer de qué se trata en esta palabra: su equivalencia con una cierta función del objeto a.<sup>2</sup>

Pero Fliess no enfocó propiamente la erótica específica de la interrupción del flujo de la voz. Ya desde su *Proyecto* Freud habló sin embargo del grito, luego instauró un registro pulsional propio al sadomasoquismo, dando finalmente indicaciones de la incidencia traumática de *lo oído* en la formación del superyó. Lacan por su parte, desde su primer seminario explica, leyendo *La dinámica de la transferencia*, que cuando el sujeto calla, es porque la función de la palabra se inclina hacia la presencia del *oyente*, presencia de una oreja como lugar donde la pulsión se engarza en el deseo del Otro. La dimensión invocante adquiere ya una importancia decisiva a partir del seminario de las psicosis.

---

<sup>1</sup> Robert Fliess, *Silence and verbalization. A supplement to the theory of the analytic rule. Int. J. Psa., XXX, p.1.*

<sup>2</sup> J. Lacan, Seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (inédito), clase del 17 de marzo de 1965.

El objeto voz, cuya topología compleja fue sugerida por Lacan, se recorta no de uno sino de varios esfínteres y, acaso más importante aún, resuena en un orificio sin esfínter, la oreja. Sin contar por el momento los tubos bronquiales que pueden cerrarse un poco, ni el diafragma que gatilla el suspiro, hay que considerar el cuasi-esfínter de las cuerdas vocales, donde se pueden producir los fonemas oclusivos o fricativos glotales que se destacan en el inglés, el alemán o el árabe (*hello!*, *heill!*, *Hamas*). La lengua y los dientes forman otro esfínter que puede ocluirse totalmente (*t* de *teta*) o parcialmente (*d* de *dedo*), o fricar (*z* de los españoles de Madriz, fonema que raramente empleamos los argentinos), otro esfínter lo constituyen los labios que a menudo ocluyen totalmente (*p* de *papá*) o parcialmente (*b* de *bebé*); también interviene la nariz que sonoriza una bilabial ocluida (*m* de *mamá*, que deja escapar por la nariz lo que *papá* no permite), además de la oclusión linguodental sonora (*n* de *nene* a diferencia de *t* de *teta* que curiosamente es oclusiva), etcétera. Todo esto para la emisión de la palabra.

Para escuchar tenemos, en el mejor de los casos, sólo dos orejas y ningún esfínter. A veces compensamos esa falta tapándonos las orejas con las manos, con tapones, o con la sordera funcional auto-inducida por un no querer saber decidido - cada uno logró el suyo propio -. Hoy en día se utilizan también los auriculares, la radio, el sistema de música permanente en Latinoamérica.

En tercer lugar, por si esto fuera poco, el cuerpo mismo forma parte del órgano de la voz, pulsionalmente. Recordemos a Lacan imprecando a los psicoanalistas ingleses, a los que tacha de “*filósofos*”, porque creen que la palabra no tiene efectos: “*Ellos no se imaginan que las pulsiones, es el eco (sic) en el cuerpo del hecho de que hay un decir.*”<sup>3</sup> De modo que el registro invocante, en el que se apoya el acto de decir, singulariza, solapando las pulsiones y el cuerpo. El cuerpo consueña, disuena, resuena, danza al revés que es su verdadero derecho según Artaud,<sup>4</sup> se

---

<sup>3</sup> J. Lacan. *Seminario Le sinthome*, Seuil, Paris, 2005, primera clase.

<sup>4</sup> « *Alors vous lui réapprendrez à danser à l'envers / comme dans le délire des bals musette / et cet envers sera son véritable endroit.* » *Pour en finir avec le jugement de Dieu*. A. Artaud. A. Dimanche, Paris, 1995.

contractura o desplaza sus órganos como efecto de la disonancia del decir; extiende, exporta, cede o deporta sus órganos, la mirada y la voz.

El decir, acto propio del ser hablante, no es la voz, se instituye como corte en los encadenamientos de lo audible. En el acto, la voz se hace áfona. Pero la voz es el instrumento del deseo del Otro que toma consistencia en el viviente, haciéndose causa de ese deseo, al que incorpora y da vida.

### **De las voces de la psicosis al deseo del análisis**

Freud se preguntó por el deseo gracias a las histéricas y a Charcot, pero no encontró la verdadera respuesta, la respuesta analítica, ni el deseo del análisis, el deseo decidido y auto-autorizado, sin su encuentro con la psicosis de Wilhelm Fliess.

El registro invocante es el que permitiría al psicoanálisis reconocer su campo y su objeto propio, su objeto fundamental. E ir más decididamente en el sentido del análisis sin “*psico*” anhelado por Lacan, el análisis sin ficción, para pasar el acento de lo psíquico a lo “*tíquico*” {*tychique*, lo que se encuentra}. El significante no es completamente inorgánico, es una torsión de voz. Vocando, el significante equivoca, y nos permite el poquito de diálogo que alcanzamos a mantener entre nosotros, los aquí presentes en este auditorio en París.

Esto supone revisar radicalmente la versión neurótica del objeto, esa que presentan los filósofos ingleses, que no distinguen entre el significante y sus efectos. Y comenzar por advertir que su objeto fundante, el psicoanálisis no lo toma de la neurosis, sino de la psicosis. La voz de Fliess padre augurando a su amigo Freud la muerte a los 51 años. La voz del mismo Fliess, como luego será costumbre en psicoanálisis, acusando a Freud de plagio, y terminando así esa fértil amistad antes de que Freud cumpla los 51, por si acaso. También la voz de su hijo, Robert Fliess, sugiriendo que su padre abusó de él cuando tenía 2 años, que lo hizo realmente, que no fue mera ficción histérica. La voz incriminante y punitiva de Aimée, enviando a Lacan a reunirse con los histéricos del psicoanálisis que “*le imponen*” a Freud, según él mismo

explica en su *Prefacio* último, el de 1976.<sup>5</sup> Añadiría, la voz de Jacques-Alain Miller, ya en poder de los “*derechos morales*” de la obra de su suegro, intentando apoderarse también del campo y de la causa freudiana, acusando a Colette Soler de plagio, y también a mí, como al pasar, en Angers, 1996 – eso está documentado, página 110 de los *Inclasificables de la clínica psicoanalítica*.

Suele decirse que el objeto voz se impone a Lacan por la experiencia clínica de las psicosis. Me veo tentado de decir el gran secreto del psicoanálisis es que el deseo del analista es incitado por el deseo en la psicosis. Inspirado en las investigaciones de Julieta De Battista quien está trabajando sobre la historia del psicoanálisis, de las escisiones, de las disputas, en tanto ellas están marcadas por esta relación, oculta y evidente, entre el deseo del análisis y el deseo en la psicosis.

Lo que Fliess fue para Freud, lo que Aimée para Lacan, lo que el tema de la voz en relación al padre en el momento de la excomunión, las jornadas y debates sobre la psicosis en contigüidad con cada crisis de las Escuelas que Lacan fundó... Es demasiado como para continuar sin escucharlo. Habría que añadir a esa lista lo que Cantor, de llamativo apellido, fue para Occidente, para Gödel, para Turing y para todos nosotros, los que ignoramos cómo fue que internet ha invadido nuestras vidas a partir del deseo de un loco al que se le dio por logificar la trama áfona de infinitos actuales que produce el lenguaje – la expresión “*el decir de Cantor*” figura tres veces en *L’étourdit*, la misma cantidad de veces que “*el decir de Freud*” -.

No podemos seguir desconociendo *la influencia del deseo en las psicosis* sobre el deseo del analista, evidentemente seducido éste por el ejercicio de la libertad en la psicosis, aun si es una libertad negativa en el sentido definido por Kant en su tercera antinomia de la razón pura.<sup>6</sup> La oscura seducción de la locura tiene por sí sola poder lítico para el ser

---

<sup>5</sup> « *Maintenant, soit sur le tard, j’y mets mon grain de sel : fait d’hystoire, autant dire d’hystérie : celle de mes collègues en l’occasion, cas infime, mais où je me trouvais pris d’aventure pour m’être intéressé à quelqu’un qui m’a fait glisser jusqu’à eux m’avoir imposé Freud, l’Aimée de mathèse* ». « *Préface à l’édition anglaise du Séminaire XI* » de 1976, *Autres Écrits*, p. 571.

<sup>6</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, libro II, sección II, cap. II., Felix Meiner, Hamburg, 2001.

hablante en tanto *res eligens*, porque cuestiona los lazos sociales de raíz. El deseo en la psicosis se afirma, más que en cualquier otro tipo clínico, como condición absoluta, y es de allí de donde algunos nos hemos sentido llamados. Separarse del loco, de su posición excepcional, extraer de él su auto-autorización, como separarse del padre-orangután para el *parlêtre*, es para el analista una operación constituyente. De la locura, en ese sentido, *on peut s'en passer à condition de s'en servir*.

Personalmente conocí la angustia, lo que para mí fue la angustia más extrema, escuchando, sin querer o sin poder, a una analizante psicótica. Lo que me devolvió a mi propio análisis, prematuramente interrumpido tiempo antes como efecto de la dictadura militar en Argentina – mi analista, Silvia Bleichmar, había emigrado un tiempo antes -. Sólo unos años después de esa experiencia próxima de las voces en la psicosis, me sentí cabalmente autorizado como analista de analizantes neuróticos, psicóticos, luego también perversos. No sin aquella experiencia de encuentro con alguien que, claramente, tenía la voz de su lado. Me llevó un tiempo separarme de esa seducción del ser, y reconocer el límite de la locura, acaso imposible de atravesar para mí. No se vuelve loco quien quiere, escribió Lacan en la pared de la sala de guardia<sup>7</sup>. Ni un cuerpo de hierro, ni identificaciones suficientemente potentes, ni las complacencias del destino me ayudaron en ese sentido. A falta de poder soltarme de los lazos sociales, me convertí en analista.

Menciono al pasar una pregunta, sin duda conexas: ¿Es seguro que sea la neurosis la mejor materia prima para producir analistas? ¿No habría que pensar más bien a la neurosis como la forma rebaño de lo analizable? ¿La psicosis, la perversión, incluyendo la forma gay del deseo, no son buenos materiales para la formación del analista? Estas preguntas han comenzado a ser consideradas por diferentes autores e instituciones, y en mi opinión debería serlo también en nuestra Escuela. Para ello

---

<sup>7</sup> *Ne devient pas fou qui veut. (...) n'atteint pas qui veut, les risques qui enveloppent la folie. Un organisme débile, une imagination déréglée, des conflits dépassant les forces n'y suffisent pas. Il se peut qu'un corps de fer, des identifications puissantes, les complaisances du destin, inscrites dans les astres, mènent plus sûrement à cette séduction de l'être.* » J. Lacan en « *Propos sur la causalité psychique* », Écrits, Seuil, Paris, 1966, p. 176.



deberíamos situarnos como éticamente nos conviene en tanto analistas, evitar todo uso segregativo del diagnóstico, de los tipos clínicos de analizantes y de pasantes. Para ello vendría bien cuestionar entonces la doble creencia difundida en nuestro ámbito de que la mejor “*estructura*” es la neurosis, y de que en cambio todo es déficit en la psicosis. ¡La historia aporta tantos contraejemplos!

Es interesante recordar en este punto ese principio freudiano subrayado por De Battista en su texto *El deseo en la psicosis*. Los paranoicos no proyectan en el aire, se dejan guiar por su conocimiento de lo inconsciente y desplazan sobre lo inconsciente del Otro la atención que sustraen de su inconsciente propio. Si se trata de una “*paranoia vera*” desde la perspectiva de Kraepelin, no tiene la voz de su lado, pero sí la escucha y la interpretación están de su lado, lo cual frecuentemente, con facilidad, lo deja afuera del lazo social. Los otros creen que está loco, pero aun si está loco, él tiene su certeza, escucha los detalles, y los interpreta según su deseo, un deseo que se sostiene a cualquier precio, en el ejemplo más radical que se pueda imaginar del carácter de condición absoluta que caracteriza al deseo.

### **El analista, el masoquista y el loco**

Si podemos definir al ser hablante como *res eligens*, es porque el significante le abre la posibilidad del deseo, es decir, la desconexión radical y en algunos casos absoluta de toda necesidad, permitiéndole encontrar su destino en lo real, fuera de la ley. Lo real es sin ley como es sin ley el deseo, como es sin ley una elección, como es sin ley lo tíquico, tirar una moneda con un deseo preexistente, cara o cruz, no será indiferente, sino un acto afortunado o un infortunio.

El significante, que es el inconsciente en tanto *une-bévue*, se apoya aquí en la trama transfinita de torsiones de voz que proporciona la lengua. El analista en tanto tal, como el loco y el masoquista, tiene el objeto voz de su lado. Desde allí se hace causa e incluso instrumento del deseo del Otro. Recordemos la fórmula del discurso analítico:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Y también un comentario importante:

*“La voz del Otro debe considerarse un objeto esencial. Todo analista será incitado a darle su lugar, y a seguir sus distintas encarnaciones, tanto en el campo de la psicosis como, en lo más extremo de lo normal, en la formación del superyó. Si se sitúa el origen a del superyó, quizá muchas cosas se vuelvan claras”.<sup>8</sup>*

Son numerosas las alusiones de Lacan al masoquismo eventual que la práctica analítica ofrece al analista, goce del cual él se cuida (*“il se tient à carreau”*, escribe en sus *Autres Écrits* p. 359), y no mediante un ejercicio espiritual particular, ni mediante la oración, ni la penitencia, sino simplemente por la función de su deseo de análisis, que se apoya en la lógica colectiva de la Escuela.<sup>9</sup> El masoquismo, juego de la voz que lo excita dividiendo, que lo arranca de su destitución subjetiva, es una tentación fútil y cotidiana para el analista, como para *Saint-Antoine* en el desierto, en la novela de Flaubert. Lacan confiesa en el *Seminario VIII*, que a él pueden surgirle a cada rato tentaciones diversas con sus analizantes más seductores o repulsivos, pero por suerte, es decir por elección, el deseo del análisis es más fuerte, el análisis es entonces posible. Y fue con esta idea tan lejos como puede llevar un análisis:

*Cuanto mejor esté analizado, más posible será que (el analista) esté francamente enamorado, o francamente en estado de aversión, de repulsión, sobre los modos más elementales de las relaciones de los cuerpos entre ellos, en relación a su partenaire. ¿Por qué no? Sólo que él está poseído por un deseo más fuerte que aquéllos de los cuales*

---

<sup>8</sup> « *La voix de l'Autre doit être considérée comme un objet essentiel. Tout analyste sera appelé à lui donner sa place, ses incarnations diverses, tant dans le champ de la psychose que dans la formation du sur-moi.* » J. Lacan, *Seminario Des noms du père*, Seuil, París, 2005.

<sup>9</sup> Ps. 348 y 359 de los *Autres Écrits*, Seuil, París, 2001. En la primera dice : « *Cet acte qui s'institue en ouverture de jouissance comme masochiste, qui en reproduit l'arrangement, le psychanalyste en corrige l'hybris d'une assurance, celle-ci : que nul de ses pairs ne s'engouffre en cette ouverture, que lui-même saura se tenir au bord.* »

*puede tratarse, a saber, llegar a los hechos con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana.*<sup>10</sup>

El analista en tanto tal no pasa al acto, no se desata del lazo social, no elimina al Otro como realización de la alienación. El deseo del análisis no es ejercicio negativo de la libertad, su regla fundamental es la exploración metódica, abierta al encuentro y al azar, de los márgenes de libertad positiva efectivamente practicable, no *ser libre de...* sino *libre para...*, o *en favor de...* lo cual enlaza con el deseo instrumentado por la torsión de voz, y no por la forma demanda, que es la degradación neurótica del uso del significante. El deseo del analista, también él puede imponerse como condición absoluta.

En efecto, venido del deseo indestructible de la infancia como la curiosidad tubular de Cora Aguerre, incitado, reformulado, reeditado, *étourdit* por el encuentro con esa locura despersonalizante pero civilizada que es el análisis a secas, eso suele llevar al analizante a una vocación por el cuestionamiento, el desnudamiento, y eventualmente el *desnudamiento*, que es *lisis*, es la *Lösung* de todos los enredos que estorban la realización del deseo. Esa realización que es facilitada cuando las coerciones de la estructura nodal son reducidas a su forma más simple, irreductible y consistente. Sólo podemos ser dichosos, afortunados - causalidad por libertad - gracias a la estructura, dice Lacan en *Télévision*.

### **El deseo del análisis como un destino de la pulsión invocante**

En su último seminario, *Dissolution*, Lacan deja en claro que para él el deseo no es una categoría obsoleta. En estos tiempos de promoción capitalista del goce, en los que el Otro incluso para algunos psicoanalistas ya no existe, vale la pena volver a ese documento, donde lejos de plantear métodos no analíticos de limitación del goce, Lacan vuelve al deseo como un destino posible de la pulsión. No siempre el deseo es defensivo (prevenido, insatisfecho, etcétera). Por el contrario, la realización del

---

<sup>10</sup> Seminario *Le transfert*, clase del 8 de marzo de 1961.

deseo puede satisfacer una pulsión en lugar de oponerse a ella; el goce pulsional podría en ese caso sublimarse en el mismo acto de realización de un deseo, y de un deseo de deseo que se inscribe en algún lazo social.

Quienes ejercemos cotidianamente como analistas sabemos que hay una satisfacción propia de la actividad analítica, difícil de explicar, y que sin embargo los analistas conocemos. Conocemos y también desconocemos. Ella se produce en la juntura de la pulsión invocante con el deseo del Otro. La voz juega allí un rol esencial, no sólo causal del trabajo analítico, sino también de articulación de aquel llamado de la infancia y de este decir del análisis que es compatible con la destitución del sujeto. Los analistas sabemos lo que la destitución subjetiva implica de “*salubridad*”, como dijo Lacan, y también de satisfacción propiamente dicha, de *Befriedigung* freudiana, de apaciguamiento que permite al ser hablante gozar de otra forma que el ser sujeto. En el caso del analista, muy simplemente, cediendo la posición de sujeto al que viene a consultarlo. En ese momento, cuando efectivamente recibe a su analizante, desaparece como por arte de magia su dolor de muela, su preocupación por tal o cual situación familiar, económica o institucional, se cura atendiendo, se cuida destituyéndose como sujeto, y encarnando la voz del analizante. El analista cede la posición de síntoma \$ al analizante, y este cede la voz al analista, esa en la que se sostiene el semblante del acto analítico.

Creo que la idea está desde el inicio en la invocación lacaniana, en su concepción de la transmisión del análisis, en el juego sobre el silencio y el decir a medias con que caracteriza la posición del analista en el lazo social, y en su práctica de enseñanza no propiamente *oral*, como se dice, sino invocante; él mismo evoca explícitamente el gesto de Cristo en la *Vocazione di San Matteo* de Caravaggio, que se puede admirar por €1 en la Iglesia de San Luigi dei Francesi – luego de uno o dos minutos la luz se apaga-. Allá Cristo llama a Mateo, recaudador de impuestos, a sumarse a su causa con un gesto simple. Caravaggio pinta a Cristo sereno y decidido, y a Mateo en el momento justo de la división subjetiva, momento traumático, de elección que implicará un cambio tan radical en

su vida. Dejar de trabajar para la AFIP del Imperio para ser discípulo del hombre más famoso de la historia, y luego su biógrafo, etcétera, es un momento muy fuerte. Aquí Lacan llama a neuróticos, perversos y psicóticos a sumarse a una causa más simple aún que la religiosa - que liga, religa, ata y pegotea - la simple causa de escuchar el significante en la dimensión propia que le reconoce el análisis, la torsión de voz, la *equivocación*, con lo que ella tiene de liberadora: siempre ofrece otra vía, otro empalme, otra orientación, ninguna dirección es totalmente necesaria para la *res eligens*.

Esto supone situar el deseo de analista no sólo en tanto función iterativa, rutinaria, sino en tanto que efectivamente se encarna, cada vez que un analizado pasa a darle cuerpo y recibe un analizante.<sup>11</sup> No solamente porque el decir del análisis tiene ecos pulsionales, en dicho cuerpo, sino porque no habría deseo de analista sin una decidida apoyatura en la pulsión invocante, en los ecos en el cuerpo del decir del análisis.

El deseo del análisis no es un deseo puro por diversas razones, entre otras porque se anuda a una vocación, a una satisfacción invocante, a un destino de analista que sublima alguna fijación perversa de la infancia. Como todo destino, se puede olvidar y dejar caer, y volver a la fijación, o resolverla de otro modo.

Heidegger notó que la vocación {*Ruf*} carece de toda clase de fonación, que es destino {*Shicksale*} o llamado de la cura {*Sorge*}, y que señala el estado de deudor del *Dasein*.<sup>12</sup> Por ser filósofo, no pudo avanzar prácticamente en lo que es el análisis, quedando atrapado en la fenomenología de la conciencia, y por un tiempo al servicio de ese discurso extremo del amo hacia el que empuja la filosofía en esa pendiente "*para todos*" que desde Platón ella propicia.

Lacan da una versión clínicamente aprovechable de esa afonía de la invocación, cuando explica la diferencia, inaudible salvo por la inyección

---

<sup>11</sup> Digo cuando lo recibe genuinamente como analista, cuando lo escucha e interviene como tal, lo cual no le pasa en todos los casos ni en todas las sesiones.

<sup>12</sup> Parágrafos 54-59 de *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993.

metonímica del contexto, entre *tu es celui qui me suivra* {tú eres el que me seguirá} como un autómatas sin derecho a elegir,<sup>13</sup> y *tu es celui qui me suivras* {tú eres el que me seguirás}, si quieres, invoco tu deseo, convoco tu ser. La *s* (*ese*) que diferencia uno y otro caso es inaudible para el francés, pero no para el ser (*esse* en latín) que responde al llamado escuchando, por deducción, que allí hay *s* de invitación por la que el deseo puede devenir deseo de deseo, puede transmutar el tedio del *esse* en inter-*esse*. O que responde entendiendo que sólo se trata de un mandato alienante que fuerza la obediencia debida o el rechazo radical. Es justamente por escucharlo sin *esse* que el psicótico, a menudo, independiza la voz del Otro, se fuga del discurso, que es el sentido originario de escuchar voces (alucinar proviene de *αλύω, αλύσσω*, extraviarse, irse a pasear fuera del “*si*” reconocible, irse con las voces a otra parte, posiblemente vinculado y en todo caso parcialmente homófono con *λύω*, desatarse).

El dispositivo del pase fue diseñado para subsanar la dificultad que encontramos en situar el momento de encuentro con el deseo del analista, y no el del Otro, no el del didacta, sino el mío, el que me incita a escuchar, intervenir y poner el cuerpo para encontrarme con el analizante. Actualmente no me llama tanto la atención la ineficacia de los analistas, sino la regularidad con que desconocen su eficacia. Me resulta evidente ya con los participantes del Colegio Clínico, que no advierten cuándo y hasta qué punto su práctica ha sido propiamente analítica – con ellos trabajamos en ese sentido la elaboración lógica del caso -.

Pero también, y mucho más todavía, llama la atención que haya testimonios de pasantes bendecidos como AE por nuestra Escuela, en los que no se habla de cómo se interesó pulsionalmente, cómo se sintió invocado y llamado a oficiar de analista con algún entusiasmo a partir de los efectos didácticos de su propio análisis. Me parece importante distinguir una vez más en este punto por un lado los efectos didácticos del acto del didacta, con lo que tienen de invocación y de llamado, y por

---

<sup>13</sup> La tercera persona es no persona explica E. Benveniste en “*La nature des pronoms*”, *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris, 1966.

otro la asunción de ese llamado, de ese deseo que hasta puede ser ardiente por momentos. Que en un analizado efectivamente surja el deseo de escuchar a Otro, de charlar con su inconsciente, de propiciar el encuentro entre seres hablantes que habitualmente están condenados a hablar solos o a charlar cada uno con su síntoma. Ese es para mí el milagro del destino de analista, que surja esa vocación... no de saber, como Edipo, sino de analizar que es más bien lo contrario que saber. La vocación del analista es la de desarticular, descomponer, simplificar, encontrar el agujero afónico de lo real para acariciarlo pulsionalmente, y luego eventualmente inventar desde ese borde algún saber.

Desde esta perspectiva el pase es un conmutador del análisis como elaboración de la libertad negativa o práctica (liberarse *de...* los embrollos, coerciones de la fantasía, del síntoma, etc.) a la libertad positiva como libertad *para...*: estar abierto para..., dejarse o determinarse por..., destinarse para... Kant le llama libertad cosmológica o trascendental, nosotros podemos hablar simplemente de la ley del deseo, particularmente presente en ese momento *tíquico*, y no *psíquico*, en que, por encontrarse con un real sin ley, el deseo encuentra una oportunidad de *ser* la ley.

La libertad en este sentido es la apertura, la posibilidad de autocomienzo de un estado, y es en el mismo sentido que entiendo el pasaje sugerido por Lacan del *reus* al *inocente*, que no tiene otra ley que su deseo.

# KNOWLEDGE AND DESIRE



# Foucault avec Lacan

Armando Cote

«Le savoir se réfugie quelque part dans cette endroit que nous appelons pudeur originelle, par rapport à quoi tout savoir s'institue dans une horreur indépassable au regard de ce lieu où git le secret du sexe<sup>1</sup> »  
Jacques Lacan

Foucault avec Lacan ne veulent pas dire que la pensée de l'un est conforme à la pensée de l'autre. Entre les deux il n'y a pas de rapport. La question de la sexualité est au centre de ce non rencontre.

Lacan a été un lecteur rigoureux et constant de l'œuvre de Foucault, notamment de ses livres. Le seul auquel il a fait référence de manière explicite dans ses *Écrits* est *Naissance de la clinique*. Mais, dans une note de pied de page de la première version de *Kant avec Sade*, Lacan renvoyait le lecteur à *l'Histoire de la folie*. En 1966, pour la publication de ses *Ecrits* il l'enlève. Tous les autres ouvrages, même s'ils ont largement été commentés, comme c'est le cas de l'introduction des *Mots et les Choses*, ne figuraient dans aucun texte écrit par Lacan.

Lacan parlait de Foucault comme d'un « *ami de longtemps* ». Rappelons que Foucault étudiait la psychologie à l'hôpital Sainte Anne. Il obtient, un diplôme de psychopathologie et de psychologie expérimentale ; dans les années dans lesquelles Lacan donnait son séminaire dans cet hôpital<sup>2</sup>. Dans les années soixante nous trouvons deux

---

<sup>1</sup> LACAN Jacques, *Les problèmes fondamentaux de la psychanalyse*, 19 mai 1965.

<sup>2</sup> « J'étudiais la psychologie à l'hôpital Sainte-Anne. C'était au début des années cinquante. À l'époque, le statut professionnel des psychologues, dans les hôpitaux psychiatriques, n'était pas clairement défini. En ma qualité d'étudiant en psychologie (j'ai d'abord étudié la philosophie, puis la psychologie), j'avais, à Sainte-Anne, un statut très bizarre. Le chef de service était très gentil avec moi et me laissait une totale liberté: je pouvais faire n'importe quoi. J'occupais, en fait, une position intermédiaire entre le personnel et les patients, mais, je n'avais à cela aucun mérite, ce n'est pas le résultat d'une conduite particulière de ma part, c'était la conséquence de cette ambiguïté dans mon statut, qui faisait que je n'étais pas vraiment intégré au personnel si ce n'est que quelques années plus tard, lorsque j'ai commencé à écrire un livre sur l'histoire de la psychiatrie, que ce malaise, cette expérience personnelle ont pu prendre la forme d'une critique historique ou d'une analyse structurale » FOUCAULT M., Introduction, in DE, Tome I ; p ; 68.

moments forts de leur lien, le 18 mai 1966, Foucault assiste au séminaire de Lacan, *l'Objet de la psychanalyse*, Lacan fait un commentaire du premier chapitre du livre d'où il parle des *Ménines* de Velasquez, c'est l'occasion pour Lacan de montrer comment *l'objet a* ordonné le tableau. Lacan a ajouté sa touche au commentaire en parlant du deuxième tour du tableau on y retrouve la topologie du sujet divisée et son lien avec le fantasme.

Trois ans après, en 1969, c'est Lacan qui assistera à la conférence de Foucault *Qu'est ce qu'un auteur ?* plusieurs commentaires ont été déjà fait sur la brève intervention que Lacan fera à la fin de la conférence<sup>3</sup>. Il faut rappeler que nous sommes dans la période dite structuraliste dont Foucault et Lacan étaient malgré eux inclus. Lacan prend la parole à la fin de cette conférence pour souligner qu'il existe une « *dépendance du sujet par rapport au signifiant* »<sup>4</sup>, ce qui n'a rien à voir avec la disparition du sujet ou sa négation. Cette dépendance est à l'origine du non rapport sexuel entre les êtres parlants.

Après cette intervention, à ma connaissance, Lacan ne fera aucune autre référence à l'œuvre de Foucault. En 1976, est publié le premier tome *L'Histoire de la sexualité*, Lacan ne fera aucun commentaire mais, ses développements sur les quatre discours, ainsi que les formules de la sexuation répondent largement au propos tenu par Foucault contre la psychanalyse.

Maurice Blanchot, dans son livre sur Foucault, écrit : « *Foucault, que la psychanalyse n'a jamais passionné* »<sup>5</sup>. En effet, l'intérêt de Foucault pour la psychanalyse est extérieur au champ analytique. Nous pouvons repérer deux moments bien distincts de l'emploi fait par Foucault de la psychanalyse. Le premier, en 1966, dans son Livre *Les Mots et les Choses*, où la psychanalyse à côté de l'ethnologie occupe une place importante dans l'archéologie des sciences humaines. Puis, dix ans après, la position est complètement contraire. En 1976, dans *La Volonté de Savoir*, une

---

<sup>3</sup> MILLOT, Catherine, *Le fantasme de Foucault*, in *Essaim*, N°10, 2002.

<sup>4</sup> FOUCAULT, M., *Dits et Écrits*, tome I. Paris : Gallimard, 1994. Pp.820-821.

<sup>5</sup> BLANCHOT, M. *Michel Foucault, tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986. p. 25

offensive contre la psychanalyse est ouvertement déclarée. Foucault a créé, en dehors de la psychanalyse, une utopie par laquelle il essaie d'imaginer un corps hors la différence de sexes, un corps rempli de plaisirs, un *ars erotica* lié à un savoir sur l'érotisme.

Dans les années 1990, un mouvement politique a pris *La Volonté de Savoir* au pied de la lettre, cette utopie prend corps dans la politique *Queer* aux États-Unis. Les militants de la politique *Queer* ont fait une lecture partielle de Foucault en isolant la notion de « *déssexualisation du plaisir* ». Politique qui veut gommer la différence, ils réclament une égalité symétrique à l'hétérosexualité<sup>6</sup>. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur ce point, mais les derniers livres de Foucault sur la sexualité montrent bien qu'il ne cherchait pas à créer un parti politique, mais questionner l'acharnement du monde moderne sur le sexe.

Je vais tenter de condenser les propos de Foucault concernant la sexualité. Pour Foucault, La sexualité et le sexe sont d'une certaine façon, une invention des temps modernes. Nous pouvons résumer ses derniers travaux sur la sexualité en trois âges : *les plaisirs*, qui correspondent à l'antiquité païenne, *la chair*, c'est le christianisme et *le sexe*, c'est la bourgeoisie. Dans *le plaisir* ce qui compte n'est pas le savoir, l'important est d'être tempérant, la différence entre les filles ou les garçons n'est pas un souci à cette époque. Avec *la chair*, l'âge chrétien, ce qui compte c'est la concupiscence, le désir est déjà mauvais. Dans *le sexe*, il y a un double jeu entre le corps objectif et la connaissance de soi, une connaissance scientifique. Entre les trois périodes il n'y a pas de rapport.

La thèse générale de Foucault concernant le dispositif de sexualité est que le mécanisme du pouvoir, dans les sociétés contemporaines, exige un contrôle étroit de la vie privée des individus et par la même une mise en œuvre d'un « dispositif » bien organisé susceptible de régir la pratique sexuelle, de même que la théorisation et sa médicalisation. Les deux derniers tomes de L'Histoire de la sexualité : *L'Usage des plaisirs* et

---

<sup>6</sup> Léo Bersani critique cette volonté de faire nation, de faire standard identificateur. Voir *Homos Repenser l'identité*, Editions Odile Jacob 1998

*Le Souci de soi* comportent une proposition pour résister au pouvoir de discours sur la sexualité.

La publication de : *Surveiller et Punir*,<sup>7</sup> a marqué un tournant, en effet, la sexualité n'a cessé d'être mise en paroles dans les sociétés occidentales. Depuis le Moyen Age, la pratique de *l'Aveu* s'inscrit dans la procédure juridique, envahissant ensuite la littérature sous la forme de confessions, autobiographies, jusqu'à la psychanalyse. La sexualité a des rapports étroits avec la vérité depuis l'inquisition, à travers la pénitence, l'examen de conscience, la direction spirituelle, l'éducation, la médecine, l'hygiène, jusqu'à atteindre la psychanalyse et la psychiatrie.

L'Occident a développé une *scientia sexualis*, par contraste avec *l'art érotique* secret et initiatique des orientaux.

Mais un des apports, de mon point de vue, le plus important dans *l'Histoire de la sexualité* de Foucault est celui qui concerne le pouvoir souverain et la transformation qui a eu lieu et dont nous vivons encore les effets. Avant le XVII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir utilisait un mécanisme de soustraction, il avait le droit de s'approprier une part de richesse, extorsion de produit, de sévices, un droit de prise sur : les choses, le temps, le corps et finalement la vie. Ce droit qui finit par la peine capitale, avait un principe : *faire mourir et laisser vivre*.

Une très profonde transformation se produit ensuite dans ce mécanisme du pouvoir. Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir ne prélève plus la vie, il veut produire des forces, faire croître et les ordonner, un pouvoir qui va s'organiser autour de la vie et sa gestion. Ses formes principales : les dressages des corps, une concentration sur des processus biologiques, les naissances, la mortalité la durée de vie. Le principe de

---

<sup>7</sup> « J'ai bien changé à partir d'une étude précise que j'ai essayé de faire, que j'ai essayé de rendre la plus précise possible, sur la prison et les systèmes de surveillance et de punition dans les sociétés occidentales aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, fin du XVIII<sup>e</sup> surtout. Il m'a semblé qu'on voyait se développer, dans les sociétés occidentales, en même temps que les capitalismes d'ailleurs, toute une série de procédés, toute une série de techniques pour prendre en charge surveiller, contrôler le comportement des individus, leurs gestes, leur manières de faire, leur emplacement, leur résidence, leurs aptitudes, mais que ces mécanismes n'avaient pas pour fonction essentielle d'interdire » FOUCAULT, M., *Sexualité et pouvoir*, in *Dits et Ecrits*, t. III. Paris, Gallimard, 1994.p.569.

cette nouvelle ère : *faire vivre et laisser mourir*. Foucault forge alors un néologisme : le biopouvoir<sup>8</sup>. Le biopouvoir est accompagné de la disqualification progressive des rituels de la mort, de l'augmentation du nombre de suicides, comme si « *une obstination à mourir* » était apparue face au pouvoir du contrôle sur la vie.

Face à cette fascination pour la vie on assiste à la prolifération des technologies politiques qui investissent dans le corps, la santé, se loger, etc. Le paradoxe est que les sociétés s'arrogent un droit de tuer au nom des populations, pour préserver notre vie nous devons tuer ; une fascination du génocide est née.

A présent, les violences liées au sexe et au genre montrent bien que la question de la sexualité fait toujours symptôme. Elle est un effet de la bio-politique qui est une manière de contrôler l'effet social du non rapport sexuel. Les statistiques sont éloquentes, selon le rapport des Médecins du Monde<sup>9</sup>, sur notre planète, une femme sur cinq subira un jour un viol ou des attouchements sexuels. En Asie, 90 millions de femmes manquent dans les statistiques démographiques, conséquence des avortements sélectifs ou des infanticides au nom de la préférence pour l'enfant mâle, entre 100 et 140 millions de fillettes et femmes ont subi une mutilation génitale pour des raisons culturelles et religieuses<sup>10</sup>.

Le libéralisme des mœurs, la presque disparition des interdits, a produit, parallèlement, une émergence d'une cruauté sur la sexualité propre à notre époque qui pose la question des limites, où trouver une limite concernant le respect de l'autre ? Les droits des hommes et les droits des enfants tentent de faire barrage à ces débordements de jouissances dans le monde.

Le sexe est devenu un enjeu politique par cette technique de la gestion de la vie, le contrôle de la sexualité relève de la discipline du corps et de l'autre, c'est un pouvoir propre à la régulation des populations. C'est

---

<sup>8</sup> Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique - résumé du cours au Collège de France* In Annuaire du Collège de France, 79e année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1978-1979; *Dit et écrits*. Vol. III. Gallimard, 1979.

<sup>9</sup> *Prévention et réponse aux violences liées au genre*, Médecin du Monde. 2014.

<sup>10</sup> *Violences lié au genre*. Médecin du Monde.

au XIX et XX siècle que la sexualité est poursuivie jusqu'au plus petit détail. Pour montrer cet acharnement sur la sexualité et sur « *le vrai sexe*<sup>11</sup> » Foucault va publier les mémoires d'Herculine Barbin, l'histoire d'un hermaphrodite<sup>12</sup>. Foucault y souligne l'importance de la place de la médecine dans cette tâche de définir un vrai sexe<sup>13</sup>. Pour Foucault, cette idée d'un vrai sexe est loin d'être tout à fait dissipée. Un état diffus dans la psychiatrie, la psychanalyse et la psychologie persiste encore aujourd'hui entre le sexe et la vérité. Pour Foucault, la psychanalyse est une technique qui nous promet non seulement de trouver notre sexe, le vrai, mais aussi la vérité qui veille en lui.

La psychanalyse devient pour Foucault une partie d'un dispositif plus général : « *dans son émergence historique, la psychanalyse ne peut se dissocier de la généralisation du dispositif de sexualité et des mécanismes secondaires de différenciation qui s'y sont produits.*<sup>14</sup> ». Nous sommes en 1976 quand Foucault écrit cette phrase sur la place de la psychanalyse. Ce qu'ignore Foucault est que Lacan a déjà posé les bases pour dissocier la psychanalyse de ce dispositif de sexualité générale pour l'inclure dans l'histoire comme une rupture majeure.

Lacan voyait le discours analytique comme une rupture, comme le dernier discours qui a fait émergence. Foucault, en revanche, voyait une continuité. C'est la raison pour laquelle Jean Claude Milner dans son livre *L'oeuvre Claire*<sup>15</sup> confronte Foucault avec Lacan à partir de la question de la discontinuité. Il reprend un thème propre à l'époque structuraliste qui propose l'axiome « *il y a des coupures* », c'est à dire un avant et un après. Selon Milner, Foucault à la différence de Lacan n'accepte pas cet axiome, mais plutôt l'existence d'une « *hétérogénéité entre les discours*<sup>16</sup> » qui laisse des traces repérables et datables dans une chronologie.

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, M, *Herculine Barbin dite Alexina B*, préface « le vrai sexe », Paris, Gallimard, 2014.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M. *Herculine Barbin*, dite Alexina B. Paris, Gallimard, 2014.

<sup>13</sup> « *Le médecin aura en quelque sorte à déshabiller les anatomies trompeuses et à retrouver, derrière des organes qui peuvent avoir revêtus les formes du sexe opposé, le seul vrai sexe* » Ibid. p.11

<sup>14</sup> FOUCAULT M., *La Volonté de savoir*, p. 170.

<sup>15</sup> MILNER, J-C. *L'œuvre claire, Lacan, la science et la philosophie*. Paris, Le Seuil. 1995.

<sup>16</sup> FOUCAULT M., *Entretien avec Michel Foucault*, in *Dits et Ecrits*, t. IV, p. 52

Lacan accepte l'existence d'une coupure dont Milner qualifie de majeure en suivant les développements d'Alexandre Koyré<sup>17</sup> et Alexandre Kojève<sup>18</sup>. De cette coupure majeure, le sujet de la psychanalyse dépend, Lacan va le formuler de la manière suivante : « *le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science* »<sup>19</sup>

Chez Foucault, cette coïncidence de coupure est impossible, c'est la raison qui l'a poussé à écrire pour chaque coupure, pour chaque discontinuité une histoire. Ceci explique en partie ce virage qu'il a eu entre les *Mots et les choses* et la *Volonté de savoir* concernant la psychanalyse. Foucault fait correspondre l'histoire du dispositif de la sexualité à celle de la psychanalyse, comme une « *archéologie de la psychanalyse* », effaçant ainsi toute rupture produite par le discours psychanalytique<sup>20</sup>.

Il y avait, alors une urgence pour Lacan de développer un savoir autour des discours, pour montrer la différence du discours analytique par rapport aux autres discours, mais aussi on comprend mieux pourquoi il a inclus dans son école un dispositif, avec toutes les résonances foucauldienne, de la passe. Il me semble important de rappeler la dimension, non seulement politique, mais historique de la proposition de la passe comme le dispositif qui dans sa structure va subvertir toute *l'Histoire de la sexualité* décrite par Foucault. C'est à dire qu'il ne s'agit pas d'un dispositif d'*aveux*, ou de dire le vrai sur le sexe, mais de tenter de rendre compte de manière singulière des effets de la dépendance du sujet par rapport au signifiant et l'urgence d'en tirer une conclusion pour le sujet et pour la communauté analytique.

---

<sup>17</sup> KOYRE A., *Etudes des pensées scientifiques*, Paris, Gallimard-tel, 1973.

<sup>18</sup> KOJEVE A., *L'origine chrétienne de la science moderne*, in *L'aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964.

<sup>19</sup> LACAN J., *La science et la vérité*, in *Ecrits*, p. 858.

<sup>20</sup> « *Tout le monde appuie sur la coupure, je me dis : essayons de faire tourner le décor, et partons de quelque chose qui est tout aussi constatable que la coupure, à condition de prendre d'autres repères. On voit apparaître cette formidable mécanique, machinerie d'aveu, dans laquelle, en effet, la psychanalyse et Freud apparaissent comme un des épisodes.* » FOUCAULT M., *Le jeu de Michel Foucault*, in *Dits et Ecrits*, t. III., p. 314.

La psychanalyse n'est pas un savoir sexuel, elle ne comporte aucune initiation, ni prescrit aucune pratique. La psychanalyse, pour Lacan, ne constitue pas une révolution, mais une subversion et plus précisément au niveau de la structure du savoir. Le savoir de l'inconscient est un savoir in-su qui est structuré comme un langage. C'est l'émergence de ce savoir qui entraîne un nouveau discours. Freud même, a dû abandonner l'idée d'un plaisir, d'un principe du plaisir pour mettre en avant une clinique qui rend compte de la répétition qui est jouissance. La psychanalyse a découvert un nouveau savoir qui rend compte « *d'un réel qui est avant que nous pensions et qui est impossible à écrire* <sup>21</sup> ».

La critique de Lacan aux autres discours qui soutiennent le rapport sexuel est assez explicite : ils produisent de la ségrégation et du racisme. La proposition de la psychanalyse est celle d'un savoir qui est en lien avec l'impuissance, mais qui ne marque pas une révolution, mais une subversion qui a comme moyen le langage. Il ne l'aborde nullement comme connaissance, mais, quelque chose comme dans la constitution d'un champ qui est tout à fait réel, mais que nous ne pouvons que traiter que comme signifiant.<sup>22</sup>

De ce réel, nous ne savons rien, comme c'est le cas pour les hommes et les femmes, « *des hommes et des femmes c'est le réel* », dit Lacan.

Pour approcher ce réel dont parle Lacan, il faut le discours analytique, qui par la voie mathématique peut rendre compte de ce réel en jeu. L'apparition du discours analytique a comme préalable l'émergence du discours de la science, notamment parce qu'elle est l'insertion du langage dans le réel mathématique. Lacan alors produit une thèse jusqu'à alors inédite concernant le sexe : « *il n'y a pas de deuxième sexe à partir du moment où entre en fonction le langage* <sup>23</sup> ». L'hétérosexualité est

---

<sup>21</sup> LACAN, Jacques, *Le savoir du psychanalyste* séance 4 novembre 1971.

<sup>22</sup> « *la fonction de la psychanalyse, c'est ce qui au moyen du langage, j'entends par là, la fonction de la parole, approche, mais dans un abord qui n'est nullement de connaissances, mais, je dirais, de quelque chose comme d'induction, au sens que ce terme a dans la constitution d'un champ, d'induction de quelque chose qui est tout à fait réel, encore que nous n'en puissions parler que comme signifiant.* » Ibid.

<sup>23</sup> LACAN, Jacques, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 3 mars 1972



justement, le lieu de l'Autre, le mot grec ἕτερος (*eteros*) est le même qui sert à dire Autre en grec, le lieu de l'Autre est d'abord rencontre d'un vide.

Le discours analytique, grâce à Lacan se frayait une place propre et distincte parmi les autres discours. Par rapport au choix du sexe, ses coordonnées n'ont rien à voir avec la bio politique mais avec la sexuation qui est propre à l'inconscient. Le Choix du sexe est donc un fantasme naît avec la science moderne. Ce qui élucide l'analyse est le choix de jouissance entre le tout et le pas tout phallique. Même la topologie<sup>24</sup> doit rendre compte, dit Lacan, de ces coupures de discours qui modifient la structure et qui donner une possibilité de choix éthique à l'intérieur du discours analytique.

La psychanalyse est un résidu de ce manque à savoir qui fonde une nouvelle pudeur qui permet de passer de l'horreur de savoir vers le désir de savoir propre au discours analytique. Il renversa la *pudeur morale* qui est celle du fantasme vers une *pudeur éthique* qui est celle de l'inexistence de l'Autre.

---

<sup>24</sup> Lacan, Jacques, L'étourdit, in *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 478.

## Le désir, le savoir, l'École

Claire Montgobert

« *Je ne sais pas ce qui m'a pris ...* ». C'est ce que je me suis dit après avoir envoyé cette proposition d'intervention. Quelque chose m'avait mise en mouvement... et à ma surprise, ne m'a pas lâchée depuis. C'est avec ça, avec ce quelque-chose, qui s'adresse à l'École et qui est de l'ordre d'un désir, que je vais essayer de m'expliquer.

Mon titre, « *le désir, le savoir, l'École* » fait écho aux effets de ma propre cure, mais aussi avec le travail qui s'est fait dans le pôle<sup>1</sup> de l'EPFCL dont je fais partie : depuis plus d'un an, ce que nous appelons « *la discussion des cartels* » - c'est un groupe ouvert à tous et qui se réunit tous les mois - interroge le dispositif du cartel. Et, s'interroger sur le cartel, « *organe de base de l'École*<sup>2</sup> » a ouvert sur un nouveau questionnement, celui du rapport au savoir et à l'École. Ces interrogations autour du savoir et de l'École, je vous propose de les articuler en deux points :

- tout d'abord, qu'est ce que la cure analytique change, modifie dans le rapport au savoir,

- puis, en quoi l'École est-elle nécessaire pour soutenir un désir en rapport avec le savoir, au point où en est chacun, analysant, non-analysant, et analyste ?

Pour aborder le premier point, celui du rapport au savoir dans la cure, j'en suivrai le fil à partir de trois paradoxes :

- Premier paradoxe : l'entrée dans le discours analytique a pour condition une offre de refus,

- Deuxième paradoxe : le savoir qu'il demande, l'analysant n'en veut rien savoir, l'amour du savoir va de pair avec la passion de l'ignorance,

- Troisième paradoxe : l'ouverture à un savoir nouveau passe par la rencontre avec l'horreur de savoir.

---

<sup>1</sup> Pôle 6 de l'EPFCL-France du « *gay sçavoir en midi toulousain* »

<sup>2</sup> Lacan J., *D'Ecolage*, 11 mars 1980, *Ornicar?*, Paris, Navarin, 1980.

### Premier paradoxe : l'offre de refus de l'analyste

La cure est un dispositif de parole qui d'une part, institue les conditions du transfert, donc de l'amour, mais d'autre part, nécessite pour opérer qu'il y ait un refus du côté de l'analyste. Au commencement de la cure, il y a l'amour adressé au savoir, c'est à dire le transfert : « ...le transfert révèle la vérité de l'amour, et précisément en ceci qu'il s'adresse à ce que j'ai énoncé du sujet supposé savoir<sup>3</sup> ». Sujet supposé savoir que l'analysant incarne dans l'analyste. La demande analysante emprunte les défilés de la demande de savoir, mais au-delà, et comme toute demande, elle est requête... Requête de la satisfaction que procure l'amour, et que l'analyste devra refuser pour ouvrir à autre chose...

Le refus de l'analyste est justifié par la structure de la demande, qui a partie liée avec la pulsion que Lacan écrit S barré poinçon D (D, la demande). Dans la cure, il ne s'agit ni de répondre à la demande, ni de satisfaire la pulsion, mais au contraire, de maintenir ouverte la béance du manque, béance consécutive à l'entrée du sujet dans le signifiant et qui se traduit dans la plainte analysante en manque à savoir, manque à être et manque à jouir. C'est pourquoi l'analyste va répondre à la plainte et à la requête de satisfaction par un refus - sauf pour ce qui relève de l'interprétation : parole, silence ou coupure de la séance. Car, derrière toute demande, il y a ce qu'en dit Lacan dans *Le Séminaire XX* : « je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ça n'est pas ça<sup>4</sup> ». Ça, c'est l'objet *a*, c'est à dire ce qui viendrait satisfaire une jouissance toute<sup>5</sup>. En refusant d'exaucer la demande d'amour et de savoir l'analyste offre autre chose : un dispositif de parole où l'objet *a*, la cause du désir, est en position d'agent du discours analytique. C'est donc à partir de ce refus que le désir analysant pourra advenir comme moteur de la cure.

---

<sup>3</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 23 avril 1974.

<sup>4</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, paris, Seuil, 1975, p 114 : « Ce n'est pas ça veut dire que, dans le désir de toute demande, il n'y a que la requête de l'objet *a*, de l'objet qui viendrait satisfaire la jouissance [...] celle où s'inscrirait un rapport qui serait le rapport plein, inscriptible, de l'un avec ce qui reste irréductiblement l'Autre ».

<sup>5</sup> Une jouissance toute, sans limite où s'inscrirait ce qu'il n'y a pas: le rapport sexuel (cf. note 4).

## Second paradoxe : la passion de l'ignorance

J'ouvre ce second paradoxe par une question : ce désir analysant qui advient par la grâce du refus de l'analyste, est-il un désir de savoir ? La réponse est non, car ce qui est demandé n'a rien à voir avec ce qui se dégagera en fin de cure. Non, Lacan est formel sur ce point : le transfert, « ...c'est de l'amour qui s'adresse au savoir. Pas du désir : car pour le *Wisstrieb*, [...] il n'y en a pas le moindre. C'en est même au point que s'en fonde la passion majeure chez l'être parlant : qui n'est pas l'amour, ni la haine, mais l'ignorance<sup>6</sup> ». Passion de l'ignorance... alors, quel est donc ce savoir, objet de la demande de l'analysant ? Ce qu'il demande, l'analysant, ce qu'il espère à l'entrée de la cure, c'est que soit produit un savoir qui pourrait le libérer du symptôme, c'est à dire de ce qui cloche et le fait souffrir. Ce symptôme qui est le sien, il ne s'y reconnaît pas. D'où sa demande d'un savoir où il pourrait se reconnaître, d'un savoir qui dirait sa vérité de sujet, ce qu'il est « *vrai-ment* ». Un savoir qui lui donnerait le sens de son symptôme, lui délivrerait la clef de son être et viendrait obturer la béance du manque-à-être.

Mais alors, si l'amour n'a rien à faire avec le savoir<sup>7</sup>, si l'amour n'est pas ce qui donne accès au savoir, s'il n'y a pas désir de savoir mais passion de l'ignorance... qu'est ce qui pousse l'analysant à interroger la cause de son symptôme ? C'est ce que nous appelons l'hystérisation analysante, c'est à dire croire qu'un savoir peut être produit sur la cause et le sens du symptôme. C'est donc la reconnaissance – au moins partielle – de sa propre ignorance qui va pousser l'analysant au déchiffrage et au travail de la cure. Mais reconnaître – tant soit peu – sa propre ignorance ne suffit pas à soi seul, il faut aussi le transfert. Et si le transfert est amour, donc obstacle au savoir, il est différent des autres formes de l'amour, car il se

---

<sup>6</sup> Lacan J., *Introduction à l'édition allemande des Ecrits, Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

<sup>7</sup> Lacan J., 1973, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 110 : « ... l'amour- qui n'a rien à faire, contrairement à ce que la philosophie a élucubré, avec le savoir... ».

donne un partenaire qui a la chance de répondre<sup>8</sup>, un partenaire qui refuse de satisfaire la demande d'amour. La réponse de ce partenaire, c'est l'acte analytique, l'acte qui institue le support donné au *sujet-supposé-savoir*<sup>9</sup>, acte par lequel le psychanalyste vient supporter la fonction de l'objet *a*, soit « *ce qui autorise ce qui va être réalisé comme la tâche psychanalytique*<sup>10</sup> ».

Mais, la reconnaissance de sa propre ignorance peut aussi avoir pour effet une autre recherche de savoir, celle là du côté d'un savoir dit théorique, avec peut-être l'espoir que cela pourra en dire un peu plus sur le travail de la cure. Espoir vain, car le savoir inconscient ne s'enseigne pas. Pire, la formation peut faire obstacle et, comme méconnaissance du savoir inconscient, elle peut être la meilleure alliée de la passion de l'ignorance. Lacan, dans son *Allocution sur l'enseignement* s'étonnait « *qu'il ait paru à tout instant aller de soi que l'enseignement, c'était transmission d'un savoir*<sup>11</sup>... ». Mais, si comme le transfert, elle peut être un obstacle, cette recherche de savoir théorique peut aussi soutenir un désir analysant, mais sans doute pas dans n'importe quel cadre de travail...

### **Troisième paradoxe : l'ouverture à un nouveau savoir passe par la rencontre avec l'horreur de savoir**

Ce qui s'apprend d'une analyse, c'est qu'il y a du savoir inconscient, plus précisément du savoir insu qui a des effets de jouissance : ce sont les jouissances du symptôme, du fantasme et de la répétition. Mais ce savoir, ce n'est pas celui qui était supposé au départ. L'association libre et ses émergences de vérité permettent de réduire une partie de la jouissance, mais elles n'en livrent pas toute la signification. Il y a toujours et encore à dire : que ce soit le sens du symptôme ou celui des formations

---

<sup>8</sup> Lacan J., 1973, *Introduction à l'édition allemande des Ecrits, Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

<sup>9</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inédit, leçon du 17 janvier 1968.

<sup>10</sup> Lacan J., 1968, *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inédit, leçon du 20 mars 1968.

<sup>11</sup> Lacan J., 1970, *Allocution sur l'enseignement, Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 297.

de l'inconscient, rêves, lapsus, actes manqués... la course à la vérité fait feu de tout bois.

Ce qui met fin à la quête de la vérité, à la recherche du sens ultime, ce n'est pas la lassitude - les analyses ne dureraient pas aussi longtemps ! - c'est bien autre chose : la rencontre avec l'horreur de savoir, avec l'insupportable, l'innommable, avec ce qui est à reconnaître comme ce qui nous est à la fois le plus intime et le plus étranger. C'est l'expérience de l'entr'aperçu d'un réel, d'un impossible à dire, mais dont il y a à prendre acte d'un « *c'est cela* ». Lacan a avancé que « *c'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur !<sup>12</sup>* ». Franchir sa propre horreur de savoir, ouvre à un nouveau savoir, celui des effets de *lalangue* : *lalangue* comme élément de l'inconscient, comme savoir sans sujet, dont on ne peut dire que des bribes, et qui se manifeste par ses effets dans le symptôme, le fantasme et la répétition.

### **En quoi la fin de la cure modifie-t-elle le rapport au savoir ?**

Le savoir issu de la reconnaissance des effets de *lalangue* et de la chute de l'objet *a* met fin à la quête de la vérité et à l'amour du savoir qui va avec. Ce bout de savoir issu de la cure, c'est un « *savoir emmerdant<sup>13</sup>* » dit Lacan. On en prend acte, mais ce n'est pas un savoir qu'on puisse aimer. Alors, qu'est ce qui peut permettre de soutenir un désir de savoir, à partir de ce qui fait événement à la fin de la cure ? Je ferais l'hypothèse, qu'arrivé à ce point, il n'y a pas d'autre choix pour vivre avec ce savoir, et pour tenter de garder vif ce qui a fait événement dans le rapport à l'existence, pas d'autre choix que de se faire une cause de sa propre intranquillité, et dont témoigne l'avènement d'un désir nouveau.

### **L'École pour soutenir le désir issu de la cure**

A la question : comment maintenir vif ce point de bascule du rapport au savoir ? je répondrai qu'il me semble - c'est en tout cas

---

<sup>12</sup> Lacan J., 1974, *Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 9 avril 1974.

<sup>13</sup> Lacan J., 1974, *Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 juin 1974.

l'hypothèse que je vous soumet - que cela passe par deux voies, qui sont le questionnement et la mise à l'épreuve. Le questionnement c'est celui de l'expérience analytique, celle de sa propre cure et celle des cures que l'on conduit. Mais ce qui peut s'élaborer doit ensuite être mis à l'épreuve, c'est à dire confronté avec le savoir élaboré par d'autres. La mise à l'épreuve ne peut se faire seul, elle passe par d'autres, eux-mêmes en position de questionner. Ce qui suppose des dispositifs de transmission qui soient en même temps des dispositifs de mise en question.

Offrir un lieu où penser, questionner, mettre à l'épreuve l'expérience analytique et les théories qui en rendent compte, il me semble que c'est là le propre d'une École, et ce qui la différencie à la fois d'une association de professionnels et de l'institution universitaire. C'est à ce point, celui de ce qui fait le propre d'une École, que j'évoquerai un dernier paradoxe : si le désir issu de la cure appelle la nécessité d'un lieu pour penser l'expérience, cela ne peut se faire qu'à partir d'une position intenable. C'est ce que nous a transmis Lacan, dans son texte *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité* :

*« ...le psychanalyste se trouve dans une position intenable : une aliénation conditionnée d'un « je suis » dont, comme pour tous, la condition est « je ne pense pas », mais renforcée de ce rajout qu'à la différence de chacun, lui le sait. C'est ce savoir qui n'est pas portable, de ce que nul savoir ne puisse être porté d'un seul. (...) D'où son association à ceux qui ne partagent avec lui ce savoir qu'à ne pas pouvoir l'échanger. (...) Les psychanalystes sont les savants d'un savoir dont ils ne peuvent s'entretenir<sup>14</sup>. »*

Alors comment, à partir de là, faire École ? Il ne s'agit pas de s'en tenir à l'ineffable d'un savoir qui ne pourrait se dire, ni de recouvrir cet intenable par un recours au prêt-à-penser, fût-il du meilleur aloi - celui des auteurs reconnus, Freud et Lacan inclus. Ce dont il s'agit, c'est de faire École à partir de cet intenable, de penser l'expérience à partir de l'impossible à dire. Faire École, c'est mettre au centre ce point où il manque un dire sur le savoir, afin que le désir de savoir, « *désir qui est*

---

<sup>14</sup> Lacan J. 1967, *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité, Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 359.

*aussi une possibilité d'identification*<sup>15</sup> » au désir de l'autre<sup>16</sup>, puisse faire lien entre les membres de l'École. C'est ainsi que je comprends la phrase de Lacan sur l'association du psychanalyste avec ceux qui partagent ce savoir qu'à ne pas pouvoir l'échanger. Il me semble que c'est à cette condition que l'École peut soutenir le désir issu de la cure. Les dispositifs d'École institués par Lacan, passe et cartels, en sont les lieux privilégiés.

### **L'offre de l'École et le désir analysant**

Dans l'intention de Lacan, telle qu'il l'affirme dans son *Acte de fondation*, l'École est un lieu où doit s'accomplir un travail, et « *cet objectif de travail est indissoluble d'une formation à dispenser dans un mouvement de reconquête* <sup>17</sup> », mouvement qu'il a instauré par son enseignement. L'offre de l'École, à travers ses différents dispositifs de travail et de transmission, s'inscrit dans cet objectif. Dans le temps de la cure, lorsque le désir est en rapport avec l'amour qui s'adresse au savoir et qui se déploie dans le transfert, l'offre de l'École peut contribuer à soutenir le désir de l'analysant. Ce sont les conférences, les séminaires, les cartels, le collège clinique. Et cela concerne aussi aussi le non-analysant. Au temps suivant, celui de la fin de l'analyse, il y a l'offre de la passe comme lieu de mise à l'épreuve et de transmission des effets de ce que la cure a produit ; offre qui n'est pas un passage obligé.

Pour conclure, si le désir analysant c'est ce qui maintient l'analyste en position d'analysant de sa propre expérience, alors il lui faut un lieu où adresser son travail. Le désir analysant, cela ne se commande pas, mais cela ne nous dispense pas d'interroger les conditions qui en favorisent l'émergence et la persévérance. Et pour cela, il y faut l'École.

---

<sup>15</sup> Lacan J., 1975, *Le Séminaire, Livre XXII, RSI*, Inédit, leçon du 15 avril 1975.

<sup>16</sup> Voir Soler C., *De la possibilité d'une École*, *Mensuel* n° 81, octobre 2013.

<sup>17</sup> Lacan J., *Acte de fondation* – 21 juin 1964, *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 229.



# DESIRE AND STRUCTURES

## Desejo <> Psicose

Sonia Alberti

Mais uma vez Leonardo chegou dizendo que hoje estava mal. Isso porque Silvia não esteve presente novamente na aula de pintura. Depois Joana o convidou a ficar na festa de aniversário que aconteceria depois da aula, mas ele não quis ficar. Foi para casa. Não vê mais razão para a vida, está triste. Joana é bem mais velha que ele, e ele não gostaria de ficar com ela, meia gordinha também, não é muito bonita. Quer ficar com Silvia, mas nem mesmo sabe se ela quer ficar com ele. Em alguns momentos já trocaram conversas pela face, mas também houve aquela vez que eles tomaram café juntos e ele não soube o que dizer e foi para casa, deixando-a sozinha com sua própria xícara. Envergonha-se disso, acha que isso o torna idiota. Ao mesmo tempo, tenta conversar com ela quando se encontram, mas ela não dá muita bola. Em sua fantasia é capaz de criar cenas de uma relação que às vezes pode ser tão perfeita quanto fora, por alguns momentos, sobretudo os sexuais, a relação que teve com Lúcia. Mas isso já faz muito tempo... depois as coisas ficaram muito ruins na relação com Lúcia porque ele começou a perceber que ela tinha outros homens, ela falava deles e ele ficou com muitos ciúmes. A relação de ambos se tornou um inferno do mesmo modo como aconteceu com a relação entre os pais dele: o pai bêbado e a mãe indefesa, brigavam inclusive fisicamente de modo tão violento que várias vezes Leonardo e seus irmãos pensaram que seriam mortos pelo pai.

Lacan partiu da psicose para avançar na trilha deixada por Freud. É ainda a psicose o campo clínico que, através do estudo de um caso, me permite aceitar o convite de Colette Soler de verificarmos o desejo e o *fallasser*. Se, como diz, a clínica da psicose não exclui o desejo, é preciso retomar as definições deste, tanto em Freud, quanto em Lacan, visando disjuntá-lo dos efeitos da castração simbólica – aquela que identificávamos, inicialmente, como abrindo a possibilidade de fazer

surgir um sujeito desejanste. Daí a pergunta: seria ainda em referência à castração? E de que castração se trataria no caso?

As informações que chegaram à analista é que, na pequena família, são todos psicóticos, com exceção da mãe. Mas os irmãos venceram na vida, um deles conseguiu até mesmo construir uma família, sustentam-se financeiramente. A mãe trabalha e recebe os dividendos de uma herança com os quais sustenta a casa e Leonardo. Caçula, ainda não conseguiu se tornar independente financeiramente como os irmãos, mas o deseja enormemente, como também deseja viajar com seus amigos – que conheceu antes de seu primeiro surto, ocorrido na adolescência, quando iniciou suas experiências com as drogas. Nessas experiências questionava a realidade, queria atravessá-la, como proposto na experiência de Don Juan, índio Yaqui entrevistado por Carlos Castañeda para sua dissertação de mestrado em antropologia, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, publicado em português sob o título *A Erva do diabo*. Se esse surto de Leonardo o deixou à mercê dos  $S_1$  dispersos no momento em que suas *Gestalten* se desfaziam (inclusive sua anterior dimensão corporal), e se não pode contar com o significante do Nome-do-Pai para um ancoramento simbólico em razão da forclusão, o turbilhão no qual se viu jogado, e no qual dispersas ideias paranóides lhe davam alguma certeza, não deixou de confrontá-lo às impossibilidades. Eis o interesse que desperta o caso Leonardo: deseja, ama e concebe impossibilidades. Como tenho muito pouco tempo, irei direto aos pontos.

**O desejo de Leonardo:** Não é edípico. De um lado, incrementa sua fantasia. Leonardo me conta o sonho que teve esta noite: saía com Raquel, a secretária do curso de pintura, gozava com ela. De outro lado, é impossível: esse sonho o incomodou, não era digno do nome que porta da família da mãe, que exige que se relacione com mulheres que também tenham nome e família e não uma simples secretária. Eis a aporia do desejo, sua dificuldade. Deseja uma companhia, se sente só, deseja conversar com ela, sair com ela, transar com ela, namorá-la, casar. Mas

não pode fazer nada disso. Angustia-se enormemente com o vaticínio do pai que certa feita lhe disse: um dia você encontrará um rapaz e então ficará com ele. Horroriza-se diante dessa possibilidade da mesma maneira que aconteceu com Schreber, há mais de um século atrás. A aporia de seu desejo se dá no corpo que contrai quando me fala disso. Seu pai, ao contrário, encontra as mulheres dele pela internet, vive do dinheiro delas, depois não consegue sustentar a relação e volta a viver num inferno – o que sempre se repete desde a relação com a mãe de Leonardo. Contraindo-se novamente – é assim que o percebe. Leonardo deseja, finalmente, ter uma vida confortável, uma independência financeira e uma esposa, ficar rico com a venda de seus quadros, viajar e, sobretudo, poder surfar indefinidamente: única atividade em que realmente se sente apaziguado, quando está sobre as ondas, em sua prancha, livre...

**O amor, em Leonardo:** Surge em dois movimentos paradoxais, indicados por Freud: na vertente amor-ódio e na vertente que o afirma ao mesmo tempo em que o contradiz (Freud, 1915): *amar-ser amado*. Na primeira insere-se, sem dúvida alguma, na relação com a mãe. É com ela que se cristalizou a vertente amor-ódio e, à imagem da relação do casal parental, repetiu-se na relação com Lúcia, a quem passou a tratar da mesma maneira com que o pai tratava a mãe quando ainda viviam juntos. Na segunda, a vertente *amar-ser amado*, é puramente especular, narcísica. Bleuler já observava em 1906 que, no caso da esquizofrenia (ao contrário da paranóia) não há dúvida: é fácil identificar os mecanismos freudianos<sup>1</sup>, o que nos leva à hipótese de que a relação amor-ódio com a mãe presentifica, no caso Leonardo, uma vertente do Édipo que, apesar de não ser a do desejo, que seria a vertente do sentido, dá uma significação (Lacan, *Seminário 24*). “*O desejo tem um sentido, mas o amor, da maneira como tratei dele em meu Seminário sobre a Ética, da maneira*

---

<sup>1</sup>“Bei letzterer Krankheit [die Dementia praecox] ist der Nachweis der Freudschen Mechanismen sehr leicht”. Bleuler, E. (1906/1926) *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*. Halle a.S., Marhold. S. 97 Fussnote.

*como o amor cortês o sustenta, isso é apenas uma significação*” (lição de 15/3/1977)<sup>2</sup>. Para Leonardo também é uma significação, pois de alguma forma o amarra na relação com a mãe. Mas tal amarração é tão cheia de dificuldades que a significação se atenua – e por isso é apenas uma – e impõe uma impossibilidade particular.

**A impossibilidade:** É topológica porque implica o corte estrutural – da maneira como Lacan define a estrutura no *Seminário 24* – que aponta a impossibilidade como o Real da impossível continuidade entre os toros que “*numa época inventei que seria esse nó entre R S e I*” [...] “*Não há progresso [...]. O homem gira em círculos se o que digo de sua estrutura é verdadeiro, porque a estrutura, a estrutura do homem é tórica*” (Lacan, J., *Sem. 24*, lição de 14/12/1976)<sup>3</sup>. Lacan propõe que se poderia, eventualmente, mudar isso, retirando o “o” de “*tórico - torique*”, o que leva à *trique*, em francês, ou seja, *cacete*. Se de um lado isso nos remete novamente à significação do falo, de 1958, por outro pode abrir à pura equívocidade, já sem significação *a priori*. E é aqui que o trabalho com Leonardo avança: ele obtém recurso no jogo de *lalangue*, que lhe permite fazer alguma coisa com todos esses significantes mal-amarrados, do mesmo modo como Joyce se viu apaziguado com os textos que pode escrever. Como nas ondas em que surfa, também surfa na linguagem, o que permite com que possa tomar alguma distância de um Outro absoluto que o mortifica. Eis onde se presentifica a castração que não é simbólica, mas real. Para além do real do corpo que se contorce, é do real de *lalangue* que Leonardo, de alguma forma, se humaniza, é *falasser*. Mas isso não resolve nem resolverá os paradoxos de seu desejo, que volta e meia o fazem chegar à sessão com a frase: “*hoje estou mal*”.

---

<sup>2</sup>“*Le désir a un sens, mais l'amour tel que j'en ai déjà fait état dans mon séminaire sur l'Éthique, tel que l'amour courtois le supporte, ça n'est qu'une signification*” (Lacan, J. *Le Séminaire, livre XXIV, L'Insu que sait d'une bévue que s'aïlle à mourre*- 15 mars 1977).

<sup>3</sup>“*Il n'y a pas de progrès, parce qu'il ne peut pas y en avoir. L'homme tourne en rond si ce que je dis de sa structure est vrai, parce que la structure, la structure de l'homme est torique*” (Lacan, J., idem, 14/12/1976).

# Le comble du désir, le désir impossible

Isabelle Cholloux

## Le désir est-il souhaitable ?

Le désir est-il souhaitable ? Telle est la question que l'on pourrait se poser en pensant au titre de notre Rendez-vous international « *les paradoxes du désir* ». On sait bien qu'en ce qui concerne le désir, on a de cesse de le louer ou de le maudire. D'ailleurs « *Si l'on savait ce que l'avare enferme dans sa cassette, on en saurait beaucoup sur le désir* ».<sup>1</sup> C'est qu'il est censé tracer pour chaque sujet la direction de son existence, Lacan<sup>2</sup> souligne que le sujet par excellence est le « *sujet du désir* »<sup>3</sup> car « *ce qui est à désirer est évidemment toujours ce qui manque (rapport au phallus), et c'est bien pour cela qu'en français le désir s'appelle desiderium, ce qui veut dire regret* ». Le désir, par sa présence, garantit que le sens de la vie n'est pas vain. Lacan parle de Sade dans le *Séminaire l'Identification*<sup>4</sup>, « *Cet homme exemplaire, dont les rapports au désir devaient sûrement être marqués de quelque ardeur peu commune, quoiqu'on en pense.* ». Sade, remarquable pour un fait bien précis. A chaque conquête féminine, il cochait un trait à la tête de son lit, il comptabilisait ses aventures. Le désir défie la morale, en cela il est une voie d'expression privilégiée à la singularité de chaque sujet. D'ailleurs lors des rebonds (*Rebond n°6*), Thierry Lévy parle du théâtre de la cruauté qui révèle au grand jour les intérêts vifs, la curiosité ardente en fin de compte les désirs inconscients liés à l'accusé.

Lacan parle du « *danger que constitue cette pente du désir* » en même temps que « *ce désir même est une défense et ne peut pas être autre chose* » car il permet au sujet de se reconnaître en tant que tel alors qu'il

---

<sup>1</sup> Simone Weil (*La Pesanteur et la Grâce*, paris, Plon, 1988) citée par J. Lacan in *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*.

<sup>2</sup> Lacan J. *L'identification*

<sup>3</sup> Car de l'amour on est normalement sa victime (*L'identification*).

<sup>4</sup> Lacan J. (1961-1962). *Le Séminaire, livre IX, l'Identification*. Non paru.

se trouve « *en proie à toutes sortes d'attitudes contorsionnées et paradoxales qui le désignent à lui même* »<sup>5</sup>

On a appris avec la psychanalyse et Freud que le désir n'est pas forcément souhaitable car il s'avance masqué, caché. Le désir le plus puissant est un désir interdit. Tel est véritablement le sens du désir freudien que ce soit dans les rêves, les lapsus et les actes manqués : le désir n'a de cesse de se dire, il est d'une force redoutable, mais dans une langue qui nous échappe. Dans le cas Signorelli, Freud parle d'ailleurs d'un désir bien particulier, le désir d'oublier, à l'origine d'un mécanisme bien commun, le refoulement.

A la place de Signorelli, deux autres noms vinrent : Botticelli et Boltraffio par « *l'effet d'une perturbation du sujet nouveau par le sujet précédent* » : « *Peu de temps avant que j'aie demandé s'il avait été à Orvieto, nous nous entretenions des mœurs des Turcs habitant la Bosnie et l'Herzégovine* ». Freud avait rapporté à son interlocuteur ce que lui avait raconté un confrère exerçant parmi ces gens lorsqu'on leur annonce que l'état d'un proche est déses péré :

*« Seigneur (herr) n'en parlons plus. Je sais que s'il était possible de sauver le malade tu le ferais. (...) Ces turcs attachent une valeur exceptionnelle aux plaisirs sexuels et lorsqu'ils sont atteints de troubles sexuels ils sont pris d'un désespoir qui contraste singulièrement avec leur résignation devant la mort. (...) Lorsque cela ne va plus, la vie n'a plus aucun sens ».*

Objet de l'oubli : un malade qui avait donné beaucoup de mal à Freud s'était suicidé car il souffrait d'un trouble sexuel incurable.

Ce désir avec Freud est interdit car il se forge en s'articulant à la loi par la castration et l'Œdipe. Pour le petit sujet freudien (le petit Hans), l'enfant devient désirant tout en intégrant les interdits fondamentaux : interdits sexuels incestueux et interdits meurtriers. Toutefois, il en reste un reliquat dans la culture comment l'attestent toutes les histoires de monstres ou de meurtriers célèbres. Lors de la soirée préparatoire du pôle

---

<sup>5</sup> Lacan J (1958-1959). *Le Séminaire, livre VI, Le Désir et son interprétation.*

14 à Paris, Francis Dombret, pour l'étude du *Diable amoureux*<sup>6</sup> de Jacques Cazotte, a retracé l'histoire du diable (du grec : « *celui qui divise* »). Originellement, le diable est grec et c'est une rencontre entre l'homme et la bête, une espèce de satyre. Dans la mythologie grecque, il est présentifié par Pan et il en tire les sabots, les cornes, le bouc, les pattes velues et l'odeur pestilentielle. Francis Dombret nous a exposé cette évolution du diable qui, en fonction des époques est plus ou moins bestial, alors qu'il est dans la bible Lucifer, l'ange déchu. C'est ainsi qu'il est représenté dans l'Enfer de Dante où il apparaît comme le maître de la tromperie, celui qui change tout le temps de visage.

### **Ce cher désir, le désir analysant.**

Au delà de l'Oedipe, avec Lacan, dans le *Séminaire Le désir et son interprétation*<sup>7</sup>, le sujet devient désirant par le processus qui le transforme en petit sujet c'est à dire l'enfant qui n'est plus seulement concerné par ses besoins et les soins mais celui qui se sent concerné par le langage et commence à se poser des questions. Cette opération change la nature du désir freudien car le désir devient une question de signifiant et de logique. De par sa nature signifiante, le désir se situe au delà du besoin, et même de la demande. Toute satisfaction, tout accomplissement mortifie le désir : le feu redevient cendre et le sujet n'a plus qu'à rassembler des restes de braise pour alimenter un autre feu que ce soit sur le versant de l'insatisfaction (cf le rêve de la belle bouchère<sup>8</sup> : le désir insatisfait. La belle bouchère veut manger du caviar mais ne veut pas que son mari lui en achète. La fonction que l'hystérique se donne à elle-même : c'est elle qui ne veut pas, c'est elle qui est l'enjeu en réalité. « *Dans les situations qu'elle trame, sa fonction est d'empêcher le désir de venir à terme, pour en rester elle-même l'enjeu* ». L'obsessionnel a une position différente : il est hors jeu. L'obsessionnel n'est jamais véritablement là à la place où quelque chose est en jeu de son désir.

---

<sup>6</sup> Cazotte J. *Le diable amoureux*.

<sup>7</sup> Lacan J. *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*.

<sup>8</sup> Le désir et son interprétation P.454-455.



Remettre au lendemain son engagement dans son vrai rapport au désir. En attendant il fait ses preuves, il peut même s'acquérir des mérites. Des mérites dans la référence à l'Autre à l'endroit de ses désirs ou de l'impossibilité. C'est *l'artifex*<sup>9</sup> du désir :

*« (...) ce à quoi le désir a à s'affronter, c'est cette crainte qu'il ne se maintienne pas sous sa forme actuelle, qu'artifex... il périclisse. Cet artifex ...ne peut périr qu'au regard de l'artifice de son propre dire. C'est dans la dimension du dire que cette crainte s'élabore et se stabilise ».*

Toutefois Lacan, indique que la nature même du désir est d'être impossible :

*« (...) ce qui le caractérise, si tant est que de par la nature même des fondements du désir il y a toujours cette note d'impossibilité dans l'objet du désir ; ce qui le caractérise, cela n'est donc pas que l'objet de son désir soit impossible, car il ne serait là, et par ce trait il n'est là qu'une des formes spécialement manifestes d'un aspect du désir humain »<sup>10</sup>*

Car le désir s'articule ontologiquement au signifiant.

Lacan, dans le *Séminaire VI* avec Hamlet, montre comment le désir advient pour le névrosé : il lui tombe dessus sans même qu'il ait rien demandé et qu'il sache pourquoi.

L'histoire commence pour Hamlet par une contingence absolue : sans qu'il le cherche le moins du monde une révélation lui est faite par un spectre. Tout simplement parce qu'il est le fils d'Hamlet, une révélation doit lui être faite. On sait bien que le père d'Hamlet a été empoisonné par l'oreille. Mais après la révélation du spectre, c'est bien Hamlet qui reçoit le poison dans l'oreille à son tour. L'héritage est fatal, Hamlet n'a alors plus d'autre choix, (parce qu'il est prince et le fils de son père) que de devenir un meurtrier à cause d'un crime dont il est le seul à être au courant et qu'aucun tribunal, à part celui de dieu, ne pourra juger. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il ne tue pas son oncle en prière car

---

<sup>9</sup> Lacan J. *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation*. P. 114.

<sup>10</sup> Lacan J. *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation*. P. 357.

il ne pourrait y avoir alors justice divine qui est la seule possible (Claudius est désormais roi et inatteignable). La justice divine est la seule possible par l'absence de preuve. Toute révélation de la déclaration du spectre pourrait faire passer Hamlet pour fou et il décide alors de jouer ce qui l'anime (savoir sans pouvoir prouver) : il fait le fou soit celui qui délire, celui qui pense sans fondement, sans preuve. En effet, la révélation du spectre est insoutenable au grand jour, personne ne le croirait sauf le public ou le lecteur bien sûr! Faire le fou devient le comportement manifeste d'une pensée latente : son père a été assassiné et cela lui a été révélé par un fantôme.

Grâce à Lacan, on comprend que le désir d'Hamlet est par excellence un désir impossible car c'est un désir de mort. S'ensuit une quête d'Hamlet, douloureusement divisé, sur ce qu'est son désir. Après la révélation du spectre, ce désir est d'abord un désir de mort du désir (il fait le fou, méprise Ophélie, tue aveuglément Polonius) pour à la fin, après la rencontre avec Laërte (son rival, son double) dans la tombe d'Ophélie tuer son oncle. Hamlet ne peut exécuter l'acte qu'en étant déjà mortellement blessé car, comme l'explique Lacan, Hamlet est toujours à l'heure du désir de l'Autre.

### **Vouloir (ou pas) ce que l'on désire.**

De la même façon que Freud dit qu'il faut se faire un destin de l'anatomie (la différence des sexes) c'est à dire se positionner comme l'a montré Lacan avec les formules de la sexualité : avoir ou pas le phallus, être ou pas le phallus. Il semblerait que l'analyse conduise à se faire un destin de ses désirs, à les connaître, avoir une idée de leurs causes, à se positionner en décidant de la façon dont ils pourraient s'accomplir ou justement en refusant leur accomplissement. A la fin de l'analyse, l'analysant pourrait avoir une idée sur le *quid* de ses désirs : pourquoi, comment, où, et avec qui ? Et apporter une réponse : « *oui* » ou « *non* » à chaque fois que le sujet est amené à rencontrer son désir. En sachant que là où se trouve la confusion (« *je ne sais pas* », « *peut-être* ») se niche le symptôme. Freud ne souhaitait pas que les patients prennent des grandes

décisions sur leur vie car il avait déjà perçu que par l'analyse un sujet pourrait agir en connaissance de cause. L'orientation lacanienne, par la spécificité de son interprétation, simplifie la donne en transformant les symptômes en un résidu.

### **Le présent du quotidien, le désir de l'analyste.**

L'analyse amène l'analysant à situer le désir, « *L'analyse amènerait un savoir, celui que le désir, (l'homme) a à le situer, à le trouver en soi* ». Cette opération a pour conséquence de destituer le transfert analysant car l'analyste ne fait plus fonction de semblant d'objet, il n'est plus supposé détenir un savoir sur le sujet. Par la même, une opération s'effectue sur le désir et sa satisfaction car l'analysant sait maintenant qu'aucun objet ne pourra combler son désir. Il arrêtera sa recherche d'un objet qui pourra correspondre à la satisfaction de ce désir « *impossible* » qui est par essence signifiant (articulé à la castration, au phallus et au fantasme). Le passage à l'analyste se fait là s'il accepte que ce désir « *impossible* » par sa nature condescende à trouver une réalisation, une mise en acte dans le désir de l'analyste.

## Les paradoxes de l'effet d'écrit

Anita Izcovich

Je partirai d'un premier paradoxe propre à notre société contemporaine qui multiplie les offres de satisfactions, à savoir que plus le sujet est poussé à la jouissance, moins il accède à son désir pour construire l'étoffe de son fantasme. Le discours de la science et du capitalisme a, comme le dit Lacan, une idéologie de la suppression du sujet. On peut constater que malgré tout, le sujet, dans ce contexte de discours, a encore recours à la psychanalyse. C'est ce qui permet de passer d'une jouissance standardisée proposée par le discours social, à une jouissance qui s'élabore pour chacun, de façon singulière, dans une analyse, et différemment suivant les structures cliniques. C'est ce que je me propose de développer. Je me demanderai, au préalable, sachant que chaque contexte de discours détermine un rapport particulier au langage, à quel contexte nous pouvons nous référer pour illustrer la substance du sujet dans son rapport au paradoxe du désir et de la loi.

Rappelons-nous comment Lacan a insisté, à plusieurs reprises, dans son enseignement, sur le mouvement des Précieuses au 17<sup>e</sup> siècle, notamment, dans le *Séminaire Les psychoses*, du point de vue de la langue : c'est-à-dire que des expressions passées dans le langage actuel et qui nous semblent naturelles trouvent leur origine dans les salons des Précieuses. Il fait remarquer que l'expression « *le mot me manque* »<sup>(1)</sup> date de cette époque, et qu'il y a bien d'autres exemples de nouvelles locutions qu'on trouve dans le Dictionnaire écrit à l'époque par Somaize. Est-ce que dans notre société contemporaine, on dit encore « *le mot me manque* » ?

Cette origine de la langue que recherchaient les Précieuses reposait sur la question de la vérité de leur « *être femme* », entre elles certes, mais aussi pour l'homme. Elles étaient à la recherche de l'énigme de la langue au-delà du langage. C'est le signifiant extérieur à elle et impossible à définir qu'elles recherchaient dans le mot qui leur manquait, dans une hétéronomie. Elles l'attrapaient dans les locutions qui désignaient la

partie pour le tout ou un mot pour un autre, dans la métonymie du manque et du désir et la métaphore de leurs symptômes, des maux écrits dans leur corps. On remarquera que leurs romans sont parcourus par les paradoxes du nœud du désir et de la loi : que ce soit dans l'anatomie des sentiments qui mentent dans *La carte de Tendre*, ou dans les lettres perdues, dérobées dans leurs parcours et leurs effacements de la trace, déguisées dans les prétextes au-delà du texte dans *La princesse de Clèves*. Ce que cette écriture de la lettre mettait en jeu, c'était les paradoxes de l'opacité subjective pour donner une étoffe à la substance du désir qui se présente au sujet comme ce qu'il ne veut pas, sous la forme assumée de la dénégation.

On peut constater que si les Précieuses au 17<sup>e</sup> siècle ont permis d'inventer des mots nouveaux dans la langue, les hystériques, elles, ont permis à Freud de découvrir, comme il le disait dans *L'étiologie de l'hystérie* en 1896, les hiéroglyphes d'un alphabet, d'une langue, les symboles mnésiques à déchiffrer pour avoir accès à l'inconscient. C'est à partir de l'écrit du symptôme que Freud a donné naissance à la psychanalyse, en prenant l'hystérique comme l'inconscient en exercice, qui met le maître à la tâche de produire un savoir.

J'en viendrai au paradoxe du désir qui caractérise l'hystérie. Rappelons le paradoxe que Freud avait souligné concernant la bisexualité de l'hystérique, qui dans sa crise, maintient d'une main sa robe serrée contre son corps en tant que femme, tandis que de l'autre main elle s'efforce de l'arracher en tant qu'homme. Quant à Lacan, il va plus loin, en montrant, dans ce paradoxe, que le désir ne s'y maintient que de l'insatisfaction en se déroband comme objet. Il s'agit du désir comme métonymie du manque à être. L'hystérique s'identifie par là-même au manque comme cause du désir. Le paradoxe est qu'elle demande quelque chose qu'elle ne veut pas qu'on lui donne. Elle préfère que son désir soit insatisfait afin que l'Autre en garde la clef. C'est ainsi qu'elle tente de réanimer, compléter l'Autre, c'est une manière de s'assurer du désir de l'Autre en le soutenant. C'est pour cela qu'elle se prête si bien, d'ailleurs, à son maître : elle se fait objet *a*, contenant le précieux et le mystère de

son symptôme écrit dans le corps. Et en faisant cela, elle échange son désir contre le signe du phallus et de son manque. C'est en cela que Lacan dit que l'hystérique est une « *procuruseuse* », c'est-à-dire une procureuse du signe du phallus sous la forme imaginaire. Il utilise le terme de « privilège paradoxal » qui est celui du phallus dans la dialectique inconsciente. En quoi est-il paradoxal ? La dialectique est celle de noeud du désir et de la loi. Pour permettre à l'infinitude de la jouissance de condescendre au désir, il s'agit de la marquer d'une interdiction, ce qui implique un sacrifice : le choix du phallus et de la castration donne corps à la jouissance dans la dialectique du désir. Lacan le dit d'une autre manière dans le *Séminaire Encore* : la jouissance de l'Autre se saisit par la jouissance du corps de l'Autre. C'est ainsi que le sujet symbolise la jouissance de l'Autre dans la faute, la jouissance coupable, celle qu'il ne faudrait pas, dont le corrélat est qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Qu'est-ce qui fait le paradoxe du symptôme névrotique ? C'est précisément de tenter d'écrire le rapport sexuel qui n'existe pas. L'impossible du rapport sexuel, c'est précisément qu'il ne cesse pas de ne pas s'écrire. Lacan précise que c'est au point d'où « *jaillissent les paradoxes de tout ce qui arrive à se formuler comme effet d'écrit, que l'être se présente, se présente toujours de par-être* ». <sup>(2)</sup> Et c'est en relation avec le par-être qu'est articulé ce qui supplée au rapport sexuel en tant qu'inexistant.

C'est ainsi que l'hystérique fait la copule, elle jouit du viol paternel. C'est pour cela qu'elle a recours à l'autre femme, pour précisément inscrire son désir par procuration, ce qui est finalement une autre façon d'être une procureuse. Lacan utilise, sur ce point, encore le terme de paradoxe, quand il dit qu'« elle reste symptôme dit hystérique, on veut dire par là dernier. Soit paradoxalement que ne l'intéresse qu'un autre symptôme », qui alors « *ne se range donc qu'avant dernier* ». <sup>(3)</sup> Le paradoxe est que l'hystérique se situe comme avant dernière parce que la dernière est une autre femme à qui elle suppose d'incarner la cause du désir pour un homme. Le paradoxe du désir hystérique, Lacan le dit encore comme cela dans le *Séminaire D'un Autre à l'autre*, c'est de

promouvoir le point à l'infini de la jouissance comme absolue, de promouvoir la castration au niveau du *Nom-du-Père* symbolique en voulant être, au dernier temps, sa jouissance. Et c'est parce que cette jouissance ne peut être atteinte qu'elle en refuse toute autre jouissance qui serait insuffisante. On peut corréliser ce point à ce que Lacan disait dans *L'Étourdit* du ravage dans le rapport à la mère, là où la femme «*semble bien attendre comme femme plus de substance que de son père*».<sup>(4)</sup>

Je prendrai l'exemple d'une femme dont le paradoxe du désir était à la fois d'avoir le désir de rencontrer un homme et de le maintenir insatisfait en le mettant à une place d'idéal impossible à atteindre. Elle avait aussi le dévouement hystérique de séduire les hommes, puis de se dérober et de les présenter à une autre femme.

Suite à l'élaboration concernant l'absence de réponse, à l'endroit de sa mère, sur la femme qu'elle était, elle fait un rêve : elle voit un homme très viril qui tape avec une barre de fer sur un autre homme. Il faut qu'elle aille dire à la police qu'elle a vu une scène horrible. Elle pleure devant un couple de policiers dont la femme lui dit qu'elle va lui donner des mouchoirs, et elle lui donne un cendrier à la place.

Je m'interrogerai sur ce qu'elle a élaboré à partir de ce rêve. Ce qu'elle appelle une scène horrible, c'est elle-même en tant qu'homme viril frappant un autre homme. En effet, adolescente, elle se disputait beaucoup avec son père. Et c'était bien un paradoxe, car si elle cherchait à le blesser en faisant l'homme elle-même, c'était une manière de le réhabiliter, disait-elle, car ça l'affaiblissait elle-même comme fille de ne pas sentir de désir de sa mère pour son père. On saisit comment le paradoxe était à la fois de châtrer le père et de le faire homme. Quand l'hystérique fait l'homme, c'est une manière de dire à l'homme « *fais voir si tu es un homme* ». C'est suppléer à l'inexistence du rapport sexuel, car c'est donner le phallus au père pour y inscrire le désir de la mère afin de pouvoir y loger son propre désir. C'est répondre à la question de qu'est-ce qu'une femme pour un homme.

Revenons au rêve : concernant l'autre femme du couple policier, qui substitue précisément le cendrier aux mouchoirs, quelle a été l'élaboration de l'analysante ? Il faut préciser qu'elle est très portée sur l'usage des mots, elle est linguiste et elle a une certaine culture de la psychanalyse. Les mouchoirs, c'est, dit-elle, ce qui choit du mou, c'est arrêter de réhabiliter son père à partir du mou. Quant au cendrier, il lui évoque l'encens de la religion, et comment elle prenait appui et croyait en son père face au vide qu'elle sentait chez sa mère. L'arrêt de la séance se fait sur l'équivoque de l'interprétation « *cendre-ier* ». L'élaboration de la séance suivante est qu'à présent elle laissait se déposer les cendres de la cigarette du père qui s'est consumée, en pleurant, c'est-à-dire en faisant le deuil de sa position de soutenir le père, dans ce qui « *choit du mou* ». Elle tombait donc, dans cette énonciation, sur l'envers de l'encens de soutenir la religion au *Nom-du-Père*, dans le suspens de la fonction, dans le fait que ce qui tamponne tombe. L'analysante est donc passée de l'encens de la religion pour le père, du culte du phallus et de faire exister le rapport sexuel, à ce qui choit du mou, du moins phi de la castration, pour tomber sur la cause de son désir dans les dépôts des cendres qui ex-sistent au rapport sexuel.

C'est ce qui permet de repérer ce qui tient lieu, dans la jouissance, de mythique, l'encens et le sens de la croyance au père, à se produire comme « *effet de texture* », et qui est dé-posé de l'in-existence du rapport sexuel. Et c'est bien ce qui touche à la cause de son désir, dans des chaînes qui ne sont pas de sens mais de *jouis-sens*, au-delà des restes chus du savoir, et elle s'est faite elle-même le messenger du dépôt des cendres comme reste, dans le suffixe « *ier* » du *cendre-ier*. Finalement, on peut dire que l'interdit de la fonction de la police passe à l'inter-dit, en deux mots, de ce qui choit comme reste déposé. Il y a une formule de Lacan, dans *L'Etourdit* qui me semble très juste quand il parle des « *équivoques dont s'inscrit l'à-côté d'une énonciation* ». <sup>(5)</sup> C'est bien toucher, dans cet à-côté de l'énonciation, à la faille à partir de quoi se dit l'être.



Je m'interrogerai à présent sur les paradoxes du désir et des effets d'écrit chez l'obsessionnel.

Alors que la dialectique et le paradoxe du désir se manifeste chez l'hystérique qui ne s'y maintient que de l'insatisfaction en se dérochant comme objet, l'obsessionnel nie le désir de l'Autre pour s'assurer de son impossible évanouissement comme sujet. Tous deux ont une façon différente de suppléer à l'inexistence du rapport sexuel. C'est dans un jeu de cache-cache que l'obsessionnelle mesure les objets du désir au phallus imaginaire. Il souffre de l'embarras du phallus avec ses conséquences, à savoir la crainte de la castration. Il se voue alors au phallicisme, il met les objets du désir en fonction dans des équivalences érotiques, jusqu'à l'érotisation du labyrinthe de ses pensées. Le paradoxe de son désir se saisit dans ses ruminations compulsives, ses mesures de protection et de défense, de combat contre le doute. Lacan dit bien, dans le *Séminaire D'un Autre à l'autre*, que la jouissance n'est pensable pour lui que quand il traite avec l'Autre, elle ne s'autorise que d'un paiement toujours renouvelé mais qui ne s'égale jamais puisqu'il repose sur un insatiable tonneau des Danaïdes.

Et c'est ce paradoxe du désir qui permet de saisir la position de l'analyste dans la cure de l'obsessionnel. Lacan montre bien comment l'interprétation de l'analyste peut être prise par l'obsessionnel sur le versant du sens du symptôme, sur le versant de la métaphore qui nourrit le symptôme. L'interprétation est alors reprise du côté du fantasme imaginaire du phallus de l'analyste, du plus de chiffage du phallus. C'est bien que le psychanalyste en soit averti, car la visée d'une interprétation c'est de plaider le faux, et c'est comme *falsa*, bien tombée, qu'elle opère d'être à côté, produisant des effets d'être. C'est ce que démontre la richesse d'une clinique centrée sur ce qui s'invente dans une analyse, sur le tranchant de l'énonciation, dans des effets de coupure entre une vérité et ce qui s'en détache.

## Notes

(1) LACAN Jacques, *Le Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 130

(2) LACAN Jacques, *Le Séminaire XX, Encore*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 44

(3) LACAN Jacques, *Joyce le Symptôme, in Autres Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 569

(4) LACAN Jacques, *L'Étourdit, in Autre Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 465

(5) LACAN Jacques, *ibíd.* p. 491

# DESIRE AND LITERATURA

## **D. Quixote, Sancho Pança e a aporia encarnada do desejo**

**Raul Albino Pacheco Filho**

Faz sentido, ao desejo, interrogar-se-lhes os paradoxos? Empreendimento possível, sentenciarão os mais atentos. Relevante, dirão os psicanalistas. Tarefa imprescindível, gritarão os que quiseram percorrer mais-além dos primeiros seminários e textos de Lacan!

Poderia, Cervantes, ser de alguma valia, para questões sobre este assunto? Seria contexto alegórico apropriado, um D. Quixote paradoxalmente desanimado e abatido, ao final desta obra magistral? Em plena contradição com a força pulsional e a certeza que o animaram pelos cento e vinte e seis capítulos de suas aventuras?

Não é talvez mais inusitado, que seja para o pachorrento e gorducho Sancho Pança, que o final da obra reserve o entusiasmo e a convicção sobre o valor do desejo? A que reflexões poderia Cervantes nos conduzir, pondo-nos frente a frente com estas antíteses? Talvez a algo sobre a aporia encarnada do desejo? Quais são suas implicações para o processo analítico?

Não pretendo bater-me em duelo com o mais famoso cavaleiro errante, brandindo as noções de *Verwerfung* e estrutura psicótica: armas teóricas de uma Psicanálise Aplicada presunçosa e rasa, que se limitaria à distribuição de diagnósticos entre as personagens de obras literárias. Aproximo-me curioso e atento, escudeiro de uma Psicanálise que quer trabalhar seus conceitos e proposições mais importantes, a partir da escuta e diálogo com as obras de arte. Aliás, o diálogo já se abre com a pergunta sobre a errância deste nobre cavaleiro: em que consiste o seu errar? Pelo menos dos seus cinquenta anos, quando se iniciam suas aventuras com a adoção do nome de D. Quixote de La Mancha, ao seu arrependimento em seu leito de morte, vale a lembrança do *Seminário 21*:

*“(...) tudo o que eu queria lhes dizer este ano a propósito dos não-tolos (non-dupes) que erram, é que quem não está enamorado (amoureux) do seu inconsciente erra. Isto nada diz, em absoluto, contra os séculos passados. Eles estavam, tanto quanto os outros, enamorados de seu inconsciente e, portanto, eles não erraram. Simplesmente, eles não sabiam aonde iam.”  
(aula de 11 de junho de 1974)*

Será que D. Quixote poderia ir mais adiante, alongando o caminho para além do instante de ver seu desejo (e de tentar, provavelmente em vão, aprender-lhe todo o sentido)? Poderia prosseguir pelo tempo de apalpar o gozo paradoxal subjacente ao desejo, que talvez o conduzisse ao momento de circunscrever o horror ao saber da inexistência da relação sexual? Aquiles e tartaruga, desejo e gozo: seria, esta, mais uma homologia com a aporia de Zenão de Eléia (além da apontada no *Seminário Encore*, para o impasse do gozo sexual)? Como resumi-la? “*Lá onde Isso fala, Isso goza, e Isso [não] sabe nada*” (*Seminário 20*, aula de 8 de maio de 1973)? Zenão apresenta seu paradoxo para alinhar-se com Parmênides e propor o ilusório do movimento. Seria, também, o beco sem saída da ilusão, o que espera o analisante no futuro de uma análise? Seria, o porvir de toda análise, também, o “*futuro de uma ilusão*”? Ou, sem beco, mas também sem saída: será, a meta da análise, o caminhar infundável e sem rumo dos andarilhos sem destino? Análise infinita e interminável? Sem tergiversações: haverá alguma luz no fundo desse túnel? Será possível ultrapassar-se o impasse, a partir do confronto com a antinomia entre desejo e gozo? Alguma solução lógica? Matemática? Filosófica? O termo grego aporia remete a “*sem caminho*” ou “*caminho sem saída*”. Poder-se-ia alegar que o movimento, neste caso, ‘se demonstra andando’: solvitur ambulando? Supondo que sim: caminhando por qual via? Apenas o chão pavimentado pelo esclarecimento do sentido? Por construções racionais formalizadas, sejam elaborações filosóficas, interpretações ou teorias? Ou, sem intenções obscurantistas, será requerido algo diverso, no percurso de uma análise?

Seria o processo analítico uma aporética? Investigação desassossegada, experiência comovida e inquieta, busca de solução veemente e convulsionada? Voltas no toro enérgicas e extremadas,

buscando inutilmente dar conta das aporias que emergem no confronto com o real? Com que meta: as de uma teologia da resignação? Que teria como ponto final apenas a demolição da fantasia e a destituição do sujeito?

E o que opor ao real, quando se tiver que depor o anteparo da fantasia: seja o escudo de Perseu, ou os devaneios de cavalaria? A melancolia e a morte?

*“Julgando que o desgosto de se ver vencido e descumprido o seu desejo de liberdade e desencantamento de Dulcinéia é que o tinham adoentado, de todos os modos possíveis procuraram alegrá-lo. (...), Mas D. Quixote continuava a estar triste. (...) O médico foi de parecer que o que dava cabo dele eram melancolias e desabrimentos.” (CERVANTES [SAAVEDRA], 1615/2005, p. 907-908).*

O suicídio pode ser um ato, lembra Lacan: “o único ato capaz de ter êxito sem qualquer falha”. O único capaz de ser bem-sucedido, no escapar às garras do Outro e realizar a ruptura radical, que toda passagem ao ato tem como horizonte. Mas seria este o caso da automortificação de D. Quixote? Teria sua morte realizado a ruptura radical? Ou, pelo contrário, D. Quixote morre para reinserir-se no Outro e fugir para o passado: autorepresentando-se como a loucura de D. Alonzo, ‘tomado’ pelas leituras de cavalaria?

*“- As misericórdias, (...) são as que neste momento Deus teve comigo, sem as impedirem (...) os meus pecados. Tenho o juízo já livre e claro, sem as sombras caliginosas da ignorância com que o ofuscou a minha amarga e contínua leitura dos detestáveis livros das cavalarias. Já conheço os seus disparates e os seus embelecões e só me pesa ter chegado tão tarde este desengano, que já não me desse tempo para me emendar, lendo outros que fossem luz da alma. Sinto-me (...) à hora da morte; quereria passá-la de modo que mostrasse não ter sido tão má a minha vida, que deixasse renome de louco, pois, apesar de o ter sido, não quereria confirmar-se essa verdade expirando. Chama-me os meus bons amigos, o cura, o bacharel Sansão Carrasco, e mestre Nicolau, o barbeiro, que me quero confessar e fazer o meu testamento. ” (Ibid., p. 909).*

Afinal, automortificado, ele pode retomar a '*normalidade*' das suas ações na '*vida civil*': fazer seu testamento, sua confissão, instituir a sobrinha como herdeira e restabelecer a '*normalidade*' de todos os laços anteriores de D. Alonzo. Não seria, a morte de D. Quixote, uma vez consumada, o oposto de uma ruptura radical: o retorno de D. Alonzo ao seu passado medíocre? Que posicionaria, no lócus reservado pelo Outro à insanidade e loucura, todas as realizações e aspirações de D. Quixote? Incluindo sua busca de um mundo em que ética, bondade, cavalheirismo e solidariedade pudessem terçar armas contra a maldade, mesquinhez, imoralidade e egoísmo? Por que D. Quixote atravessa os tempos como obra imortal? Apenas porque toca nossa própria loucura: "*De médico e louco, todos nós temos um pouco*"? "*De perto, ninguém é normal*", como diz Caetano Veloso? Ou, muito mais do que isto, porque nos apanha no cerne mais fundamental: no desejo, no gozo que o move e na antinomia que os une?

Essa contradição chamada inconsciente: pode ser inteiramente resolvida, no sentido que uma lógica tradicional reservaria para o termo? Que dificuldades apresenta: é uma pedra no sapato? Uma pedra no caminho? "*No meio do caminho tinha uma pedra? Tinha uma pedra no meio do caminho*" (Drummond de Andrade, 1930)? .... Ou pior: é uma rocha que obstrui o caminho com angústia de castração e inveja do pênis? Como seguir adiante, obstruída a passagem à Razão, ao Sentido e à proteção de toda Garantia? Sómente acompanhado da Morte e do Nada? Ou será preciso providenciar-lhe outro destino? Qual? Descobrir uma totalidade superior que lhe dê coerência? Destruí-la por implosão? Por dissolução? Ou, via alternativa: preparar cuidadosamente o caminho, ainda que não sem know-how e também não sem direção e teoria, que ao final faça operar o que merece ser chamado de redução? Reduzir, ao sintoma, toda a invenção? Reduzi-lo ao que diz não à elucubração do inconsciente? Ou, suprema contradição e ironia: reduzi-lo ao que diz não à própria realidade do inconsciente!?

Sancho comparece no momento da automortificação de D. Quixote, intuindo em seu encantamento e em seu circunvolucionar e afagar do

objeto do desejo, mais do que simples loucura. Louco? .... Não. Tolo, talvez! "*Não é necessário saber-se enamorado de seu inconsciente para não errar*": basta... ser tolo! (*Seminário 21*, op. cit.) E Sancho convoca D. Alonzo á realização de um ato. Não um ato dirigido pelo princípio de Nirvana, cuja tendência radical reduzisse a zero, a excitação, extinguindo o próprio desejo. Não um ato '*bem-sucedido*', no sentido do gozo da morte e do triunfo da pulsão que a colocaria como alvo (*Ziel*).

*[D. Quixote] – Perdoa-me, amigo, o haver dado ocasião de pareceres doido como eu, fazendo-te cair no erro, em que eu caí, de pensar que houve e há cavaleiros andantes no mundo.  
– Ai! – respondeu Sancho Pança, chorando – não morra Vossa Mercê, senhor meu amo, mas tome o meu conselho e viva muitos anos, porque a maior loucura que pode fazer um homem nesta vida é deixar-se morrer sem mais, sem ninguém nos matar, nem darem cabo de nós outras mãos que não sejam as da melancolia. (CERVANTES [SAAVEDRA], op. cit., p. 912-913).*

Também não é a restituição de D. Quixote à loucura, que Sancho propõe como obstáculo ao gozo da morte. Ele convoca um D. Quixote novo, que, no après-coup do corte instituído por seu ato, possa reintegrar-se no laço social de uma nova maneira: uma criação singular, a partir de uma margem de liberdade possível. Um '*passé*'?

Existe contradição entre desejo e gozo? O máximo do gozo visa o além do princípio do prazer e a destruição do desejo e da própria carne? Mas quem sabe se D. Quixote não pode encontrar um mais-além que não seja apenas retorno do '*mesmo*'? Uma possibilidade de transformação efetiva do sujeito e de seu modo de gozo? Quem sabe se o seu errar aparentemente sem destino e sem rumo (como o balançar dos navios atracados no cais) não escondia o truque do inconsciente e do desejo? Quem sabe se, a partir disso, ele consegue elevar a aposta do jogo a um novo patamar? Ao mais-além da realidade da fantasia? Ao saber que se esconde na repetição? Ao saber do sintoma?

Desapossado da fantasia de cavaleiro andante, D. Quixote mostra-nos a vertente do desejo como falta. Sancho aponta-lhe a outra vertente: a do corpo, do gozo e do resto pulsional. E convoca a presença de um



novo Quixote, que estabeleça, com o mundo e com sua Dulcinéia-sintoma, uma nova forma de relação: uma relação à qual não falte entusiasmo.

*“Olhe, não me seja Vossa Mercê preguiçoso: levante-se dessa cama e vamos para o campo vestido de pastores, como combinamos. Talvez em alguma mata encontremos a senhora dona Dulcinéia.” (Ibid., p. 913)*

No ponto de encontro com a inconsistência do desejo do Outro, é possível descobrir-se que, quem sabe, é o sintoma!

#### **Referencias Bibliograficas**

CERVANTES [SAAVEDRA], Miguel de (1615/2005) *D.Quixote de la Mancha (Segunda Parte)*. eBooksBrasil, 2005. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/quixote2.html> [9 fev. 2014].

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos (1930) *Alguma Poesia*. Rio de Janeiro, Pindorama, 1930.

LACAN, JACQUES (1972-1973/1985) *O seminário: livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

----- (1973-1974/2014) *O seminário, Livro 21: Les non-dupes errent*. Disponível em: [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21\\_NON-DUPES---.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21_NON-DUPES---.pdf) [9 fev. 2014].

**Shakespeare in Love**  
**« Le mystère de l'amour »**  
**Françoise Josselin**

Qui mieux que le poète peut faire signe de ce savoir parlé, de ce savoir joui de l'inconscient réel ? « *Il y a, dit Lacan, plus de vérité dans le dire qu'est l'art – un verbal à la seconde puissance – que de n'importe quel bla-bla* » <sup>(1)</sup>.

L'intérêt chez Lacan, intérêt qu'il dit lui même insistant, sur la structure de l'oeuvre de Shakespeare, est d'interroger le savoir-faire du poète capable de rendre compte des effets de la jouissance du langage dont est constitué l'inconscient.

Lacan étudie dans un premier temps l'art de Shakespeare de mettre en scène le fantasme, d'approcher l'éliision du sujet (S barré) devant l'objet de son désir (*a*) via le signifiant phallique, le signifiant du désir.

Puis, à mesure de son remaniement du concept de l'inconscient, il interroge le génie de Shakespeare, l'énigme même du savoir inconscient, sur le savoir incommensurable de *lalangue* et son rapport avec la jouissance.

*« Shakespeare, dit il, a certainement été un de ces êtres qui se sont avancés le plus dans l'exploration des rapports humains mais avec ce stigmatte qui s'appelle désir en tant que point de touche qui désigne irréductiblement le sujet ».* <sup>(2)</sup>

Shakespeare, comme Ulysse, a rencontré l'horreur de la castration maternelle. Il a du braver la tempête, un terme récurrent dans son oeuvre, affronter souvent le Cerbère, traverser nombre de passes sans passeur autre que ses écrits pour finir par jeter sa plume magique, comme Prospéro le magicien de *La tempête*, sa dernière pièce au lendemain de la mort de sa mère.

Hamlet <sup>(3)</sup> est une création poétique qui met en scène le secret du désir et sa dialectique phallique plus que toute démonstration d'une névrose particulière. Hamlet est la plus problématique des pièces dans la

mesure où Shakespeare utilise une série de paradoxes, véritables créations comme le *ghost* ou le personnage d'Ophélie.

Le drame d'Hamlet concerne, contrairement au drame oedipien, l'horreur du savoir sur la castration, savoir qui diffère son acte. La clé de la castration a manqué aux héros pour humaniser la sexualité. Le phallus a manqué à frapper le sujet pour qu'il puisse atteindre à son acte.

La révélation du fantôme d'Hamlet date d'une période cruciale pour Shakespeare, l'année 1601, marquée non seulement par la mort de son père et celle d'un frère Edmond, lui aussi acteur, mais du drame personnel de l'exécution du comte d'Essex, l'amant des *Sonnets*, l'objet de ses amours.

Si Hamlet accède in extremis à la rectification de son désir, il n'en va pas de même pour ceux qui suivent qui n'entrent pas en jeu avec le phallus. Les cadavres s'accumulent ne résolvant en rien l'identification au phallus mortel (moins phi). Hamlet devra passer par le deuil du phallus (la mort d'Ophélie) pour enfin être touché par le phallus et accéder à son acte ceci au prix de son être.

Ce qui fait pour nous la valeur d'Hamlet, dit Lacan, c'est qu'il nous permet (au-delà du phallus) d'accéder au S (A barré), à la double énigme du désir de l'Aure réel, la mère, et de sa jouissance opaque, hors phallique. Il n'y a aucun signifiant dans l'Autre qui puisse répondre de ce que je suis. « *Le grand secret de la psychanalyse c'est qu'il n'y a pas d'A de l'A* »<sup>(4)</sup> qui par ailleurs n'existe pas.

Le crime suprême qui hante l'oeuvre de Shakespeare est le crime contre la chasteté. Sa répugnance pour l'acte sexuel ne va cesser de croître jusqu'à *Timon d'Athènes*.

Le problème de la femme est partout. En face des premières sorcières et des drames historiques, les jeunes filles des comédies sont à l'image de leur virginité, belle, pure et spirituelle, teintées d'une ambiguïté sexuelle, elles mènent le bal. Même la Mégère est apprivoisable à cette époque. Le badinage de l'amour, l'art de faire sa cour sont soutenus par le merveilleux de la langue de miel du poète. La richesse du vocabulaire (Shakespeare drague plus de 15.000 mots), celle des

métaphores, la fluidité d'une langue spécifique à chaque personnage, donne au texte le naturel d'une langue parlée (*spoken word*) : fond commun hérité de la prose latine et du parler populaire, dialectes ruraux et provinciaux, jargons des métiers, de l'art militaire, de la navigation, de la jurisprudence, des théologiens, préciosité des courtisans et des poètes, truculences de la pègre, vocabulaire des sciences exactes et inexactes de son temps, médecine, alchimie, botanique et jusqu'à certaines locutions étrangères (il y a même tout une scène en français dans *Le soir des Rois*).

Mais, dès la fin du siècle, le prix de la livre de chair résonne dans les accents mélancoliques du *Marchand de Venise*. Les comédies se mettent à grincer à partir d'Hamlet qui marque la ligne de partage entre le versant de l'espoir et celui de l'ombre, de l'impuissance de la perte du désir.

L'amour ne voile plus l'horreur. Avec *Jules César* et *Hamlet* nous entrons dans la période noire des tragédies. La femme, qu'elle soit victime (Ophélie, Desdémone, Cordélie...) ou instigatrice des passions criminelles (Lady Macbeth, Régane et Gonerille...) est au cœur du drame.

Avec les tragédies ce ne sont plus les forces politiques qui dévastent, le conflit intérieur aliène la raison et la mort est la seule issue possible. Des sarcasmes aux imprécations, cela vise toujours le phallus à travers la femme. La dissolution de l'objet d'amour lié au meurtre du père, à la faute du père et la dette inexpiable, fait verser le fantasme vers l'objet. C'est le phallus qu'Hamlet agresse à travers Ophélie.

Ophélie, c'est une création, c'est la turgescence vitale qu'il maudit et dont il souhaite le tarissement. Ce signifiant de la vie, rejeté en extériorité par le sujet, produit un déséquilibre dans le fantasme qui se décompose et vient rejoindre l'image de l'autre. Cette interrogation mélancolique de l'objet jusqu'au plus profond de son être qui est le propre de la haine, ces moments de sortie du fantasme confinent à la folie dans les tragédies qui suivent celle d'Hamlet, d'*Othello* au *Roi Lear* et à *Macbeth*. L'objet en disparaissant par la voie du deuil fait se manifester, dit Lacan, la vraie nature de ce qui lui correspond dans le sujet à savoir les phallophanies, les apparitions du phallus. Les fantômes et les

éléments du surnaturel viennent peupler la béance de la perte réelle là où les rites ont manqué à la symboliser.

A révélation du fantôme phallique est celle de l'insondable trahison de l'amour avec son angoisse d'engloutissement, cet amour océanique d'un Autre absolu que Lacan a défini comme la Jouissance Autre, celle de l'Autre sexe, devant lequel Hamlet ne parvient plus à dresser le barrage de l'image spéculaire pour sauver des eaux l'objet de son désir. La barrière de la beauté ne fonctionne plus avec la disparition d'Ophélie pour réapparaître dans les dernières pièces au prix du deuil et de la mort.

Lacan, dans son avancée vers l'inconscient réel, réduit la dichotomie entre le désir et la jouissance en reprenant le complexe de castration non plus à partir du phallus, de la métonymie du désir, mais celle de la jouissance réelle de *lalangue* hors sens. La castration est castration de jouissance, elle est partout comme l'irréductible d'un « *savoir sans sujet* » que l'amour narcissique ne saurait résoudre.

Si Shakespeare, dit Lacan, est inverti au niveau sexuel, il n'est pas tellement perversi sur le plan de l'amour, révélateur du savoir joui et re-joui, sans perte, de l'inconscient réel. Après avoir déployé tous les mirages de l'amour trompeur et comique, à son apogée dans les trois pièces dites à problème : *Troilus et Cressida*, *Tout est bien qui finit bien*, *Mesure pour mesure*, les héros des quatre dernières pièces qui suivent la mort de la mère de Shakespeare en 1608, pourront après un certain renoncement fantasmatique, aborder le rivage après la tempête.

Nous ne connaissons rien du lien qui unissait William Shakespeare à sa mère, seulement qu'en 1610 il retourne pacifié à Stratford sur Avon pour y mourir en 1616 auprès de sa fille et de sa petite fille. Dans son testament poétique, *La tempête*, Prospéro libère Ariel, l'esprit de la poésie, et se retire dans son duché auprès de sa fille. Ce retour à la pureté pastorale en contraste avec la corruption de la cour, c'est ce vers quoi aspire Périclès qui part à la recherche de ses objets perdus au prix de mille péripéties.

Comme dans une analyse menée à son terme, le héros du *Conte d'hiver*, considéré comme le chef d'oeuvre du poète, ne sombre pas sous

le poids de la faute, il retrouve la femme qu'il avait éjectée, un amour nouveau libéré de tout objet sacrificiel.

«*Le dire du poème, homologue au sinthome* - je me réfère au livre de Colette Soler, *Les affects lacaniens* <sup>(5)</sup> - *le dire du poème, tout aussi bien que le dire de l'analysant, noue les effets de sens et les effets hors sens de lalangue* », preuve que « *le poids des mots reste ancré dans l'érotisation conjointe du corps et des sons autant que le fit la langue originelle* ». D'où la thèse d'un inconscient poème et d'une interprétation poétique ainsi qu'une proposition nouvelle pour la passe : l'analyse, un poème que je peux signer malgré son incomplétude.

### **References**

(1) Lacan J., *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, Ornicar ?, Bulletin périodique du Champ freudien, Paris, leçon du 18 janvier 1977, p. 9

(2) Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, Paris, Editions de la Martinière, 2013, p.480

(3)Lacan J., idem

(4)Lacan J., id. p.353

(5)Soler C., *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p.168

## La tragicomédie du désir

Panos Seretis

A l'époque où la science donne la promesse d'une soi-disant « *naturalisation de l'esprit* »<sup>1</sup> et de ses maladies serait-il opportun de soutenir que la psychanalyse réinjecte du dramatisme dans la vie humaine? Le tragique ayant des affinités avec le noble cela servirait peut-être à redorer son blason mais on peut se demander si cela s'accorde avec sa pratique. En fait, la psychanalyse ne restaure pas le sens du tragique dans le sujet mais plutôt le soulage du poids de ce qu'il y aurait de dramatique dans sa névrose. Or, c'est un fait que Lacan, à l'époque où il traite de la question du désir, a recours systématique à la tragédie: Hamlet, Antigone, Sygne de Coûfontaine et sa descendance occupent pendant de longues séances Lacan. Il s'agit de ce qu'il appelle la tragédie du désir.

Dans sa conférence *Freud dans le siècle* il affirme que « *Freud est fondamentalement anti-humaniste, ... et qu'il est à situer dans une tradition réaliste et tragique* »<sup>2</sup>. Il s'agit de prendre parti pour le réalisme de la structure contre Sartre. Nous connaissons les griefs que ce dernier adresse au structuralisme de Lévi-Strauss<sup>3</sup> : étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis. Ça peut paraître paradoxal mais le recours au tragique sert à Lacan à donner une assise structuraliste et antihumaniste au désir dans la mesure où il s'agit dans le désir d'une sorte d'assujettissement au signifiant qui va à l'encontre du précepte sartrien de « *l'homme condamné à être libre* ».

### Le tragique et la famille.

---

<sup>1</sup> Conformément à la terminologie anglo-saxonne du réductionnisme contemporain: *naturalization of the mind, of the intentionality...*

<sup>2</sup> LACAN J., *Le Séminaire livre III, Les psychoses*, Paris ; Seuil, 1981, p.275/276.

<sup>3</sup> Lacan anticipe ici un débat qui est bien- sûr postérieur. Voir notamment la réponse à Sartre de Lévi Strauss - dans le dernier chapitre de *La pensée Sauvage*, Paris ; Plon, 1962.

Dans la tragédie antique, de façon assez systématique, il s'agit d'histoires de familles et comme il s'agit de trilogies on a même des histoires sur plusieurs générations.

Alors, la faute à la famille ? Ce familialisme que l'on impute à tort à la psychanalyse ne rend pas justice déjà à Freud. C'est oublier la place qu'il accordait au trauma d'un côté, donc au contingent, mais aussi son penchant pour l'originaire (scène, père, refoulement originaire), ainsi que sa croyance à la phylogenèse au-delà de l'histoire - familiale ou pas - de l'individu. C'est encore oublier l'importance qu'il accorde à la névrose infantile qui permet au fantasme de se construire dans la rétroaction de l'Œdipe. « *Si j'ai le désir de voir une femme nue mon père devra mourir* »<sup>4</sup>. C'est une pensée obsédante du jeune homme aux rats à 5 ans déjà, consécutive à son goût récemment acquis pour l'exploration du corps féminin et d'une remarque blessante entendue par une gouvernante. La névrose infantile implique l'accident, le trauma du sexuel en lui-même, la perplexité devant un signifiant désarrimé, énigmatique. Lacan conçoit le trauma comme la discontinuité de l'intervalle signifiant, cette béance que le signifiant à tout faire de la phobie ainsi que le rituel obsessionnel s'appliquent à éviter et à colmater respectivement. Ne faudrait-il plutôt dire que le déterminisme familial est antinomique à la structure du signifiant ? N'y a-t-il pas toujours le cortège du signifiant binaire et donc un entre-deux et un reste ?

Pour récuser le familialisme nous pouvons aussi évoquer que chez Lacan le grand Autre ne se limite pas à l'émission du message, toujours singulier, mais contient aussi le code et tout ce qui est institué au-delà de l'Autre familial. Autrement dit, la structure donne le cadre du contingent, mais génère aussi du nécessaire et surtout génère la castration.

Il n'empêche que la famille est le lieu d'une transmission. Or, dans une famille qu'est-ce qui se transmet dans le fond ? Tout compte fait, rien qu'un désir. Un déplacement est opéré par Lacan avec son expression « *loi du désir* ». En fait, ce n'est pas l'ordre symbolique que le père transmet,

---

<sup>4</sup> FREUD S., *L'homme-aux-rats, Cinq psychanalyses*, Paris ; PUF, 1954, p. 203.



mais la castration en tant que telle. L'agent en est le père réel et non pas le père symbolique. «*Ce qui est remarquable dans l'observation de Hans* dit Lacan en 1961, *c'est à la fois la carence et la présence du père: carence sous la forme du père réel, présence sous la forme du père symbolique, envahissant*<sup>5</sup>. C'est du désir de ses géniteurs dont il est question pour un sujet, «*le mystère de leur union ou de leur désunion selon les cas*»<sup>6</sup> comme Lacan le fait remarquer dans la *question préliminaire*. Le père se juge à l'aune de son désir pour une femme et Lacan ajoute, au passage bien commenté du RSI<sup>7</sup> que rien de pire que le père qui profère la loi : pas de père éducateur surtout! Donc, le père transmet la castration à partir de la loi de son désir.

Il est vrai que Lacan a recours à la tragédie, aussi dans l'intention de dépoussiérer le signifiant paternel à l'époque de la domination des théoriciens de la relation d'objet et de la frustration. Par la même opération le phallus, n'étant ni un objet ni l'organe, est élevé au rang du signifiant sur lequel se règle l'identification sexuée et le rapport au partenaire.

C'est le désir de la mère en tant que femme qui détermine les aléas de ce signifiant pour le sujet. C'est le thème du commentaire d'Hamlet. C'est parce que le repas des funérailles du père sert le lendemain aux noces de la mère, que Hamlet s'arrête devant Claudius. C'est vers celui-ci que va le désir de la mère et il lui est impossible de frapper le signifiant de ce désir, c'est-à-dire le phallus qui est là représenté en chair et en os par Claudius.

L'année suivante, dans son commentaire sur Antigone on a la structure de cette aliénation à l'Autre du désir dans sa plus pure forme. Antigone est dès le début de la pièce à bout de course. Elle n'a pas à accomplir un acte à proprement parler. Pas d'empêchement ni de doute. Son bien va le trouver sans hésitation dans la mort pour avoir voulu

---

<sup>5</sup> LACAN J., *Le Séminaire livre VIII, Le transfert*, Paris, Seuil; 1991, p.430.

<sup>6</sup> LACAN J., *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose, Ecrits*, Paris ; Seuil, 1966, p.579.

<sup>7</sup> LACAN J., *Le Séminaire livre XXII, RSI*, leçon du 21 janvier 1975, inédit.

assurer la sépulture de son frère Polynice. Il ne s'agit d'aucun bien comme ceux justement que protège Créon dans la cité.

*«J'eusse perdu un mari... j'aurais pu en prendre un autre, que si même j'avais perdu un enfant ... j'aurais pu refaire un autre enfant avec un autre mari, mais ce frère né du même père et de la même mère, maintenant que le père et la mère sont cachés dans l'Hadès, il n'y a plus aucune chance que quelque frère ne renaisse jamais.»<sup>8</sup>*

Nous voyons que même mari ou enfant sont du côté des biens au pluriel. Il s'agit d'un autre bien, son *Até* même. Son frère est né de la même matrice, la matrice du désir de l'Autre. Il fait partie de la lignée qui initie ce désir, celui de Jocaste nommément qui est un désir criminel. *«Il n'y a personne pour assumer dit Lacan le crime et la validité du crime si ce n'est Antigone.»<sup>9</sup>*

On est dans la continuité du discours de Rome : la mort véhiculée par le signifiant, l'importance de la sépulture pour la condition humaine, jusqu'au corps du symbolique qui *«corpsifie»*. C'est une traduction de Lacan de la pulsion de mort en termes d'inscription ou ce qu'il appelle la fonction historique du sujet. C'est déjà un paradoxe du désir : la fonction de la parole vivifie dans la métonymie ce que le champ du langage maintient mort, irrévocable, prescrit.

### **La dette de la chaîne signifiante**

Cette aliénation au signifiant reflète l'indestructibilité du désir dont parle Freud. Il y a quelque chose qui insiste sans quoi l'hypothèse même de l'inconscient ne pourrait pas tenir. Or, il me semble que ce n'est pas pour y voir un destin. Le concept du destin comporte quelque chose d'accompli et cela va à l'encontre du ratage réitéré que comporte le symptôme. Dans ce qui insiste pourquoi ne pas voir quelque chose de l'ordre de l'incalculable ? Lacan verra dans la récurrence du calcul du nombre d'or ou dans la suite de Fibonacci le moyen de traduire la

---

<sup>8</sup>. LACAN J., *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris ; Seuil, 1986, p.297/98. Il s'agit des vers 905-915 d'Antigone de Sophocle.

<sup>9</sup> Ibid., p.329

répétition freudienne. Tout cela est un développement ultérieur, mais en continuité me semble-t-il avec ce qui est avancé aux années 50 où le tragique est corrélatif non pas à la transmission d'un destin mais plutôt à la transmission d'une dette.

C'est dans la tragédie contemporaine de Claudel où est montré clairement le moins, la négativité que produit la structure sous forme de dette. Lacan procède dans une décomposition structurale de la trilogie des Coûfontaines. Tout se trame sur une série de sacrifices de soi et de renoncements qui relient les générations entre elles. Lacan conclut son commentaire en disant que «*pour que justement ce soit une trame qui noue entre elles les générations, une fois close cette opération où vous voyez la curieuse conjugaison d'un moins qui ne se redouble pas d'un plus et bien l'homme doit encore quelque chose.*»<sup>10</sup> Cette dette est un des noms du désir comme castration qui est l'objet véritable, me semble-t-il, de la transmission de l'Autre du désir.

C'est cette dette contractée par la chaîne signifiante que pourrait illustrer une vignette clinique.

Une femme de 35 ans me fait part d'une phobie d'impulsion : à la vue des couteaux l'idée lui vient qu'elle pourrait faire du mal à ses enfants. Cette idée fait son apparition peu après la naissance de son fils, il y a 7 ans. Elle a aussi une fille de presque 2 ans dont elle dit qu'elle a été conçue en partie par culpabilité, pour sauver son mariage. Elle venait, en effet, de tromper son mari avec une ancienne relation.

Son mari connu vers la fin du lycée, était le premier homme de sa vie. Sans doute en était-elle amoureuse à l'époque, mais le sentiment qui prédominait était celui d'un certain triomphe d'avoir bravé l'autorité de ses parents qui étaient trop restrictifs en matière de flirt pour leurs trois filles. Cette femme avait une très haute idée du mariage et elle était une vraie croyante. Par exemple, elle faisait le signe de la croix à chaque fois qu'elle passait devant une église. Quand elle part à la capitale pour faire des études, elle noue une relation parallèle avec un homme, un peu bon

---

<sup>10</sup> LACAN J., *Le Séminaire livre VIII, Le transfert*, Paris ; Seuil, 1991, p.385/386.

viveur, un peu cosmopolite, bref un grand charmeur qui la fait rêver. Elle n'en est pas dupe, il y a d'autres femmes dans sa vie, cela n'aboutira pas, elle le sait. A la fin des ses études, elle retourne dans sa ville et se marie aussitôt, parfaitement consciente du fait qu'elle n'était plus amoureuse de son mari. Sa mère, très interdictrice pendant son adolescence, essaye paradoxalement de l'en dissuader, en l'encourageant plutôt à rester dans la capitale pour chercher une vie meilleure.

La patiente était née dans un pays étranger, dans un autre continent, là où ses parents sont partis pour chercher, justement, une vie meilleure. Un mois après sa naissance, elle est envoyée au pays par avion chez les grands parents où elle rejoint ses deux sœurs aînées. Pour poursuivre leurs rêves, les parents devraient se séparer de leurs enfants. Or, deux ans après, pour ces mêmes enfants et sur l'insistance des grands parents, les parents reviennent au pays et reviennent bredouilles. C'est plutôt le père qui cède ou qui s'est trouvé des excuses pour annuler son désir.

Quoi qu'il en soit, la mère n'arrive pas à s'y résigner. Elle a pour une grande période les nerfs à fleur de peau, elle refuse tout ce que le père lui propose comme projet ou divertissement. Elle proteste à bas bruit contre une certaine couardise du père. La patiente se souvient de l'image de sa mère avec un couteau dans la cuisine où elle passait l'essentiel de son temps. Avec ce couteau elle coupait ce qu'il y avait à couper pour préparer à manger y compris trancher la gorge des poulets de la basse cour. Or, cette mère qui ne vivait sa vie que dans le dépit, avait quelques fois frappé avec ce couteau, avec le manche, la tête de sa fille pour exprimer son courroux en réponse à ses petits méfaits.

Un symptôme plus récent était celui d'avoir le vertige au-delà du premier étage d'un immeuble et la peur, plus ou moins intense, de tomber dans le vide. Un jour, en découvrant le « *Google earth* » sur l'ordinateur et en jouant avec le changement d'échelle et la traversée rapide des continents et des océans, elle est prise du même vertige. C'est le « si loin si près » par rapport à ce pays de l'occasion ratée où elle est née et

aussitôt renvoyée et où toutes les espérances ont été projetées par sa mère qui la met sur la voie du véritable gouffre où elle risque de tomber.

Une fois sa phobie d'impulsion et ses vertiges déchiffrés, son désir se cristallise dans un certain bovarysme : avoir une autre vie, quelque part ailleurs, avec un autre homme. Elle regrette son mariage. Et pourtant, personne ne l'y avait obligée, elle aurait pu rester dans la capitale comme sa mère l'avait encouragée pour vivre sa vie. Un épisode de son adolescence montre clairement l'ambigüité du désir maternel. Une de ses sœurs aînées a été surprise d'avoir une relation amoureuse. On a voulu à tout prix la marier avec cet homme, elle n'avait que 18 ans. Sa sœur ne pouvant pas protester, c'est notre patiente alors âgée de 14 ans qui prend sa défense et entre en rébellion pour qu'on laisse sa sœur tranquille. Sa protestation était assez violente. Un jour ses parents lui annoncent qu'on l'amène - qu'elle le veuille ou pas - chez une famille pour lui arranger un mariage. Si ce n'est pas sa sœur ce sera elle. Elle se laisse faire. Une fois la visite terminée on lui dit que c'était pour de faux, pour lui faire peur. Aujourd'hui, son propre mariage lui apparaît comme un mariage arrangé, une punition même.

Les signifiants de son histoire s'ordonnent autour de ce désir de la mère, ses espérances déçues d'un côté et de l'autre ses récriminations contre le désir défaillant du père. La dette transmise à cette femme est la bénédiction même de sa mère, à savoir que sa fille réussisse là où elle-même a échoué ce qui est une malédiction tout aussi bien. En effet, la fille contracte une dette sous forme de promesse d'une union absolue qui fait que toute jouissance ne pouvait être pour elle que clandestine, précaire, insuffisante voire occasion de dégoût. Cette union absolue est-ce une possibilité ou est-ce une rêverie ? C'est cela sa question qui n'est qu'un écho de l'ambigüité du désir maternel.

En fait, Lacan refuse toute idée de Karma dans la parole parentale et il ajoute dans « La chose freudienne » que « *ce qui frappe dans le drame pathétique de la névrose, ce sont les aspects absurdes d'une*

*symbolisation déconcertée, dont le quiproquo à mesure qu'on le pénètre plus avant, apparaît plus dérisoire »<sup>11</sup>*

Donc, pas de dernier mot du destin mais plutôt de l'incalculable de la chaîne signifiante qui prend la forme d'une dette.

### **Le comique du ratage.**

A l'incalculable du côté de la chaîne signifiante nous pourrions opposer le produit fini de l'opération sous forme d'objet. En tant que produit du discours on est toujours à la place de l'objet. Lacan se réfère à la loi de l'échange Lévi-straussienne à propos de l'épisode de son excommunication, où il s'est trouvé dans une position d'être, justement, l'objet d'une négociation en y voyant ce qu'il appelle le comique pur<sup>12</sup>: la vérité enfin dévoilée dirait-on : derrière l'illusion du sujet-maitre il n'y a que l'homme-objet, pur produit, pure chute. Cette structure est déjà articulée, à une autre échelle, au phénomène du rire lui-même, du rire que provoque cette scène minimale, de l'homme qui tombe par terre, à laquelle, tant Freud que Lacan se réfèrent pour introduire au comique. Le corps dans sa chute se séparant de son image plus au moins pompeuse, plus ou moins fière, le corps érigé qui, une fois par terre, se détache du signifiant idéal qui le supportait.

Au-delà de l'objet le désir de l'Autre ne livre qu'une seule signification : la signification phallique, le manque. On ne désire que le désirant dans l'autre on ne désire que de là où on a été désiré.

C'est cette même signification phallique qui est le ressort du comique. Lacan, dans son enseignement ultérieur, va accentuer l'aspect comique au détriment du tragique. L'impossible du rapport sexuel qu'il met au centre de son élaboration implique de lire la répétition freudienne comme répétition d'une rencontre manquée d'abord, puis comme

---

<sup>11</sup> LACAN J., *La chose freudienne*, *Ecrits*, Paris ; Seuil, 1966, p.434.

<sup>12</sup> LACAN J., *Le Séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris ; Seuil, 1973, p.10.

répétition de l'échec, du ratage. C'est le malentendu de l'amour et la méprise du désir qui font la matière première de la comédie.<sup>13</sup>

Déjà, dans *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan oppose au triomphe de l'être-pour-la-mort du côté de la tragédie, la dimension comique qu'il situe justement dans l'échec de l'action humaine à rejoindre le désir. Dans ce ratage, dans cet échec, Lacan voit, je cite :

*«(...) la vie qui glisse, se dérobe, fuit, échappe à tout ce qui lui est opposé de barrières, et précisément des plus essentielles, celles qui sont constituées par l'instance du signifiant. Le phallus n'est rien d'autre que... le signifiant de cette échappée. La vie passe, triomphe tout de même, quoi qu'il arrive. Quand le héros comique trébuche, tombe dans la mélasse, eh bien, quand même, petit bonhomme vit encore.»<sup>14</sup>*

Touche-t-on à ce nœud de signifiants en quoi consiste le symptôme par le comique du ratage ? Il nous semble que non. Le comique du ratage vérifie le symptôme, ne défait pas son nœud. Ici, Freud comme Lacan, mobilisent l'équivoque et c'est pourquoi l'interprétation a toujours la structure du mot d'esprit, du *witz* qui est du côté du non-sens et non pas du côté du sens sexuel qui rejaillit du comique. Donc, ni le sens du tragique ni le sens comique. Encore que *«le comique»*, comme le note Lacan, *«ne va pas sans le savoir du non-rapport qui est dans le coup, le coup du sexe.»<sup>15</sup>*

---

<sup>13</sup> *Le Balcon de Genet, l'Ecole de femmes de Molière et les nuées d'Aristophane* font l'objet d'un commentaire par Lacan dans le *Séminaire livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris ; Seuil, 1991, chapitre VII et XIV.

<sup>14</sup> Op.cit p. 362.

<sup>15</sup> LACAN J., *Télévision*, Paris; Seuil, 1974, p.19.

# DESIRE AND WRITING



## Du désir...au risque de l'écriture ?

Wanda Dabrowski

Pour introduire cette difficile question du désir...au risque de l'écriture, je vous propose de l'aborder avec le caractère d'indestructibilité que Freud a donné au désir et ce dès *La Science des rêves*. Marcel Ritter, lors de La Journée des cartels, en 1976, adresse à Lacan une question relative à un certain nombre de mots que l'on trouve chez Freud et qui se caractérisent de commencer par *Un* : *Unbewusste*, *Unheimlich*, *Unerkannte*. Ce dernier terme qui se traduit par le non-reconnu se trouve chez Freud articulé avec la question de l'ombilic du rêve ; Marcel Ritter s'adresse ainsi à Lacan :

*« La question que je me pose, c'est si cet Unerkannte, ce non-reconnu, indiqué par cette pelote de pensées, si nous ne pouvons pas y voir le réel, un réel non symbolisé...de quel réel s'agit-il ? Est-ce le réel pulsionnel ? Et aussi les rapports de ce réel avec le désir, puisque Freud articule la question de l'ombilic, avec le désir, puisque c'est l'endroit où le désir surgit tel un champignon. »*

J'extrais de la réponse de Lacan ce qu'il dit pour la première fois quant au désir : *« S'il y a tout de même quelque chose que Freud rend patent, c'est que l'inconscient il résulte que le désir de l'homme c'est l'enfer et que c'est le seul moyen de comprendre quelque chose »*. Il précise de surcroît que ne pas désirer l'enfer relève de la résistance.

Cela nous amène au cœur de l'orientation vers le réel soutenue par Lacan et son souci d'en dégager la place au fil de son enseignement. La dialectique du désir se situe d'une dépendance du désir à la parole mais le désir se trouve aussi dans un rapport de tension avec la jouissance. Le sujet n'est pas pur désir et *« ne pas céder sur son désir »*, tel que Lacan l'amène dans son *Séminaire sur L'Éthique* ne va pas sans nouer le désir à la jouissance irréductible qui s'avère dans la cure, ce qui vient interroger ce qu'il en est de ce désir dit décidé où la jouissance peut prendre le pas sur le désir.

Si Lacan a maintenu la constitution du désir comme désir de l'Autre, la question que requiert l'expérience analytique est celle de discerner si son incidence relève seulement d'un dévoilement du désir du sujet ou si elle affecte ce désir au point de lui donner une couleur et une orientation produisant un désir singulier voire un désir inédit. Un des écueils relatif au désir c'est que, s'il se trouve articulé il n'est en aucun cas articulable, il est impossible de le dire comme tel, incompatibilité de la parole et du désir, le désir est la métonymie du manque, il court sous la chaîne signifiante. Ce sont donc aux conséquences et aux modifications introduites dans la vie du sujet qu'il pourra se repérer autorisant peut-être un « *ce n'est plus comme avant* ».

Je reviens à cette question de Marcel Ritter et de ce qu'il appelle le « *réel pulsionnel* » corrélié au désir. Lacan, après avoir affirmé qu'on ne peut pas parler de réel pulsionnel précise qu'il y a un réel pulsionnel « *uniquement pour autant que le réel c'est ce que dans la pulsion je réduis à la fonction de trou. C'est-à-dire ce qui fait que la pulsion est liée aux orifices corporels* ». Il ajoute que pour Freud c'est la fonction de l'orifice du corps qui caractérise la pulsion à savoir la constance, c'est-à-dire ce qui se passe autour de cet orifice, et de cette constance il dit qu'elle « *est assurément un élément de réel* ». Puis Lacan invite à distinguer ce qui se passe à ce niveau de l'orifice corporel de ce qui fonctionne dans l'inconscient tout en soulignant, je le cite : « *Je crois que dans l'inconscient quelque chose est signifiable d'extrêmement analogue* » Je poursuis la citation :

*« Ce devant quoi Freud s'arrête dans l'occasion comme ombilic du rêve puisque c'est à ce propos qu'il emploie le terme Unerkannt, non reconnu, je crois que ce dont il s'agit, c'est de ce qu'il appelle, désigne expressément ailleurs de l'Urverdrängt, du refoulé primordial, à savoir de ce quelque chose qui se spécifie de ne pouvoir être dit en aucun cas quelle qu'en soit l'approche, d'être si on peut dire à la racine du langage. »*

Lacan met l'accent sur le fait qu'il s'agit d'un trou, quelque chose qui est à la limite de l'analyse et qui a à voir avec un réel. L'ombilic est pris là comme cicatrice à un endroit du corps qui fait « *noeud pointable*

*non plus à sa place, mais dans le champ de la parole* ». Il s'agit de la marque, la trace que laisse chez le parlêtre le désir ou non qui l'a précédé mais qui le « *situe d'une certaine manière dans le langage* » et qui l'exclut de sa propre origine.

C'est bien la question du réel qui est en jeu avec la dimension de l'impossible qui ne peut ni se dire ni s'écrire avec le *Un* de *Unerkannt*, c'est l'impossible à « *reconnaître* » en tant que non-advenu, et Lacan précise : « *Le ne cesse pas de ne pas s'écrire, c'est là ce qui me semble le sens de l'Unerkannt en tant que Urverdrängt. Il n'y a rien de plus à en tirer.* »

Ce qui ne s'écrit pas dans l'analyse parce que c'est ininscriptible dans l'inconscient constitue le réel comme impossible : Il n'y a pas de rapport sexuel. Ce qui a pour conséquence que ce qui pourra s'écrire dans le discours analytique part de cette impossibilité d'écrire le rapport sexuel comme tel. Le réel du sexe c'est qu'il est marqué dès l'entrée par un point de défaut où nul savoir ne peut prendre place sinon le savoir du non savoir...

Si le désir s'avère comme condition pour aborder la jouissance, l'expérience du désir va amener à des points d'opacité. En effet le désir inclut la perte de jouissance initiale due à l'entrée dans le langage avec comme effet de langage majeur l'objet *a*, cause du désir dont il n'y a pas d'idée pas de représentation, hétérogène à la chaîne signifiante. Le changement qu'opère Lacan quant à l'objet, c'est que l'objet visé devient l'objet cause du désir et l'objet de la pulsion lui est indifférent puisque c'est le tour de l'objet, le trajet qui en constitue la satisfaction. La question soulevée par Lacan dans le *Séminaire XI* à savoir « *comment le sujet vit la pulsion une fois le fantasme traversé ?* » donnera la priorité au réel et à la jouissance. Dans l'analyse la déchirure du fantasme qui couvre le réel, opérant la disjonction du sujet et de l'objet et permettant la traversée du plan des identifications offrira au sujet la possibilité de retrouver la voie de son désir. Quelle est la fonction de l'objet cause dans la satisfaction de la pulsion ? Demeure en effet, après cet aperçu sur la cause du désir qui s'avère vide, de la jouissance symptomatique et

transférentielle qui résiste, le sujet se trouve alors confronté au réel de la castration que son fantasme recouvrait, et à la castration réelle et non plus imaginaire, avec la question de comment assumer cette castration. Le sujet a à affronter le devenir de la pulsion. Un reste de jouissance irréductible, qui deviendra lettre du symptôme fonction de jouissance du symptôme, celui-ci étant ce que le sujet a de plus réel, (mais ce n'est pas le réel) va amener Lacan à donner tout son empan au réel avec l'inconscient réel et ses effets. Il y a de la jouissance inéliminable et c'est en cela que l'éthique du désir ne va pas sans le nouage à cette jouissance irréductible et qui va interroger la position du sujet face cette jouissance irréductible et qui sépare la psychanalyse de la quête du sens.

C'est en essayant d'approcher ces conséquences qui conditionnent une fin de cure que j'ai été, dans mes lectures arrêtée par ce que Lacan donne comme indication, dans le *Séminaire ...Ou pire*, à savoir, que l'objet *a* s'avérait « *inadéquat pour l'abord du réel* », trouvant sa limite dans sa consistance logique. Et puis c'est dans ce séminaire que Lacan martèle tout en soulignant l'importance de cette chose invraisemblable, *Yad'lun, qu'il y en ait de l'Un*, qui vient faire écho au *il n'y a pas de rapport sexuel*. Je le cite page 152 :

« ...c'est toujours du signifiant que je parle quand je parle du *Yad'lun*. Pour étendre ce d'l'Un à la mesure de son empire, puisqu'il est assurément le signifiant maître, il faut l'approcher là où on a laissé ses talents, pour le mettre au pied du mur...n'ayant le choix que de ça...ou pire »

Dans sa conférence *La Troisième*, il évoque « *Le S1 que j'ai poussé à la dignité du Un* ». Il parle de l'Un comme d'un réel en prenant appui sur la théorie des ensembles et la mathématique. Il souligne la difficulté qu'introduit cet Un dans la pensée, il ne se déduit pas, mais il se doit d'être convoqué pour ce qui touche à la question de l'existence, et il affirme qu'il n'existe que de l'Un. Cet Un qu'il fait valoir comme un réel et auquel on ne peut accéder que par le symbolique fonde l'existence à partir d'une non existence, c'est « *ce qui n'existe qu'à n'être pas* » p. 135. L'Un qui se signale comme distinct, plus exactement comme différence

pure, radicale, ne commence qu'au niveau où il y en a Un qui manque c'est-à-dire, cet Un du rapport sexuel qu'il n'y a pas. L'Un répond strictement à ce qu'il n'y a pas. Lacan différencie le Un réel, du trait unaire, ce dernier à partir d'une marque symbolique permet une identification imaginaire, alors que le Un réel n'est à l'origine d'aucune identification. Le trait unaire qui se marque de la répétition comme telle et dont le chiffre affecte la jouissance d'un effet de perte est impliqué dans le déchiffrement de l'inconscient au travail.

L'Un que Lacan spécifie de « *surgissement* » ne saurait se fonder sur le même, il y a de l'Un tout seul, et cela indique la difficulté de poser le deux, une autre façon de dire qu'il n'y a pas l'Autre de la complétude, l'Autre n'existe pas, *La femme*, comme Autre de l'Un n'existe pas. L'Un ne se sait pas être comme être, il « *fait l'être* » nous dit Lacan ce qui équivoque avec la lettre, et c'est là que l'écriture est convoquée, quelque chose s'écrit dans l'inconscient à partir des dire dans l'analyse qui a valeur de solution singulière par rapport à l'impossible. Dans le *Séminaire Encore* p.130-131, il précise que cet Un qui reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase voire toute la pensée, s'incarne dans *lalangue* et je le cite :

« C'est dans lalangue et pas ailleurs, en tant qu'elle est interrogée comme langage, que se dégage l'existence de ce qu'une linguistique primitive a désigné du terme de *stoïkeion*, élément, et ce n'est pas pour rien. Le signifiant Un n'est pas quelconque. »

Ces Uns inconscients de *lalangue* comme effets, traces d'écriture au cœur de l'expérience produits par l'inconscient réel, hors sens, peuvent occasionner le surgissement d'un savoir nouveau qui émerge du réel, un savoir sans sujet, mais qui se trouve sous la dépendance de la contingence. Cette modalité de la contingence qui inscrit le changement, appariée à l'impossible, autorise à dire avec Lacan que ce *Yad'lun* est ce qui cesse de ne pas s'écrire, et témoignerait par là de la marque d'un désir, désir qui s'inscrit d'une contingence corporelle. C'est ainsi que j'approcherais ce qu'il en est de l'indestructibilité du désir, ou plutôt du

réel du désir indestructible. Dégager le rapport qu'un sujet entretient avec l'enfer peut ouvrir à la possibilité d'une satisfaction « *de* » désirer qui n'est pas satisfaire le désir.

## Di un nuovo desiderio, dunque, “*un discorso che non sarebbe del semblante*”.

Maria Claudia Dominguez

Per Lacan, il paradosso del desiderio è quello che ci confronta simultaneamente con il reale del godimento e con la vita.

I tre registri sono stati articolati da Lacan attraverso il nodo borromeo, indicato da Colette Soler come Aleph borromeo. Nell'intersezione dei tre registri si colloca un punto nel quale il reale del godimento si esprime come quello che Lacan chiama oggetto “*a*”.

Lacan nel *Seminario XI, I quattro concetti*, realizza una metafora, quella della cesta-nasa, noi possiamo vedere solo il reale del godimento attraverso questo buco, nel quale ogni tanto si può veder passare il pesce, ma non lo si può vedere completamente. (Pag. 146)

“*Quale è il legame tra lo scritto ed il desiderio se non il luogo dell'impossibile rappresentazione dello scritto?*” si chiede in questo flusso di godimento, visibile attraverso il buco. “*Noi abbiamo la suggestione che il Reale non cessi di non scriversi*”.<sup>1</sup> Questo buco è il vero trauma. Lacan non nega che ci siano altri traumi, ma non parlerà più di trauma bensì di “*Troumatisme*”.

Il *troumatisme* è il trauma che tocca l'essere del soggetto. Se aggiungo “*mon grain de sal*” non posso dire che i traumi in generale non affettano il soggetto, ma ciò non avviene mai nello stesso modo.

Sarebbe da ignoranti negare ai bambini di “*rua*”, che sopravvivono a “*Cracolandia*” nella periferia di Rio de Janeiro o a Fortaleza in Brasile, la sofferenza dovuta all'assenza se non alla mancanza assoluta dei genitori, che forse non sono mai esistiti. I bambini vivono tra di loro e come adulti di riferimento trovano tra loro gli spacciatori, gli stupratori e la polizia di pace. Utilizzano il crack come infelice rimedio alla loro disperazione, terapia che agisce in un lasso di tempo che va dai 5 ai 7 secondi ed

---

<sup>1</sup> Lacan J., *Le moment de conclure* Seminaire 10/01/78. Pag. 32. Gagoa.

attutisce per 6 o 7 minuti il vuoto che spinge compulsivamente alla nuova assunzione innescata dall'astinenza.

La sofferenza traumatica c'è, il rimedio non guarisce e serve una nuova dose per lenire il dolore psichico. Ci si potrebbe domandare se esiste un artificio di finzione che possa attutire il trauma di questo reale e farlo diventare "troumatisme". Quando non c'è stato nemmeno il desiderio dei genitori e non c'è stato quindi un desiderio nei loro confronti, forse trattiamo di un paradosso diverso, nel quale non si può collocare il reale, quello del buco della nasa. Gli Altri, che si trovano attorno a questi bambini, saranno quelli del solo godimento.

Qual è il destino per il soggetto che non ha un "troumatisme"? Quando non c'è mancanza nell'Altro che gli permetta di accedere ad un luogo nel desiderio, è il desiderio, l'unico a tenere a bada il godimento mortifero. Questo è quello che manca e questo è quello che fa la differenza.

Il reale, lo si evita ed è la cosa più difficile da affrontare, a meno che non venga negato o proiettato, ecc.

Ci si potrebbe chiedere "*cosa c'entra il godimento con il desiderio?*".

Il desiderio lega il soggetto alla vita nella sua ricerca di essere più di un essere; è nella desertificazione di godimento del corpo che il soggetto trova la sua dipendenza strutturale dal significante, dalla quale poi potrebbe separarsi. Questa dipendenza non è come la dipendenza dal crack, che non nasconde nessuna verità sul godimento, e quindi non ci permette di sapere "*dove ad uno stringe la scarpa*".

Il reale è lì per artificio della scrittura. Il reale non appare, se non per l'artificio, che è legato alla parola e al dire. Il dire concerne quello che noi chiamiamo verità. Lacan evoca nel *Seminario, Le moment de conclure*: «*la réalité n'est constituée que par le fantasme, et le fantasme est aussi bien ce qui donne matière à la poésie.*». (pag. 27).

"*C'est bien pour quoi je dis que la vérité on ne peut pas la dire*".<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Lacan J. *Le moment de conclure* OP. Cit.32



Una formidabile espressione del reale è il lapsus. Dire “*sono stato ad un funerale*” al posto di “*sono stato ad un matrimonio*”, o dire “*amato*” al posto di “*affumicato*” sono esempi inequivocabili di espressioni dell’inconscio.

Nel lapsus c’è qualcosa di non elucubrato, che viene a collocarsi nel posto di quel piccolo “*a*”. Non si tratta di altro che dell’espressione del reale. Il reale è epifanico, è una rivelazione, perché il lapsus stesso, e qua tutti lo sappiamo, è un’apertura che fa sorgere, in quella parola, un segno inatteso. Quello che dell’inconscio Reale si intrufola attraverso “*l’esp d’un laps*” nei nostri discorsi della vita quotidiana, ovvero in quelli del sembiante, nel desiderio insoddisfatto o impossibile o del padrone o dell’universitario, ci fa scoprire qualcosa dell’essere, anche se non il senso.

Nel 1976, uno dei suoi ultimi anni di insegnamento, Lacan si spinge al di là della teoria di Freud nel porre la questione dell’inconscio come Reale ed afferma a proposito del lapsus che “*siamo sicuri che siamo nell’inconscio*”.<sup>3</sup>

Sarà il discorso dell’analista, “*un discorso che non sarà dei sembianti*” ci dirà Lacan nel *Seminario XVIII*, ad andare incontro al Reale per sguinzagliare il godimento in lui appreso. Questi spezzettamenti o distaccamenti dal Reale che si trasformano in *a*, “*plus de godimento*” e causa di desiderio, si affacciano senza senso. L’inconscio Reale, ha a che vedere con l’essere e rimane al di fuori dell’annodamento tra i registri. Sarà impossibile da rappresentare e quindi da interpretare, perché al di fuori dal simbolico, dal senso e non significante per il soggetto. L’inconscio Reale è astrutturale, resta fuori della catena significante e fuori dal senso.

La castrazione reale del vivente verrà da “*Lalingua*”. Una parte dell’ordine del Reale, che viene civilizzata per mezzo di “*Lalingua*”, è qualcosa che viene tramandato da un modo familiare di esprimere gli

---

<sup>3</sup> Lacan J. *Prefazione all’edizione inglese, del Seminario XI. Des autres écrits*. Seuil. 2001

affetti e le emozioni, che non passa nemmeno per il simbolico, ma che civilizza un po' di godimento.

Un'altra parte del Reale sarà la "Litter", la spazzatura, quella che non si scrive. È un concetto che Lacan introduce sia in "la lettera rubata" '55/'56, che in "Lituraterre", '72/'73, ed è "in quanto fare lettiera della lettera" acciocché il godimento si faccia parziale.

In "Impossible donc de savoir qui lit", gioca con il problema di leggere il "litter" e lo confronta con la passe:

*"Passer par écrit, ça a une chance d'être un peu plus près de ce qu'on peut atteindre du Réel que ce qui se fait actuellement, puisque j'ai tenté de suggérer à mon E'cole que des passeurs pouvaient être nommés par quelques-uns.<sup>4</sup> C'est là couché sur le papier, mais le papier, c'est aussi le papier hygiénique. Le chinois se sont aperçus de ça, qu'il y a du papier dit hygiénique, le papier avec lequel on se torche le cul. Impossible donc de savoir qui lit"*

Il desiderio dell'analista è quella "sorta di desiderio che si manifesta nell'interpretazione".<sup>5</sup>

Questo è da una parte, l'unico antidoto etico per l'identificazione alienante che permette che, prima del tramonto dell'interpretazione, l'analista guardi la propria ombra e non copi la sua forma, e dall'altra il "postulato" di base di ogni formazione dell'analista nella realizzazione in atto. <sup>6</sup>

"L'indecidibile" apre nell'analisi delle feritoie che causano il desiderio e che si possono articolare nel godimento, nell'amore, nel passare per l'Altro, nell'assumere una posizione di fronte al problema della relazione tra i sessi o nel problema della propria esistenza, che sono per ogni soggetto fonte di angoscia. Sarà la stessa psicoanalisi, l'atto analitico e la fine dell'analisi ad affrontarli.

Sarà il desiderio di voler vedere quello che non si può vedere ad aprirsi ad un desiderio nuovo, senza smettere di godere però in una

---

4 Lacan J. *Le moment de conclure*, Op. Cit. pag.32

5 Lacan, J. *L'angoscia Seminario libro X* (1962-63) Torino. Einaudi. 2007.

6 Lacan J. *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. Il Seminario. Libro XI* (1964). Torino. Einaudi. 2010.

posizione etica riguardo al godimento, con la soddisfazione di conoscere sufficientemente l'essere dell'analista, rinunciando alla presa del fantasma, che sappiamo essere materia della poesia.

Questa etica ci permette di non mescolare il godimento dell'analista con quello dell'analizzante, affinché quest'ultimo non rimanga in preda alle sue immaginazioni del reale nella sua posizione di oggetto di godimento o in quella dei suoi partners traumatici, che è un punto cruciale per il desiderio dell'analista.

Così facendo ci si apre ad un nuovo desiderio, quello dell'analista. Questo desiderio non sarà dei sembianti, avrà risonanza nel suo dire e nei suoi atti, tesi a far uscire l'analizzante dalle impasse.

La posizione dell'analista non deve essere quella di mantenere la servitù del rapporto con l'altro per renderlo privo di mancanze, come dimostrerà una vignetta clinica che esporrò qui di seguito.

Un analizzante analista: - Mi viene una strana sensazione di piacere dal fatto che ho tante cose da fare. Una specie di piacere, dispiacere che non mi permette di dedicarmi ad altre cose. - Perché? - riposare, conoscere persone nuove, non so se questo c'entra con quella signora nuova che è venuta nel mio studio. -Perché? - Do a lei un'estrema importanza, è venuta per la prima volta. -Perché? - Non è una persona qualunque. -In che senso? - Ci tengo a fare un buon lavoro. - Non lo fai di solito? - Non sempre, tento di avere una posizione molto etica. - Taglio la seduta. Seduta successiva: - con lei, che è giudice, cerco di darmi da fare un pò di più. - da cosa dipende fare un po' di più o di meno ?. - Perché lei, per il suo modo di fare, fa delle lusinghe e queste cose mi "tocco", volevo dire, mi toccano. - .? silenzio ... - Parla del suo godimento, ecc.

Un'analisi, si sa, dipende da come lo stesso analista, come semblante d'oggetto *a*, si colloca in una posizione etica, e dall'analizzante, come essere parlante, affetto dalla propria analisi. Testimonianze a riguardo si trovano nelle supervisioni degli analisti.

Il silenzio dell'analista non è l'astensione dalle parole; è un silenzio etico quando è teso a far nominare l'oggetto del desiderio dell'analizzante.

Laddove si è istaurato il presupposto di credere nel *soggetto supposto sapere* (SSS), non come religione, bensì come finzione, si deve mettere in atto il desiderio dell'analista. Il desiderio dell'analista è un desiderio avvertito. L'analista suppone l'esistenza dell'inconscio dell'analizzante e il nome del padre ed ha delle ipotesi riguardo alla struttura clinica.

Il riposizionamento dell'analista al posto dell'*a* permette al soggetto entrare in rapporto con il suo inconscio.

Perché un sintomo possa incarnarsi ed essere considerato come isterico, dovrà poter trovare il suo correlato nel fantasma e la sua traduzione nel sogno. Queste tre dimensioni sono necessarie e non si può diagnosticare se non si è dentro la cornice del transfert.

La fine della mia analisi e l'inizio della passe, oltre a dare luogo ad un nuovo desiderio dell'analista, mi hanno portato ad incontrare la bellezza e l'estetica della scrittura connettendo il reale con un dire.

L'estetica della poesia può solo dire qualcosa sull'essere, può dire poco, lo vede di traverso, non lo può nominare, né articolare, ma cerca di abbellirlo, di fare un "*trompe l'oeil*" dell'oggetto *a* o un "*clin d'oeil*", un "*ci siamo*" nell'*a* del godimento.

Il modo in cui Borges ci illustra in una sola riga che non c'è l'Altro dell'Altro è magistrale:

*"Dio muove il giocatore, e questo il pedone. Che Dio dietro Dio la trama inizia?"*

L'artista o lo scrittore e l'analista non lo possono incontrare e nemmeno nominare. Quello è il paradosso del desiderio.

L'analisi permette di afferrare qualcosa in più dell'*a* del soggetto, non solo di girargli attorno come fa il poeta. Non si tratta di un "*trompe l'oeil*", bensì di un "*troumatisme*".

Freud, nel suo articolo "*il perturbante*" ci avverte: "*lo psicanalista non sente, se non raramente, l'incentivo di intraprendere ricerche*

*estetiche, anche se non si pretende di restringere l'estetica alla dottrina del bello, considerandola bensì la scienza della qualità della nostra sensibilità."*

Alcuni aspetti di *Lalangue* coincidono con il "heimlich" e sostengono che non tutte le emozioni causate dal perturbante coincidono con l'angoscia e con l'"unheimlich".

Come psicoanalista credo di appartenere al club di quelli che "raramente intraprendono ricerche estetiche", poiché per me l'inizio della mia passe ha coinciso da una parte con l'inizio della scrittura, giacché ho scritto un libro, e dall'altra con una certa soddisfazione nel rinnovare il mio desiderio di essere analista.

Un sogno, a seguito del primo colloquio della passe, mi ha portato a fare una narrazione che leggerò qui in *avant premier*...

La Finlandia non è mai stata un posto familiare a Chéri Marzahoui, non "Heimlich", come direbbe Freud, bensì "Unheimlich". Marzahoui nutriva una notevole curiosità per chissà che cosa dell'altro, si dedicava a ripetuti e quasi maniacali viaggi per il mondo, cercando di soddisfare la propria passione per lo sconosciuto. In Finlandia, dove si è presentato circondato dalle sue amiche isteriche, tranne la sua amica polacca che riusciva a risalire dallo sfondo della mediocrità dell'invidia, Chéri decide di incamminarsi per le strade interrotte da canali, con indubitabili segni di civiltà marinara. Dopo aver camminato a lungo per quelle strade di costruzione anseatica, tra case di due piani con un verricello collocato al primo piano, destinato evidentemente a sollevare cose voluminose, sentì una sensazione di grande impotenza, tale da non poter attraversare i canali. Il confine acquatico gli sembrava inutile, bisognava attraversarlo, andare dall'altra parte, ma era come attraversare il Bosforo a Istanbul per andare in Asia.

Ogni tanto emergeva un dubbio nella mente di Chéri: "Ce la farò a ritrovare la locanda, di cui non conosco il nome?" Ma, a differenza della tigre di Borges che non conosce il nome del fiume che ripercorre ma si muove con proprietà ineguagliabile nell'ambiente dove nuota, mangia, e si riproduce, Chéri sa, senza preoccuparsi più di tanto, che ritroverà il suo

nome. Ed è la volta in cui prende il traghetto; le direzioni sono scritte in una lingua del tutto incomprensibile. Chéri conosce molte lingue, alcune più profondamente di altre, con le quali può solo comunicare le cose più elementari, ma l'ungaro-finnico che si parla in Finlandia, per lui, poteva essere paragonato al Cinese. Quindi prende traghetti che lo portano in posti sconosciuti e con nomi difficili, che, anche se a mala pena potesse ricordare come un'immagine fotografata nella propria mente, non riuscirebbe a pronunciare, essendo quella fonetica/faunetica a lui totalmente sconosciuta.

Chéri comincia a chiedersi, con una certa angoscia, come farà a tornare sull'isola di cui non ricorda il nome, e alla strada sconosciuta in cui si trova la locanda della quale non è mai riuscito a imparare il nome. Nulla era lì per caso. Riconosceva i canali, che erano come quelli di Venezia. Al culmine della sua preoccupazione, incontra uno studente, non gli succede niente. Lo studente non era un delinquente, ma cercava "Qualcuno", e pensava che quel "Qualcuno" potesse essere Chéri. Approda all'isola di partenza. Fa un altro giro e trova la parola "*fine*". Si sveglia in una voragine di sogno, che va dalla Finlandia alla fine della sua psicoanalisi. Finlandia, terra della fine e della finzione, in cui si gioca una psicoanalisi nella quale uno scopre le cose più sconosciute e temute di se stesso. Come nel sogno di Chéri, la terra sconosciuta, che rappresenta il proprio inconscio, si fa "*chair*" (carne), per me...

Di un nuovo desiderio, dunque, un discorso che non sarebbe del semblante, bensì dell'analista. Nella neutralità dell'analista, come semblante dell'oggetto *a*, si esprime la frase "*Je ne suis pas un poète mais un poème*" "*Non sono un poeta bensì un poema*", sul quale non si è cessato di non scrivere. "*Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet*", "*E che si scrive, malgrado che abbia l'aria di essere un soggetto*".

Accedere alla voce silenziosa dell'Altro, la quale concerne la fine del processo analitico personale, consiste nella sparizione della voce del super-lo. La voce dell'Altro diviene la causa del desiderio. Essa è dalla parte del desiderio, non da quella del comandamento. Bisognerà, nella clinica di fine analisi e della *passé*, aprire un interrogativo sui legami tra

desiderio e atto, ma c'è un altro *boucle* da fare perché non basta portare fino alla fine il limite della verità nell'"*io mento*": bisogna poter situare lì la relazione dell'analista con la sua fonte pulsionale e con quella del dire che nomina.

Un'analisi che perfora i sembianti, fa tremare le identificazioni e permette di accedere ad un'identità che non sia più un'identità di alienazione. Permette la nascita di un nuovo desiderio dunque, dell'analista. Nel percorso della mia passe questo desiderio è diventato a sua volta sempre più il desiderio di sapere e toccare la palude di me stessa, e passando dall'identificazione alienante al sintomo a sapere di non sapere abbastanza di me stessa, di cambiare le scarpe che costringono me e a nessun altro.

Questo desiderio comprendeva anche il poter ascoltare "*autrement*" come analista. "*C'est de manquer autrement qu'il s'agit*".<sup>7</sup>

La passe si può non fare ma per me è stato entusiasmante arrivare all'indirizzo al quale ero già arrivata: la locanda era quella, la strada ed i colori sconosciuti gli stessi, così come il suo nome, ma attraverso la passe ho avuto l'occasione di vedere il numero civico. Una cifra, che poi era uguale a 0.

Di fronte alla passe mi sono detta: Sono il poema, l'analista, e pure la poetessa quando scrivo. Dunque sono tutto? E' impossibile. Allora quando sono poema non sono poetessa. E' una questione di discorsi.

---

<sup>7</sup>Lacan J. *Seminaire Le moment de conclure*. Pag.33 Le 10 janvier 1978. Gaogoa.

## Do horror ao desejo de saber: saber *a* prender?

Rosane Melo

O que aqui pretendemos abordar segue algumas referências de Lacan sobre as relações entre a linguagem, o escrito e a letra, a partir das quais discutiremos os casos nos quais o horror de saber emerge e produz efeitos de inibição, sintoma e angústia no início da escolarização formal, ou seja, quando a escola toma como objetivo ensinar as crianças a ler e a escrever de forma sistemática. Embora a função da escrita e da letra na psicanálise não se confunda com as definições advindas dos meios educacionais para estas funções, consideramos pertinentes algumas aproximações entre os dois campos que podem contribuir para as elaborações dos psicanalistas que recebem crianças.

Por que esse momento, no qual torna-se tarefa cotidiana no cenário escolar manipular sons e letras, pode constituir um rochedo intransponível temporária ou permanentemente para alguns? O que há nesse aprendizado que pode concorrer para o apagamento da centelha de um querer saber do infante que desde muito cedo é capaz de realizar *elocubrações de saber*<sup>1</sup>? Êxito e fracasso no discurso contemporâneo é um binário condutor de angústia por engajar o plano do ser<sup>2</sup>, e naqueles casos nos quais o não aprender constitui um sintoma o que fica acentuado senão o gozo-da-falta-de-gozar?

O 11° *Relatório de Monitoramento Global de Educação para Todos*<sup>3</sup> anuncia que o número de não alfabetizados no mundo é de 774 milhões

---

<sup>1</sup> Lacan, J. (1972-1973). *O Seminário, Livro 20, Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.190.

<sup>2</sup> Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p. 110.

<sup>3</sup> A Declaração Mundial sobre Educação para Todos: satisfação das necessidades básicas de aprendizagem” foi lançada na Tailândia no ano de 1990, por ocasião da Conferência Mundial de Educação para Todos. No ano de 2000, em Dakar, o Fórum Mundial de Educação, através do documento “*Marco de ação de Dakar Educação para Todos: cumprindo nossos objetivos coletivos*”, estabelece o ano de 2015 como o ano no qual se alcançaria a Educação para Todos, para cada cidadão e para cada sociedade. A Unesco, a partir de 2002, publica os Relatórios de Monitoramento Global de Educação para Todos, nos quais são analisados e discutidos uma série de indicadores que permitam avaliar o alcance dos objetivos estabelecidos pelo *Marco de ação de Dakar*.



- ainda que o número de não alfabetizados adultos<sup>4</sup> tenha diminuído na última década em 150 países - dentre os quais dois terços são de mulheres, e cerca de 57 milhões de crianças ainda se encontram fora da escola. O 11º Relatório indica o Brasil em 8º lugar, dentre 150 países com maior número de analfabetos adultos, e preconiza o problema do analfabetismo como multideterminado relacionado com a má qualidade da educação, com a falta de atrativos nas aulas e de treinamento adequado para os professores. O Brasil está entre os 53 países que ainda não atingiram e nem estão perto de atingir a democratização do ensino preconizada pelos organismos internacionais como a Unesco, desde sua fundação em 1945.

Esse tema é recorrente nos debates da área educacional, e são muitos os questionamentos lançados sobre o fracasso do escolar, sobre a qualidade da transmissão que envolve o processo de alfabetização, a natureza do que é o saber, o que é a aprendizagem, o que se transmite. Tais questionamentos abriram portas para uma série de interlocuções entre os campos da educação, da linguística, da psicologia e da psicanálise. Aprender a ler e a escrever dentro do contexto escolar pode ser considerado um momento crítico, pois ao mesmo tempo que tal aquisição é porta de entrada para a cultura letrada, por tornar possível uma série de aprendizagens futuras, é também um divisor de águas na escolaridade quando o sujeito fracassa. Como afirma Anny Cordié<sup>5</sup>, a era do proletariado foi substituída pela era do estudante, o que tornou o fracasso na escola para muitos sujeitos sinônimo de fracasso na vida, principalmente nas sociedades grafocêntricas.

---

Em 2014, foi publicado o 11º Relatório de Monitoramento Global de Educação para Todos. Ver <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002256/225654POR.pdf>

<sup>4</sup> Para esses dados são consideradas os sujeitos com mais de 15 anos.

<sup>5</sup> Cordié, A. (1996). Os atrasados não existem: psicanálise de crianças com fracasso escolar. Porto Alegre: Artes Médicas.

## O lugar do sujeito e seu saber no campo da educação

Tributária da Modernidade a educação contemporânea supõe o sujeito<sup>6</sup>, entretanto suas práticas homogeneizadoras e massificadoras não operam com ele, e sim sobre ele, tratando-o como um objeto a transformar. Exceções a essa regra partem das experiências em alfabetização<sup>7</sup> e do campo da Educação Infantil. Inúmeras pesquisas iniciadas no início dos anos 70 do século passado reconheceram que as crianças quando iniciam a aquisição da leitura e da escrita formulam - o que também se confirma nos trabalhos realizados com jovens e adultos em processo de alfabetização - uma série de hipóteses sobre a natureza e a função da escrita. Tais hipóteses são consideradas típicas em diferentes línguas, e os aprendizes descobrem algumas regras grafotáticas<sup>8</sup> antes mesmo de qualquer ensino sistematizado. Outras elaborações advindas tanto da educação infantil como da alfabetização advertem sobre a importância dos jogos como facilitadores de aprendizagem, como meio de aprendizagem, e ressaltam o quanto brincar com as palavras pode contribuir para o domínio da leitura e da escrita.

Mas esse saber extra-escolar não está suficientemente difundido nas práticas pedagógicas, embora tenha espaço em muitas publicações sobre o tema. Há ainda muita resistência dos educadores para a admissão desse tipo de saber o qual subverte o saber escolar legitimado e faz existir no circuito escolar *aqueles que não sabem que sabem aquilo que sabem*. O que encontramos através desses saberes extra-escolares são os sujeitos com seus saberes gozados, sujeitos portadores de um saber que

---

<sup>6</sup> Em geral encontramos concepções universalistas sobre um sujeito epistêmico, cognoscente, definido como um centro de funcionamento comum a todos os indivíduos de mesmo nível.

<sup>7</sup> Ver trabalhos de Emilia Ferreiro e colaboradores *Sobre a Psicogênese da Língua Escrita*.

<sup>8</sup> São as regras que determinam as combinações possíveis dos grafemas em um dado sistema alfabético e os valores decorrentes dos contextos que o cercam e as posições possíveis e vedadas que podem ocupar. Em Português “r” e “t” não podem se combinar na mesma sílaba, nesta ordem, mas “t” e “r” podem. Ver Scliar-Cabral, L. (2003). *Princípios do sistema alfabético do Português do Brasil*. São Paulo: Contexto.

não se comunica e é atravessado pela experiência com a linguagem falada e com a escrita que habita as sociedades grafocêntricas.

Ora, as crianças descobrem muito cedo que a língua falada é impura, muda sempre, e com seus jogos de linguagem elas desembalsamam a língua, fazendo das palavras brinquedos. Apreendem no jogo com as palavras aquilo que no Outro da linguagem nos ultrapassa e excede.

O reconhecimento no campo da educação de que há *sujeito* pode ser considerado tardio em relação às afirmações freudianas que datam de 1908<sup>9</sup>. A criança, ao pensar com suas pulsões parciais e fazer dos seus objetos parceiros, formula teorias como respostas esboçadas sobre os impasses do Outro frente à castração. A criança pode ser definida como aquela *que não rejeitou ainda, por causa do horror, o que começa a saber e o que tenta pensar*<sup>10</sup>. Essas respostas e teorias circulam no espaço escolar, mas como afirma Freud<sup>11</sup>, como podem os educadores que sofrem de uma amnésia em relação ao seu infantil dar conta dessas elocubrações?

Um fragmento de um encontro com uma criança em uma sala de aula de alfabetização: ao ser perguntado se sabia o nome das letras, o menino responde “*cu*” a cada vez que não as identifica. Ao que replico que “*cu não é*”. Ainda surpreso com minha enunciação, digo-lhe que se continuar com o “*cu*” na cabeça vai ficar difícil ler e escrever. Pergunto-lhe se sabe que existem outros buracos no corpo. Imediatamente o menino pede para ir ao banheiro, ao que replico que agora sim o “*cu*” está no lugar certo.

Se a linguagem é uma elocubração de saber sobre *lalíngua*<sup>12</sup>, a criança ao criar com a língua, manejando sua matéria sonora, descobre logo manipulando a materialidade do significante o que é feito de uns fora do sentido e que nos constitui. Esse saber traz um gozo que

---

<sup>9</sup> Freud, S. (1908). *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Edição Standart das Obras Completas (ESB). Rio de Janeiro: Imago, vol. IX.

<sup>10</sup> Soler, C. (2012). *Declinações da angústia*. São Paulo: Escuta, p.246.

<sup>11</sup> Freud, S. (1913). *O interesse científico da psicanálise*, ESB, vol. XIII, p. 224.

<sup>12</sup> Lacan, J. (1912-1973). Op. Cit.

toca a musicalidade da alíngua. Encontros de gozo que deixam seus rastros, encontros sempre traumáticos já advertia Freud. O que se elocubra? Um saber, respostas aos enigmas da vida e do sexo, postuladas nas teorias sexuais infantis, para dar conta da ausência de inscrição no Outro do gozo sexual. Mais além, um saber elocubrado que toca o real do gozo da letra. Mas esse é um saber recalcado que institui o inconsciente-saber sem sujeito. É o que nos diz Lacan ao colocar a letra entre saber e gozo, a letra que faz litoral em sua linha de contato e assegura a passagem do litoral ao literal, tal qual ficou indicado em *Lituraterre*<sup>13</sup>.

### **Do saber gozado ao saber a ser tomado**

O domínio rudimentar dos princípios do sistema alfabético de escrita implica por parte do aprendiz um recorte na cadeia da fala em unidades menores e a segmentação do *continuum* de sons que se escuta nas palavras faladas. A escrita alfabética se produz pela representação dos sons mínimos da língua falada através de sinais gráficos<sup>14</sup>. Essa relação entre fonemas e grafemas torna imprescindível um reencontro com esse saber sabido de que há nas letras algo que se passa independente do sentido.

Leitura e compreensão são atividades distintas, é o que nos ensinam os leitores iniciantes, os hiperlêxicos<sup>15</sup>, e também os casos nos quais identificamos uma debilidade psíquica. Alguns autores da área da educação afirmam ser o leitor experiente portador de um processo articulado, rápido e inconsciente por meio do qual o leitor extrai

---

<sup>13</sup> Lacan, J. (1971). *Lituraterra*, in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

<sup>14</sup> Os sistemas de meios gráficos usados para produzir escritos incluem os grafemas [implementados pelas letras], as marcas diacríticas além das regras de combinação dos grafemas. Marcas diacríticas são os sinais apostos às letras para lhes modificar o valor, como a cedilha, o til, acentos. As letras são sinais gráficos com os quais reproduzimos na escrita as palavras de nossa língua. Na escrita as letras representam os grafemas. Uma ou mais letras representam um fonema, esses sons da fala com valor distintivo. Na escrita, a palavra **nasce** tem cinco letras e quatro grafemas para representar /nasi/.

<sup>15</sup> A hiperlexia se define por uma capacidade de decodificação fluente e baixíssima capacidade de compreensão. Os hiperlêxicos são considerados leitores atípicos, pois em geral encontraremos uma relação de covariância entre decodificação e compreensão. Associa-se frequentemente ao autismo.

informação e busca um significado no escrito. Processo que não deve ser reduzido ao ato de decodificação, ou seja, ato de grafar uma sequência sonora (escrita) ou de sonorizar signos gráficos (leitura). Admite-se, assim, que a leitura fluente engaja o sujeito e vai mais além da mera identificação daquilo que está fixado em uma ortografia. Leitura, dirá Lacan, é outro nome para interpretação justamente porque ler não é *alfabestizar-se*<sup>16</sup>.

Pergunto-me se o que se passa com a criança “*ali onde o alcance do sentido se interrompe, isto é, ali onde a palavra da língua se desconecta do sentido gozado que o sujeito lhe emprestava*”<sup>17</sup>. A escrita alfabética promove um encontro com a *littera*<sup>18</sup>, esses sinais gráficos elementares com os quais simbolizamos os efeitos do significante<sup>19</sup>. O lugar da letra é entre dois domínios heterogêneos, como terra e água, e o escrito é a resultante de uma rasura, aquilo que do domínio da água desenhou-se sobre a terra, esses “*ravinamentos do significado*”<sup>20</sup>. Escrever então implica rasurar os semblantes, rasurar os sentidos forjados nas teorias infantis para envelopar a castração do Outro? O que pode significar evitar os efeitos da escrita? Lacan responde no *Seminário 20*<sup>21</sup>: (...) *recusar-se à referência à escrita é proibir-se aquilo que, de todos os efeitos da linguagem, pode chegar a se articular...*

Se ler é interpretar e escrever é rasurar, o horror de saber pode nesse encontro com a letras se infiltrar e se coadunar com o horror do saber e embaraçar o sujeito. Chegamos assim aos obstáculos a serem enfrentados por aqueles que aprendem a ler e a escrever. O ato de ler implica interpretação, opera com o equívoco e produz enigmas, implica o

---

<sup>16</sup> Lacan, J. (1964). *O Seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 264.

<sup>17</sup> Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p 123.

<sup>18</sup> Letra em Latim.

<sup>19</sup> Efeitos de significado, estudados pela linguística, por um lado e, por outro, efeitos de gozo escutados pela psicanálise.

<sup>20</sup> Lacan, J. (1971). *Lituraterra*, in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Em uma sessão do *Seminário XVIII, De um discurso que não seria semblante*, sessão intitulada *Lição sobre Lituraterre*, Lacan escreve: “*A escrita, a letra, está no real e o significante no simbólico*”. Neste sentido, “*a escrita pode ser dita no real, o ravinamento do significado*” (p. 122).

<sup>21</sup> Lacan, J. (1972-1973). *Op. Cit.*, p. 61.

reencontro com esses efeitos de significante e de gozo representados através das letras. O ato de escrever permite realizar o que a fala não realiza e joga com algo que é brutal<sup>22</sup>, daí os impasses em sua aquisição e em seu exercício. E se o saber se aloja no Outro, como tomá-lo de um mestre que transmite a partir de uma *severidade inorpotuna e ininteligente*<sup>23</sup>?

As práticas pedagógicas massificadoras, e muitas vezes adestradoras, se realizam através de uma transmissão que elide o sujeito e impõem o silêncio em sala de aula. Atos que contribuem para a legitimação de um saber que se aloja no Outro de tal modo que não é possível tomá-lo, não deixam margem para o que através da psicanálise sabemos ser um meio para as conquistas culturais<sup>24</sup>, para os jogos e seus efeitos de superação e separação.

O horror é um afeto, afeto suscitado pelo tipo de saber anunciado pela psicanálise: “há saber que não se sabe, um saber baseado no significante como tal”<sup>25</sup>. Lacan retoma o que dissera em 1971-72<sup>26</sup>, quando afirmou que a psicanálise revela um saber não sabido por si mesmo, mas que se articula como uma linguagem. Que saber esse que suscita horror? Se o horror é um afeto, o horror do saber é um efeito, explicado por Freud<sup>27</sup>. Há aqui dois acentos possíveis quando escrevemos horror de saber e horror do saber. Um saber que diz respeito ao real<sup>28</sup>, e que ao mesmo tempo é enigma, enigma para o sujeito. Enigma presentificado pelo inconsciente, decifrável, cujo sentido veicula toda problemática da relação do sujeito com o Outro. O trabalho analítico de associação conecta essa unidade fora de sentido com outros significantes associados que lhe dêem sentido, mas há no sintoma um gozo opaco, um núcleo real fora do sentido, e deve ser por isso mesmo resolvido por esse

---

<sup>22</sup> Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit., p. 68.

<sup>23</sup> Freud, S. (1913). Op. Cit., p. 225.

<sup>24</sup> Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. In FREUD, S. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, vol. VVIII, p 15.

<sup>25</sup> Lacan, J. (1972-1973). Op cit, p.129.

<sup>26</sup> Lacan, J. (1971-1972). *Le savoir du psychanalyste*. 03/02/1972. Inédito.

<sup>27</sup> Freud, S. (1940[1922]). *A cabeça de Medusa*. ESB, vol. 18.

<sup>28</sup> Soler, C. (2013). Op Cit.

real. O núcleo do sintoma traz o saber falado de *alíngua*, saber que está no nível do gozo, que faz de todo analisante um analfabeto, esse sujeito que ignora as letras de inconsciente habitantes do seu ser. Disortográficos por escolha, os neuróticos mantêm essa paixão pela ignorância.

Se a análise opera e permite uma passagem do horror ao desejo, podemos nos perguntar sobre os efeitos de uma análise nos casos de disortográficos sintomáticos a partir de uma concepção de que há aí uma aporia do desejo. É o que pudemos apreender com a profusão de referências que Lacan faz sobre o escrito e a letra, em sua tentativa de precisar a relação entre a escrita e a verdade, e nos indicar um trilhamento sobre os efeitos de uma análise como efeitos de um escrito.

Estamos em condições de revisitar a conexão entre o campo da educação e o da psicanálise e propor, como Millot<sup>29</sup>, levar a ética da psicanálise para o campo da educação, a ética do desejo que sempre implica a falta e a causa do desejo. O saber analítico aí “*dá a chance de fazer surgir o sujeito da fala que possa se apropriar de sua história e de seu desejo*”<sup>30</sup>. Por fim uma aposta em direção ao *saber-não-todo*, um saber desejante, mas um saber transmissível.

---

<sup>29</sup> Millot, C. (1987). *Freud Antipedagogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

<sup>30</sup> Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 100.

# ANNEX



## Una respuesta basada en la evidencia<sup>1</sup>

Leonardo S. Rodríguez

Desde hace ya más de veinticinco años distintas autoridades gubernamentales y universitarias han requerido que los profesionales que trabajan en el campo llamado “*de la salud mental*” ordenen sus prácticas de acuerdo con conocimiento basado en la evidencia. El estudio de las “*prácticas basadas en la evidencia*” (*evidence-based practices*) en la provisión de servicios de salud pública se ha convertido en una disciplina propia, y las organizaciones profesionales e instituciones que administran esos servicios (la *Organización Mundial de la Salud* incluida) han hecho esfuerzos considerables para establecer ese modelo como *el* modelo a seguir. El debate generado alrededor de la cuestión de la evidencia en las prácticas clínicas está lejos de ser meramente académico. Existen intereses creados de por medio: la asignación de recursos financieros se ha restringido a las formas de tratamiento que se consideran fundadas en principios científicos y que son evaluadas de acuerdo con el modelo de las prácticas basadas en la evidencia. Como consecuencia de ello las oportunidades para la formación y el empleo en instituciones de la salud mental dependen de la afiliación a escuelas y centros de educación profesional que favorecen ese modelo. Hasta no hace mucho tiempo en Australia y en otros países las instituciones públicas a cargo de la salud mental ofrecían tratamiento psicoanalítico, aunque cuando sólo fuera en escala modesta. Desde que nuestras autoridades (en Australia) han decidido que el psicoanálisis no reúne los requisitos del modelo, la práctica clínica psicoanalítica en las instituciones públicas del país ha disminuido hasta llegar al punto de extinción casi total, a favor de prácticas que se suponen más eficientes. Como psicoanalistas y

---

<sup>1</sup> El presente artículo fue presentado en la Cita Internacional del Foro del Campo Lacaniano del 2012, pero no fue publicado en el anterior volumen de Heteridad, por lo cual se presenta como anexo del presente ejemplar.

miembros de una escuela de psicoanálisis con responsabilidades sociales debemos ocuparnos de esta situación.

Sería inútil embarcarse una vez más en la defensa del psicoanálisis cuando nos enfrentamos con otro ataque contra la creación de Freud o contra su persona. Es tal vez más útil transformar la necesidad en virtud y abordar los problemas que atañen a la evidencia en psicoanálisis. Pues la evidencia es un problema para el psicoanálisis, tal como lo es para otras disciplinas y prácticas. No tenemos la obligación de tratar el problema dentro de los términos dictados por los partidarios del modelo de las prácticas “*basadas en la evidencia*” – lejos de ello, se trata más bien de dignificar la noción misma de evidencia, sometiéndola a una crítica racional y, más precisamente, a las pruebas de evidencia. Antes que nosotros otros analistas, comenzando por el propio Freud, han sabido muy bien que en la experiencia analítica debemos enfrentar la cuestión de la evidencia, y esto por razones conceptuales, clínicas y éticas.

Algunos psicoanalistas de orientación diferente de la nuestra han adoptado el lenguaje y los criterios de la ideología de las prácticas basadas en la evidencia. Me refiero en particular a un libro que ha tenido influencia en el mundo de habla inglesa, cuyos autores son Anthony Roth y Peter Fonagy, titulado *What Works for Whom [¿Qué funciona y para quién?]* (Roth y Fonagy, 2005). La cuestión tiene su pertinencia: muchos de los pacientes que vienen a verme, y particularmente aquellos que no están familiarizados con el psicoanálisis, me preguntan si el tratamiento que ofrezco va a “*funcionar*” para ellos, y cuán eficaz es el psicoanálisis si se lo compara con otros métodos. Estas preguntas son legítimas, y un psicoanalista debe poder responderlas.

La palabra *evidencia* viene del latín *videre*, “*ver*”. Uno tiene que ver para creer: es ésta la noción subyacente al problema de la evidencia en la ciencia. Según Willard Quine, es la norma de la epistemología empirista: nada existe en la mente que no haya pasado por los sentidos. Escribe Quine: “*Este punto es normativo, y contiene una advertencia respecto de los telepáticos y los adivinos*” (Quine, 1990, p. 19). Pero no es obligatorio que entendamos el término y lo utilicemos de acuerdo con la concepción

de un empirismo ingenuo. La manera de definir la evidencia y su función en la producción de conocimiento es un problema epistemológico fundamental que podría ocuparnos bastante tiempo (del que no disponemos ahora). Baste decir que, desde que la razón ha cambiado desde Freud, podemos legítimamente enunciar unas cuantas cosas sobre la evidencia en la experiencia psicoanalítica y – ¿por qué no? – sobre la evidencia en general, sobre la base de los que nuestra experiencia ha demostrado.

La evaluación de los tratamientos de acuerdo con el paradigma de lo “*basado en la evidencia*” ha sido guiada predominantemente por los criterios respaldados por el *American Institute of Medicine* y la *American Psychological Association*, que definen la práctica basada en la evidencia como “*la integración de lo mejor de la investigación disponible con la experticia clínica en el contexto de las características, cultura y preferencias del paciente.*” (Australian Psychological Society, 2005) El instrumento de verificación de que una práctica esté basada en evidencia válida es el método experimental, y la modalidad preferida son las *pruebas controladas aleatorias* [*randomised control trials*], por cuanto éstas ofrecen la mejor garantía posible contra la intervención en el tratamiento de los llamados “*factores comunes*”, esto es factores que desde la perspectiva psicoanalítica se considerarían como parte de la relación transferencial (Jackson, 2005). Toda traza de manifestaciones subjetivas, que son consideradas como interferencias indeseables, deberían ser eliminadas. Si nos pusiéramos a evaluar al psicoanálisis mediante este modelo, deberíamos diseñar experimentos bien peculiares en los que el paciente no sabría que se lo trata psicoanalíticamente, y el analista solamente sabría que el paciente sufre de *un*, y sólo un, síntoma o problema definido con precisión, por cuanto se considera a la llamada *comorbilidad* como un problema metodológico serio que tiende a invalidar aún las situaciones experimentales mejor diseñadas. Se trataría simplemente de encontrar voluntarios para el experimento que sufran de *un* problema solamente. Lo extraordinario del caso es que los representantes de la Ciencia en los servicios de salud mental

considerarían que la evidencia reunida en tales condiciones absurdas sería *sólida*.

El trabajo de Roth y Fonagy es una revisión de las investigaciones que se han llevado a cabo para evaluar las formas de tratamiento que pueden ajustarse a las pruebas requeridas por el modelo "*basado en la evidencia*". Los autores son conscientes de los problemas metodológicos en juego, de las limitaciones del paradigma, y adhieren a la noción de que una modalidad de tratamiento no debería ser tenida por no eficaz solamente porque no ha sido sometida a las pruebas que el modelo requiere. Sin embargo, históricamente éste parece ser un caso más en el que algo optativo y voluntario se convierte en obligatorio: en la realidad, decisiones políticas, académicas y financieras se adoptan sobre la base de la eficacia "*demostrada*" de ciertos tratamientos – y sucede entonces que el psicoanálisis queda excluido.

Roth y Fonagy titularon su trabajo *What Works for Whom? (¿Qué funciona y para quién?)* La expresión se funda en el principio de que *there are horses for courses*, de que el tratamiento debe ser específico y debe corresponder estrictamente a la entidad patológica de que se trate. Si uno tiene un dolor de cabeza, uno toma un analgésico; no se somete a una terapia electro-convulsiva. La medicina opera sobre ese principio, pero aún en la medicina se reconoce que los efectos terapéuticos de los agentes farmacológicos raramente son específicos, y que la comorbilidad es la regla y no la excepción.

"¿Qué funciona y para quién?" no fue la pregunta de Freud, simplemente porque él no tenía a su disposición un repertorio de tratamientos para entre los cuales elegir: él tuvo que inventar un tratamiento que funcionara. ¿Para quién? Para histéricos, para empezar. Los histéricos constituían un misterio antes de Freud porque la ciencia positiva, representada por la actividad estimulante y en rápido desarrollo de la medicina moderna, rehusaba (con algunas notables excepciones) reconocerlos como objetos epistemológicos verdaderos para el trabajo serio de investigación. Los histéricos eran excluidos como objetos de la investigación científica y como pacientes en la práctica clínica *sobre la*

*base de la evidencia disponible.* La evidencia es evidencia solamente para quienes quieren echarle un vistazo, y esto depende del *deseo* de quienes miran y de la metodología que implementa ese deseo en el campo de la investigación y la práctica. Sin ese deseo – que en nuestro caso es el deseo del analista – la evidencia queda forcluida.

Hay numerosos casos de evidencia que el psicoanálisis ha rescatado del olvido y del oscuro reino del inconsciente que el histérico encarnara en otros tiempos: evidencia, esto es, de la existencia del inconsciente y sus formaciones, de lo real como su condición y sus efectos, y del discurso psicoanalítico que es eficaz para elucidarlos y operar sobre ellos.

Freud estudió la evidencia que estaba a su disposición y a la disposición de otros médicos que trabajaron con histéricos en su tiempo – como Charcot, quien hizo algún progreso con sus investigaciones, pero que no inventó el psicoanálisis. Freud tuvo que sobrellevar los obstáculos epistemológicos que existían en él mismo, y que sus predecesores enfrentaron y fueron incapaces de vencer. Freud estudió lo que pacientes histéricos le presentaron como hechos clínicos; pero a través de la creación de un nuevo discurso también extendió el campo de esos hechos de manera revolucionaria. Él hizo efectivamente posible la obtención de evidencia nueva e inédita. La experiencia en la que esta evidencia surgió no fue un experimento, aun cuando lo pareciera, en la medida en que ciertas hipótesis fueron propuestas para que pasaran por la prueba de su validez dentro de una situación relativamente bien controlada.

Lo que es evidente lo es *para alguien: el sujeto de la evidencia.* Ahora bien; en psicoanálisis el sujeto supuesto a la evidencia es cuestionado: es esto lo que distingue nuestro discurso y la formación del analista responsable de él. Esto quiere decir también que la evidencia acumulada en ciento veinte años de psicoanálisis no habrá de ser suficiente como respuesta al ser humano que haga la pregunta: “¿*Va a funcionar el psicoanálisis conmigo?*” Su psicoanálisis producirá la evidencia, y no puede darse ninguna garantía de antemano acerca de cómo va a funcionar para él, si es que funciona. Nadie ha encontrado la fórmula que garantice que *un* psicoanálisis singular sea eficaz. Nuestra

ética nos separa del practicante clínico cuya práctica esta supuestamente basada en la evidencia y que piensa que él sabe cuál será el resultado de la experiencia.

Pero no es que ciento veinte años de psicoanálisis no cuenten para nada en la tarea de proveer la evidencia que el ciudadano honesto nos pide. Gracias a esa experiencia, más el trabajo que le añadimos, cada uno de nosotros puede acceder al *deseo del analista*, ese deseo que Jacques Lacan llamara *averti*: informado, experimentado, alerta, el horror del administrador de la salud que prefiere que nadie mencione la evidencia de la existencia de seres hablantes deseantes.

Freud fue el primero en plantear la cuestión de las indicaciones y contraindicaciones del psicoanálisis. Estaba convencido de que el psicoanálisis no es para cualquiera, e incluso de que la *exclusión* positiva de algunos sujetos es deseable, mientras que puede recomendarse con seguridad para otros. Ahora bien; solamente el riesgo, y la belleza, esto es, la evidencia de la experiencia concreta puede convencer tanto al paciente como al analista de la eficacia del psicoanálisis, uno de los pocos discursos, como dijera Lacan, de los que aún podemos valernos (Lacan, 2001 [1974], p. 518).

### Referencias bibliográficas

Australian Psychological Society (2005) *In Psych*, 27:6, p. 20.

Jackson, H. (2005) *A description and case for evidence-based praxis in psychology*. *In Psych*, 27: 6, pp. 14-19.

Lacan, J. (2001 [1974]) *Télévision*. En *Autres écrits*. Paris, Seuil.

Quine, W.V. (1990) *Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press.

Roth, A. y Fonagy, P. (2005) *What Works for Whom? A critical review of psychotherapy research*. New York, Guilford Press.