

Heteridad

11

Revista de Psicoanálisis

Les paradoxes
du désir



Femme assise (Les Femmes d'Alger) - Picasso - 1962 © Succession Picasso 2013



The paradoxes of desire

Las paradojas del deseo

I paradossi del desiderio

Os paradoxos do desejo

Las paradojas del deseo

Internacional de los Foros
Escuela de Psicoanálisis de los Foros del
Campo Lacaniano



HETERIDAD

11

LAS PARADOJAS DEL DESEO

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

INTERNACIONAL DE LOS FOROS

ESCUELA DE PSICOANÁLISIS DE LOS FOROS DEL CAMPO LACANIANO

www.champlacanian.net



HETERIDAD 11

Comisión editorial (Heteridad 11) CRIF 2014-2016

Andrea Dell'Uomo

Beatriz Elena Maya

Carmen Nieto

Florencia Farias

Leonardo Rodríguez

Manuela Valcárcel

Patrick Barillot

Sandra Berta

Realización general

Beatriz Elena Maya

Maquetación

Juan David Martínez Argumedo

Cubierta

Mujer sentada (Jacqueline) - P. Picasso-1962 © Sucesión Picasso 2013

Melancolía I - A. Dürer - 1514

Traductores

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
Carmine Marrazzo
Cecilia Randich
Celeste Soranna
Chantal Degril
Claire Dumans
Claire Parada
Clara Cecilia Mesa
Cleonice Mourão
Colette Sepel
Consuelo Almeida
Diego Mautino
Dominique Finger mann
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

Revisión definitiva

Beatriz Elena Maya R.

Carmen Nieto

Florencia Farias

Manuela Valcárcel

Ricardo Rojas

PRESENTACION

Presentamos *Heteridad* No.11 que recopila los trabajos del encuentro internacional de 2014 en París, bajo el título: *Las paradojas del deseo*. El CRIF actual se propone estrechar los lazos entre los miembros de la Escuela con una revista traducida a cuatro idiomas: francés, español, portugués, italiano, correspondientes a las distintas lenguas en las cuales los participantes escribieron sus textos. Hacemos un reconocimiento por el enorme esfuerzo conjunto para que este objetivo se cumpliera, a todos aquellos colegas que, de manera acuciosa, colaboraron para que esta empresa se realizara.

Se entrega también una versión multilingüe que reúne todos los artículos en la lengua en que fueron presentados para darle presencia a los textos en inglés en nuestra comunidad plurilingüística.

Los textos giran en torno a la pregunta por lo que es inarticulable, indestructible y permanente para el *parlêtre*. Así, distintos tópicos del deseo fueron abordados en la búsqueda de lo paradójal que lo constituye, por ejemplo, lo encontramos en el síntoma mismo, desde su máscara hasta el *sinthoma* como elaboración última de Lacan, que contaría con lo irreductible del goce como defensa al goce mismo.

Muchos de los textos aquí presentados, hacen el recorrido de Lacan por la interpretación que apuntaría a la causa del deseo más allá del sentido de este, llevando la concepción de la cura, de manera renovada al “*rasgo de humanidad*” que se espera de aquel que ha trasegado más allá del padre.

La introducción del goce como noción que guiaría la clínica no deja atrás la del deseo, por el contrario, la actualiza y la presenta como paradoja. De esta manera la noción de deseo es pensada no sin el goce y sin la experiencia del pase que permite aislar “*la sombra espesa*” que todo final presenta por la inminencia de lo real.

La clínica de la histeria y la neurosis permite aislar paradojas en las modalidades de deseo que los caracteriza, así mismo, se propone para la psicosis como condición para la ética necesaria en la escucha de esta. También la repetición imperturbable de la demanda contrasta con la insistencia indestructible del deseo en varios de estos trabajos. Desde la clínica, se hacen preguntas tales como ¿hay deseo en el autismo? También para ilustrar de alguna manera, la teoría sobre el deseo que se esté desarrollando; llevando, en algunos casos, la clínica más allá del trabajo con el significante al real de goce presente.

Estilos diversos desfilan por este texto, desde la pregunta insistente como propuesta de trabajo en la que don Quijote es el medio, sin convertirse en un psicoanálisis aplicado, hasta las propuestas que se atreven a llevar, con Lacan, el deseo más allá de lo simbólico, al real con el que la interpretación y la experiencia en general, debe contar.

Los sueños como formación del inconsciente y como vía regia, son convocados para señalar el punto de real que los articula, el ombligo del sueño ya presente en Freud y retomado por Lacan de manera muy específica, para indicar el deseo como “*invariante*” que introduce una nueva lógica, la modalidad y la nodalidad.

¿Cómo sostenerse en lo diferente, en lo extranjero, sin efectos de segregación? Es la pregunta que se intenta responder vía el deseo del analista, se trata del real de “*lo extranjero*” con el que cuenta el deseo del analista. Así mismo, el ser, la falta en ser, son temas directamente relacionados con el deseo a los que muchos de nuestros colaboradores han ido, pasando por el seminario seis y su fórmula “*el deseo es la metonimia del ser en el sujeto*” hasta acercarse a los últimos seminarios de Lacan en los que el ser estará situado del lado del goce, más allá de la falta. Es por esto que la clínica tiene su lugar aquí con casos de los cuáles se puede destacar que la reflexión permite aislar el objeto *a* como causa del deseo y como condensador de goce.

Una de las paradojas del deseo es señalada vía la angustia producida por el deseo del Otro, lo que implica para quien reflexiona el asunto, dar una vuelta por el *Seminario 10* y ocuparse del objeto *a*, así mismo, se sitúa la angustia entre el deseo y el goce. Por otro lado, un recorrido por lo trágico y lo cómico del deseo permite abrir reflexiones acerca del lugar al que conduce la experiencia analítica.

Se sitúa el deseo borromeamente llevándolo más allá de la letra y de su acepción como deseo del Otro; después de un análisis sobre el deseo como acontecimiento del decir renovado y de diferenciar entre el deseo efecto y el deseo origen, una reflexión sobre el deseo del analista como acontecimiento y no sólo como efecto, introduce una pregunta sobre la política de la extensión del psicoanálisis. Así mismo esta noción del deseo del analista es interrogada en relación a la satisfacción del final y cuestionada con respecto al goce para sostener que no hay goce en el deseo del analista.

La reflexión sobre el deseo, mirada desde la causa hasta el final del análisis, permite introducir el pase como experiencia que constata que en el análisis la *lalengua* es la integral de los equívocos que persistirán en la historia del analizante de los cuales sería posible decantar el deseo del analista. También aislar la marca de la diferencia absoluta que sería marca del afecto del fin para virar del horror de saber, al entusiasmo.

Es probable que algunas tesis expuestas puedan ir más allá de otras o hasta contradecirse, pero *Heteridad* reúne la posibilidad del disenso, de las lecturas singulares de una obra enorme como la de Sigmund Freud y Jacques Lacan, que se someten a la dialéctica en su exposición, primero en un evento y luego por escrito para seguir siendo pensadas y reevaluadas por cada lector o autor en el diálogo de unos y otros.

En la mayoría de los artículos se conserva la bibliografía en el idioma original, lo mismo que las citas que los autores conservan en otro idioma distinto al suyo.

Esperamos contribuir de esta manera con la existencia del psicoanálisis en extensión manteniendo abierta la pregunta por el *deseo de psicoanálisis* en el mundo.

Beatriz Elena Maya R.

SUMARIO

Traductores	4
PRESENTACION	7
SUMARIO.....	11
Apertura - Marc Strauss	14
DEL DESEO.....	22
¿Que desea el hombre? - Daphna Benzaken	23
Las paradojas del deseo y de la demanda - David Bernard.....	29
La belleza y el horror, la des-gracia, la vida y la muerte cara a cara en Face-book - Fabiane da Fontoura Messias de Melo	37
El deseo y los discursos - Gloria Patricia Peláez J.	45
La variación inédita e incauta (<i>dupe</i>) del deseo invariante - Ana Laura Prates Pacheco	51
El deseo, contra lo esperado - Manel Rebollo	59
Nombrar el deseo - Leonardo S. Rodríguez	65
El deseo atrapado por.... - Colette Soler	73
El enigma del deseo: una paradoja fundamental - Juan Manuel Uribe Cano	83
El amor y el deseo - Agnès Wilhelm	89
ANGUSTIA Y DESEO.....	96
De la angustia al deseo: una ventana sobre lo real - Eva Orlando	97
El deseo es el tiempo - Radu Turcanu	107
CLINICA Y DESEO.....	114
Autismo: deseo paradójico - Sheila Abramovitch y Simiramis Castro	115
La posición del psicótico con respecto al deseo - Julieta De Battista	124
La insoportable división - Paola Malquori.....	133
Si supiésemos qué es lo que el avaro encierra en su cofrecillo, sabríamos mucho Acerca del deseo. - Bela Malvina Szajdenfisiz	139
¿Por qué lo he hecho? - Carmen Nieto Centeno	146
Del duelo al deseo - Devra Simiu	157

De un deseo que no es un deseo de (la) madre - Anna Wojakowska-Skiba	164
DEL DESEO DEL ANALISTA	174
El deseo del analista, dialéctica de lo éxtimo - Martín Alomo	175
La <i>operancia</i> del psicoanalista y el deseo en cuestión - Sandra Berta.....	181
Sostenerse en lo extranjero: algunas paradojas del deseo del analista - Matías Buttini	188
De un deseo al otro - Zehra Eryoruk.	197
De lo particular a lo singular, experiencia de deseo - Lydie Grandet	204
Diversiones del deseo - Luciana Guarreschi	210
El deseo del analista, Nominación y la Experiencia del Análisis - Andréa Hortélio Fernandes.....	217
El deseo del analista y la diferencia absoluta - Luis Izcovich.....	224
“¿Qué es pues lo que nos liga a aquel con quien nos embarcamos?” - Bernard Lapinalie.....	232
La toma –paradójica– del deseo al final de un análisis - Celeste Soranna	238
Paradojas del “ <i>deseo materno</i> ” versus deseo del analista - Camila Vidal Vigo	245
La relación entre Deseo de Analista y la Escuela de Lacan - Fernanda Zacharewicz	251
DESEO E INTERPRETACION	257
La interpretación, en el marco de lo no sabido - Ana Canedo	258
La interpretación en el desfiladero de los equívocos - Vanina Muraro	265
El deseo en fin y en secuela(s) - Albert Nguyên	271
Los Sueños, vía regia -Trinidad Sanchez-Biezma de Lander	279
El punto nodal que es el deseo - Susan Schwartz	288
DESEO Y GOCE	296
El síntoma interpreta... - Sidi Askofaré	297
No hay deseo sin Goce - Beatriz Elena Maya R	303
Nuevos envoltorios, viejos deseos - Vera Pollo.....	309
DESEO Y MADRE	319
Del deseo materno a <i>lalengua</i> materna - Gladys Mattalia	320
DESEO Y REPETICION.....	327
Deseo y repetición: <i>pas-de-deux</i> . - Dominique Fingermann.....	328
DESEO Y TRANSMISION	338
Las paradojas del ser - Jorge Escobar	339
Deseo “(a) bordé” confinado, Deseo dispersado - Esther Morere Diderot	345

Deseo y transmisión: paradojas - Antonio Quinet	353
Paradojas del deseo, paradojas del pasador - Natacha Vellut	360
EL DESEO Y LA PULSION	367
El deseo, el destino de la pulsión - Esther Faye	368
El deseo del análisis y la pulsión invocante - Gabriel Lombardi	375
SABER Y DESEO	389
Lacan con Foucault - Armando Cote	390
El deseo, el saber, la Escuela - Claire Montgobert.	400
DESEO Y ESTRUCTURAS.....	408
Deseo <> Psicosis - Sonia Alberti.....	409
El colmo del deseo, el deseo imposible - Isabelle Cholloux	414
Las paradojas del efecto de escrito - Anita Izcovich.....	421
DESEO Y LITERATURA.....	428
D. Quijote, Sancho Panza y la aporía encarnada del deseo - Raul Albino Pacheco Filho	429
Shakespeare in love: El misterio del amor - Françoise Josselin.....	436
La tragicomedia del deseo - Panos Seretis	441
DESEO Y ESCRITURA.....	451
Del deseo... ¿a riesgo de la escritura? - Wanda Dabrowski	452
De un nuevo deseo, entonces, de “un discurso que no sería del semblante” - Maria Claudia Dominguez	458
Del horror al deseo de saber: ¿saber α prender? - Rosane Melo.....	467
ANEXO	476
Una respuesta basada en la evidencia - Leonardo S. Rodríguez	477

Apertura

Marc Strauss

A todos los aquí presentes, y a los que no están pero que nos acompañan, que lo sepan o no: bienvenidos a este *VIII Cita Internacional de la IF-EPFCL*. Bienvenida y también gracias. Gracias por sostener con su presencia este acontecimiento bienal que reagrupa nuestra comunidad internacional. Estamos felices de acogerlos. Antes que nada, el número de inscritos que somos es tranquilizador desde el punto de vista contable; luego y, sobre todo, tenemos el placer de reencontrarnos entre amigos, compañeros de trabajo y de aventuras institucionales, algunas veces agitadas. Finalmente, espero que los que se nos unen por primera vez se sientan aquí en su casa.

Quiero saludar también a los que tendrían que estar entre nosotros, pero ... Hemos desde nuestra última Cita pagado un pesado tributo a la muerte. Ella se llevó allegados, colegas, caros amigos. Fulvio Marone, Vicente Mira, Joan Salinas, ustedes deberían estar entre nosotros. Ustedes estarán entre nosotros durante estos días.

Es costumbre el agradecer a los organizadores al final del Congreso, para saludar el éxito. Pero lo que me importa aquí es agradecer a los colegas gracias a los cuales mi tarea en esta Cita Internacional fue más un placer que una carga. En primer lugar, a Cathy Barnier, responsable del Equipo de Organización, siempre disponible y de una lealtad sin falla. Con ella nuestro tesorero, Didier Grais, que supo aliar la firmeza necesaria para el control de los gastos con la flexibilidad sin la cual no se le saca gusto al trabajo. Gracias también a todos los equipos que coordinaba Cathy, entre otros el de Internet con Nicolás Bendrihen y Lucile Cognard, las traducciones con Nadine Naïtali, la secretaria de la Sede de Assas, etc. Ustedes me perdonarán por no nombrarlos a todos, mi tiempo de intervención no sería suficiente para eso, pero sabemos lo que les debemos.

Quiero también saludar y agradecer a mis colegas de la Comisión

Científica. Todas las decisiones que conciernen a esta Cita Internacional han sido debatidas y decididas allí colegialmente, siempre con el mejor espíritu.

Gracias finalmente a todos los que propusieron intervenir y a los que quisieron gustosamente presidir las sesiones. Todos aceptaron de buena gana el marco que les propusimos.

Los agradecimientos me traen a la cuestión que nos reúne, la del deseo y de sus paradojas. En efecto, deseo, fue algo necesario para volvernos a encontrar en este lugar y en este momento del año, habitualmente consagrando a unas serenas vacaciones.

Pero lo sabemos, el deseo y la serenidad no se la llevan bien. Lacan lo subrayó, el deseo es dificultad.

Hace algunos días una actriz francesa confiaba a la radio, la serenidad suya, finalmente encontrada. Precisaba que siempre había sabido que esto no vendría de un hombre, y ni tampoco de un psicoanalista. Esta le vino ¡de un caballo! Concluía su constructivo testimonio con una fórmula definitiva: «¡con un caballo, no podemos hacer trampas!» Pero no es de hoy, esto de que los humanos hubiesen visto en este animal a su compañero ideal... hasta que el caballo de vapor no lo desaloje definitivamente de su lugar. Y lo que olvida nuestra actriz, es que hay sólo la especie «*palabreanteser (parlêtre)*» para dirigir los caballos, animales o mecánicos, a marcarles su paso, que es el de su discurso.

Nuestra amazona actriz nos libra no obstante algo de su deseo, y también de su posición con relación a éste. En efecto, ¿a qué es a lo que ella aspira? Quiere estar segura de no hacer trampas, quiere saber hacer la diferencia entre la verdad y la mentira, la franqueza y el engaño. Démosle crédito que no es la trampa del otro lo que la inquieta, sino la suya propia. No desconfía del caballo, al contrario, parte del hecho que un caballo, no piensa, este no calcula, este reacciona. El caballo da sin mediación la justa medida de la adecuación entre el pensamiento y el cuerpo del jinete.

Retengamos entonces de nuestra actriz y su alma caballar la seriedad de la cuestión que nos plantea. En efecto, no hacer trampas es un sueño

ampliamente compartido. Es sostenido por la convicción de que la serenidad es la justa recompensa de la verdad finalmente alcanzada. Pasemos a las peripecias que se suponen incluidas en todo ello, todas dependen de la iniciación, inclusive el psicoanálisis, cuando se echa a perder por esta promesa, de la que sabemos que lleva a lo peor. En efecto, como nuestra actriz se acordará rápidamente de eso, no nos desembarazamos tan fácilmente de esta cuestión de la trampa, sería sólo porque se tiene un cuerpo, y porque este cuerpo no puede no representárselo.

Y un cuerpo, para un «*palabreanteser (parlêtre)*» es siempre un cuerpo sexuado, de hombre o de mujer. Lacan incluso se sintió obligado a precisar que no hay el tercer sexo. Podríamos distinguir los existentes como S_1 y S_2 , sexo 1 y sexo 2. Entonces, ¿cómo estar seguro de no hacer trampas con la representación que se hace de su ser como sexuado, y entonces en su relación al otro sexo, una relación que se funda sin embargo sobre una diferencia irreductible? Con un caballo, sea yegua o semental, donde sabemos quién es quién, quién es el amo, el S_1 , y quién es el esclavo; S_2 . El buen amo es el que sabe confundirse con el cuerpo del otro, colocado allí como instrumento encargado de producir el efecto de verdad. Pero, entre *palabreanteseres (parlêtres)*, en una pareja, célula mínima del lazo, ¿qué es lo que ordena al cuerpo del otro? ¿cómo se hace el lazo entre S_1 y S_2 ? Los que conocen la escritura del discurso analítico ya saben que no se hace. Sin embargo, los cuerpos se enlazan.

En efecto, por eso dos compañeros pueden anudar un pacto sobre lo que hace para ellos *relación/proporción* sexuada. Pero ¿quién entonces autentificará este pacto y, si hay litigio, dirá quién hizo trampas? E incluso para sí, ¿en nombre de qué se asegura su propia verdad? Allí, sabemos que neurosis y psicosis se separan. El sujeto psicótico se sentirá apaciguado al verificar que su partenaire no hace trampas, tanto que esta posibilidad lo deja sin otro recurso que la violencia, sufrida y ejercitada. El sujeto neurótico al contrario se sentirá calmado por su parte si el retorno del otro le significa que ambos respetan el pacto. Este sujeto podrá de golpe admirarse en su manera de izarse

en el escabel de su verdad, ella misma demostrada por sus proezas, de las que el Otro como tercero es el garante y el juez.

La aspiración a la serenidad por la verdad, por no decir la sabiduría, es entonces el deseo de abolir lo irreductible de una diferencia, precisamente de una diferencia introducida por el orden significativo al mismo tiempo que hace allí agujero. Este agujero puede ser recubierto por un sentido, y este sentido puede ser desde un cierto punto de vista satisfactorio; salvo en el dominio de la relación de los sexos, donde el sentido no puede ser como tal sino mentiroso: «*ficciones sexuales secretadas por el inconsciente*», dijo Lacan - con una fórmula que se sustituye ventajosamente a las teorías sexuales infantiles de Freud, sería sólo porque vale para todas las edades. Esta excepción sexual en el mundo del sentido desentona, accidente, en el corazón de todas las relaciones humanas. De golpe, toda satisfacción del deseo, inclusive la sexual, deja que desear - y esto cualquiera que sea el cuidado que se tenga en la elección del objeto.

Más bien que buscar entonces las condiciones de una satisfacción sin resto, del deseo, que no existe, podemos esclarecer su funcionamiento y también su lazo al goce y al amor.

Lacan, en el *Seminario Aún*, nos precisa lo que es susceptible de provocar el deseo: «*el sujeto como tal no tiene que hacer gran cosa con el goce, pero su signo es susceptible de provocar el deseo*». Prosigue «*allí está la fuerza del amor*».

En el momento en el que en otro contexto comentaba esta frase, una ilustración clínica se presentó. Se trata de un actor aún, pero de otro temple que el de nuestra amazona. Es Joaquín Phoenix, quien se expresaba en el diario *Le Monde*, con ocasión de la salida en Francia de la última película de *Spike Jonze*, *Her*. Explicaba por qué, para encarnar allí a su personaje en busca de un partenaire adecuado a su deseo, había exigido llevar un bigote. Quería que quedara escondida a los espectadores la ligera cicatriz de labio leporino que corre sobre una de las crestas laterales de su filtro o surco subnasal, su trazado irregular; las crestas laterales del filtro o surco subnasal, son las ligeras crestas

verticales entre la nariz y el labio superior. Exigió esto porque, muy temprano, había observado el efecto que esta cicatriz hacía a un cierto número de mujeres. Daba el ejemplo de la vez en la que, aún joven y completamente desconocido, debía filmar una escena de beso con Eva Mendès, ya célebre. En el momento en que Eva Mendès vio la cicatriz, su beso de cine profesional se hizo pasional.

¿Cómo no ver en esta cicatriz un caso de este signo del goce que evoca Lacan, y que en esta circunstancia provoca sin ningún género de duda el deseo? Subrayemos que este signo del goce no es su exhibición. Un goce que se exhibe es siempre obsceno por autista. Tenemos el paradigma en casa del tendero de la pequeña mentirosa de Freud, *protón pseudos*. El signo del goce, de la división, es una traza sobre el cuerpo. Una traza de imperfección entonces, que en un cuadro casi perfecto indica un punto de horror; una traza que convoca al sujeto y lo destina en su cuerpo antes que cualquier raciocinio consciente. Así, el deseo, en primer lugar, se experimenta. Algo del cuerpo del otro convoca al sujeto que experimenta el llamado en su cuerpo. En un segundo tiempo el sujeto responde a esta irrupción del deseo que se le presenta a él como enigmática. Así, es más que probable que Eva Mendès, habiendo vuelto en sí, se haya dicho: «Pero, ¿qué es lo que me pasó? ¿De veras quise eso?» ¿Cuestión que no deja de evocarnos a nosotros el «Qué es esto?» Que Lacan pone en la boca del pequeño Hans confrontado con su erección; o también el artículo de Freud *Sobre la cabeza de Medusa*, esta representación del horror de la castración, frente a la cual, como lo dice Freud, el sujeto erige su deseo como defensa.

Entonces para el cuerpo hablante, el deseo es un hecho que se impone; pero para el sujeto que tiene este cuerpo, él es una pregunta. Dicho esto, si el deseo es primeramente experimentado como efecto de cuerpo, es porque el signo que lo suscita afecta un sujeto ya constituido. El signo del goce se presenta siempre al sujeto como un accidente significativo en el campo de sus representaciones. Así como este signo se hace significante, significa la falta de significante en condiciones de cubrir la castración. Para este reencuentro, el

sujeto responde movilizando la significación fálica del deseo, con su dimensión perversa como nos lo mostró nuestro ejemplo del beso.

El psicoanálisis esclarece también la relación del deseo con el amor. En efecto, si el deseo es la fuerza necesaria, no es el amor, y no es allí entonces la prueba. Si la fuerza del deseo acciona el amor, es porque el amor ya está allí, en potencia. La fuerza que brota del signo puede encontrar allí su punto de enganche, de suspensión dice Lacan al final de *Aún*. En efecto, el amor, lo sabemos, no supone otro cuerpo, sino un sujeto diferente. Un sujeto diferente que interviene como partenaire del fantasma, el fantasma del que la puesta en escena representa para cada uno su lugar de sexuado. La energía transmitida por la fuerza permite el juego de ida y vuelta del amor y del deseo, en uno va y viene entre el signo desencadenante y el fantasma. El amor dura el tiempo que la fuerza funcione; está a la merced de las fragilidades propias a cada extremidad: en una punta, la relación de los fantasmas siempre es bastante nebulosa y plena de todos los malentendidos; en la otra punta, entropía del efecto de deseo, el valor material del signo se embota con el uso, hasta reducirse a su puro significado, por ejemplo en una relación de mantenimiento del orden: «*crestas laterales del filtro o surco subnasal, marca de una cicatriz de labio leporino*».

Sabemos que, si un sujeto no logra ocupar un lugar preciso en la escena del fantasma, perturba su juego y aquel de sus partenaires. Un análisis puede mostrar a este sujeto las razones de sus vacilaciones o de sus rechazos, y le permite con esto tomar su lugar en el juego social y amoroso. La discusión sobre el hecho de que la satisfacción obtenida sea normativizada o singular sólo esconde el mensaje esencial: el sujeto finalmente puede acceder a una satisfacción conveniente. Y ya que puede ahora sentarse a la mesa de juego para jugar su partida, ¿por qué no llamar sus tiradas actos? Actos puestos y asumidos como tales tanto como nosotros estamos allí.

Pero, lo sabemos, esto no pasa del todo así. ¿Por qué diablos tener ganas de sentarse a una mesa de juego, y en un lugar determinado además? ¿Esta satisfacción conveniente responde realmente a la pregunta que el sujeto

planteaba con su síntoma? ¿Dicho de otra manera, la regla que ordena al escenario fantasmático puede reabsorber el agujero en el sentido? Sabemos que no. No hay allí ninguna regla que dé el todo de los sentidos, y que por ahí consiga abolir el fuera de sentido que es el síntoma.

El efecto del análisis del deseo es entonces no el de permitir al sujeto encontrar el objeto que le conviene y que finalmente puede reconocer como tal, sino el de hacer que el sujeto se dé cuenta que el objeto que despierta, provoca su deseo, es el accidente, contingente digámonos siguiendo a Lacan, y que el síntoma es la cicatriz que le hace signo de goce. Para el sujeto, saber de dónde él desea, cambia su relación con su juego en su puesta en escena. Digamos que su ser no está más allí comprometido más que como semblante reconocido. De golpe, puede dado el caso decir: «*Paso*», sin temer pasar allí.

El que pasa queda, pero no interviene en los intercambios de los otros. Puede así analizar su juego. Y Cada uno de los jugadores que se sabe bajo una mirada, da lo mejor de sí mismo y de golpe se lo descubre.

Este mejor en cada uno es menos su observancia de la regla que su manera de usarlo, hasta en sus resbalones. Allí, salimos del marco del Bello y buen juego, para entrar en aquel de otras motivaciones, más íntimas. En pocas palabras, restituir su valor al síntoma, no es la misma cosa que el querer un desarrollo tan perfecto como sea posible de la partida. Y tomar el síntoma, en serio, es decir considerarlo en su serie, no consiste en tratar de curárselo, sino el reconocerlo como inevitable.

El sujeto puede entonces decir «*Paso*», en nombre del síntoma, y no en nombre del padre. Como decimos, se autoriza de sí mismo. Incluso si, a pesar de todo, necesita el nombre de otro, aquel de Freud y Lacan de hecho, para reencontrarse a pesar de todo allí en su «*Paso*».

Para acabar, hay entonces siempre algo que en todo juego hace síntoma. ¿Finalmente que ganamos al considerar las cosas desde este punto de vista? Me parece sobre todo que no es pedir demasiado al juego, sobre todo no demandarle lo que él no puede dar, lo imposible. Es paradójico en efecto el querer que un juego cese de ser uno en el momento mismo en el que ganamos

allí lo que nos tocó en suerte. Aunque acordémonos además que la mesa del juego social y la cama de pleno empleo son una sola y única cosa. Aprender y acordarse que el premio no es nunca la cosa, que se quedará siempre fuera de alcance facilita la satisfacción todos los partenaires. Esto no dice, sin embargo, que nada es serio, al contrario. Es una seriedad que no es semblante, sino muy real, singular, que llamamos el inconsciente. El inconsciente, es decir unas existencias de efectos, de afectos, suscitados por signos más o menos imprevisibles, afectos que toman su sentido en una escenografía en la que la parte cómica jamás falta. Este inconsciente, nadie está en derecho a apropiárselo, ni siquiera el suyo. La clínica nos muestra que, si esta seriedad del síntoma es puesta en un estado lastimoso, «Yo» que habla está siempre dispuesto, para prohibirlo, a dejar la mesa de juego, para unirse a otra en la que él será mejor tratado. Aquí está nuestra responsabilidad en cuanto la *«primacía sobre el mercado»*, inclusive institucional, del psicoanálisis.

Tengo todo el derecho de pensar que las cuestiones de las paradojas del deseo con todas sus incidencias serán precisamente tratadas aquí, y es con mucho gusto y curiosidad que les cedo la palabra a los ponentes de esta Cita Internacional.

DEL DESEO

¿Que desea el hombre?

Daphna Benzaken-

Para responder esta pregunta es preciso definir quién es un hombre. Lacan planteo que lo que Freud pensaba acerca de la diferencia entre los sexos, solo en base a la anatomía, proveían una explicación parcial e imaginaria. En 1957 durante su periodo lingüístico-estructural, en su texto *La instancia de la letra en el Inconsciente o la razón desde Freud*¹, Lacan señala que la identidad sexual no se define por la anatomía, sino más bien por el orden simbólico. De manera que un hombre es aquel que soporta el significante que lo define como "*hombre*". Sin embargo, el lenguaje y los significantes tienen sus limitaciones, no pueden proveerlo todo y ciertamente no todo cuando se trata del deseo y la sexualidad.

En este artículo me concentraré principalmente en la enseñanza tardía de Lacan, particularmente en *L'Etourdit* y en *Encore* donde desarrolla la idea de que el ser hablante se confronta, a través de la sexualidad, con una sustancia gozante y real que no puede simbolizarse: "*Un cuerpo que simboliza el Otro y que tal vez involucre algo de ese tipo que ponga alguna forma en otra forma de sustancia: sustancia gozante*"². Este encuentro es siempre traumático para el ser hablante, quien se angustia fácilmente por aquello a lo que no le halla sentido y que tiende a aferrarse a cualquier cosa que lo lleve hacia el lenguaje y el significado.

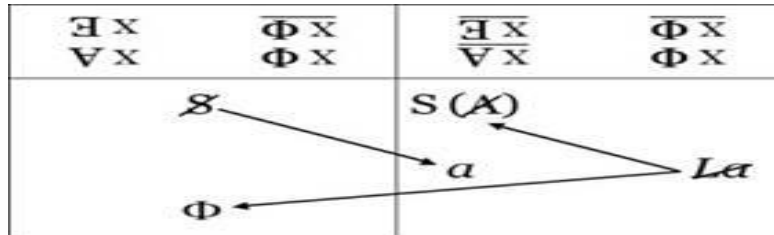
Para aclarar y elaborar este punto Lacan diferencio, en los setentas, entre *Sexualidad* en tanto que genital, y *Sexuación* en tanto que sexualidad asociada con el lenguaje, con el discurso. A través de la *Sexuación* el ser hablante asume su identidad sexual como "*hombre*" o "*mujer*". Lacan creó las fórmulas de la *Sexuación* como resultado de un proceso lógico que el involucró cuando trató los temas del deseo y la sexualidad, temas que

¹ Lacan, *La instancia de la Letra en el Inconsciente o la razón desde Freud* *Ecrit*, p.257

² Lacan, *Encore* p.33 (en Frances)

tienen que ver con lo Real para el que no tenemos otro acceso que la lógica.

Fórmulas de la Sexuación:



Solo me encargaré aquí de la posición del "*hombre*" tal como es presentada en las fórmulas, tomando como "*hombre*" a aquel que se encuentra en el lado izquierdo del cuadro. Es importante recordar que es elección del sujeto, sin importar su anatomía, la de posicionarse en uno u otro lado.

Usaré el término "*hombre*" en este sentido e intentaré examinar los efectos de esta elección en la relación del sujeto con la función fálica, con el goce, y con el objeto causa de deseo.

Hombre y función fálica

"*Hombre*" tal como Lacan lo sitúa del lado izquierdo de las fórmulas de la *Sexuación* es aquel que el Otro ha definido como hombre. Él es aquel que está sometido a la castración, o sea, que se confronta con un goce prohibido. Esto crea un grupo lógico universal de aquellos que dependen de una definición externa que determina qué está permitido o prohibido, siendo entonces un grupo de individuos que se relacionan con el Otro como punto de referencia para la evaluación y significación. (No se forma un grupo universal del lado derecho de las fórmulas, porque de acuerdo con Lacan las mujeres no crean un grupo universal en relación a la castración y al goce, de manera que siempre aparecen "*una por una*".)

La actitud principal de un hombre de acuerdo a esta definición es la de una búsqueda anclada en el orden fálico - simbólico, una búsqueda de

significado y sentido y una profunda dificultad para lidiar con situaciones y momentos que no tienen sentido. Esto tiene visibles efectos notorios en sus intereses y en sus elecciones de actividades que pueden ser medidas y comparadas usando los significantes del Otro. Un/a histérico/a, con frecuencia será hallado en este lado de las fórmulas, debido a su voluntad de apropiarse del falo para sí.

Esta actitud hacia el Falo es uno de las fuentes de poder del hombre, pero también allí se encuentran las semillas de su vulnerabilidad. Esta actitud le permite al hombre recorrer su camino con una brújula que da sentido, la que también permite un enfoque relativamente claro en sus objetivos. Pero como el hombre depende del Otro, cuando este orden se trastoca el desespera, por ejemplo, luego de una separación, luego del nacimiento de un hijo/a o luego de un despido laboral. Un hombre usualmente entrará en acción rápidamente de manera de poder regresar y reestablecer su identidad fálica.

Lacan dijo: "... *Todo sujeto en cuanto tal... se inscribe en la función fálica para precaverse de la ausencia de relación sexual*".³

Hombre y Goce

Lacan se refiere a tres tipos de goce. En su naturaleza, el goce puede no estar articulado, existe fuera del orden simbólico. Pero el goce fálico puede retrospectivamente estar relativamente asociado con palabras. El goce que caracteriza la posición Hombre es el goce fálico. El hombre que busca sentido puede tolerar este goce que es bien distinto del extático "*goce Otro*" que caracteriza aquellos situados en el lado derecho de las fórmulas de la *Sexuación*, el lado mujer. El goce Otro no todo capturado ("*pas tout*") por la función fálica, es decir, por el lenguaje y su estructura. Es importante recordar que en su naturaleza el goce fálico casi siempre toca el límite en tanto nunca hay una significación completa. El goce fálico

³ Lacan J., *L'Etourdit*, in *Autres Ecrits*, Seuil, 2011, p.458.

es un goce efable el cual siempre queda corto. Está asociado con la presencia y la ausencia, potencia y detumescencia.

Hombre y el Objeto Causa de Deseo

El deseo está siempre dirigido a un objeto, pero no cualquier objeto. El goce anexa un rasgo en cierto momento y lo hace de manera contingente⁴. El objeto *a* es un objeto causa de deseo para un hombre que intenta obtener este objeto apartado gracias a la castración simbólica. Apropiarse de este objeto le permite al hombre la ilusión de que eliminar o esconder la castración es posible. Los hombres son atraídos por los objetos parciales y están advertidos de que la tentación puede vencerlos. En mitología griega, Odiseo pide ser atado al mástil del barco porque sabe que no podrá resistirse al sonido de las tentadoras voces cantoras de las sirenas.

Lacan situó el objeto *a* del lado derecho de las fórmulas de la *Sexuación*, el lado mujer, dado que se refiere a “*la mujer*” como objeto causa de deseo. En esta referencia una mujer es una especie de espacio cerrado que respira y carga el Real que es forastero en el sistema Simbólico y que crea un movimiento de deseo alrededor. El objeto *a* no es un objeto especular, puede ser mirada o voz, tal como las voces de las sirenas eran para Odiseo, o como la mirada admirada de una mujer hacia su amante.

La relación imposible entre los sexos

De acuerdo con Lacan “*mujer*” es un ser evasivo no-todo capturado (“*pas tout*”) en el discurso y el lenguaje. Ella entra en el infinito goce Otro que no está limitado por la significación fálica ni por la castración. En las fórmulas de la *Sexuación* vemos una flecha apuntando desde la derecha, lado mujer, hacia la izquierda, lado hombre, dirigiéndose al falo. Esto representa la búsqueda de una mujer por ese significante que dará nombre

⁴ Lacan, *Seminario La Transferencia*, clase del 16.11.60 pag.45

al enigma del goce Otro con el que ella se encuentra y que no tiene ni nombre ni sentido. Es un esfuerzo por asociarse a un significante, al Fallo, que la asistirá en identificar su ser. Entonces ella se dirige al hombre con preguntas, pidiéndole que le hable y que le declare que ella es única, intentando dar un sentido a su encuentro.

En esta materia, ¿qué quiere un hombre de una mujer? Él quiere obtener, a través de ella, un entendimiento del goce infinito, de esta misteriosa y muda *extranjeridad*, que no está castrada. A través de ella, el intenta comprender algo de ese goce que existe fuera del lenguaje, el pide una señal de este residuo asociado a la vida. "Mujer" ("*La mujer*" no existe de acuerdo a esta lógica) carga el Real que plantea el misterio para el hombre dado que para el ella representa el imposible, el cual por otra parte le atrae y por la otra le horroriza.

Sin embargo, hombres y mujeres no pueden responderse mutuamente acerca de estos temas basados en lo Real, en el imposible. De acuerdo a Colette Soler⁵ entre el goce Otro y el sujeto, hay una batalla por la exclusión; la presencia de uno causa la disipación del otro. No hay posibilidad para que ambos existan en el mismo terreno.

Lacan llamo esta imposibilidad con la que se encuentra el hombre "*síntoma mujer*" y sugirió que el hombre queda con una pregunta irresuelta acerca de lo Real, con un síntoma. En cuanto a la mujer, Lacan encontró la expresión "*Hombre estrago*" (*L'Homme ravage*) en el sentido de que la falta de respuesta de su parte deja a la mujer en el goce Otro, por lo tanto, en la aflicción y aniquilación de su lugar como sujeto.

M.C. Laznik⁶ se refiere a la enseñanza de Lacan y declara que la no simetría entre los sexos es necesaria para la creación del deseo. Hay momentos en la vida en los que esta no simetría se puentea y momentos en los que está interrumpida.

⁵ Colette Soler, *Lo que Lacan dijo de las mujeres*, Edition du Champ Lacanien, 2003 p.222

⁶ Marie Christine Laznik, *L'impensable désir*, Denoel, 2003, pp.140

Como analistas a menudo escuchamos de los efectos imaginarios que esta no simetría y que la imposibilidad deja en la relación entre los sexos, desde la confusión hasta la pelea de la atracción y el rechazo. Esto necesita mayor elaboración.

Traducción: Gabriela Zorzutti

Las paradojas del deseo y de la demanda

David Bernard

Lacan nunca dudó en ubicar a Freud en el “*linaje*”¹ de los grandes moralistas a los cuales rinde por ende homenaje; en el sentido de que estos revelan el deseo en su carácter escandaloso y desviado. Pero también es posible decir algo de Lacan concerniente a sus fábulas; del Lacan-el-moralista, no solamente Freud, del estilo de Lacan que está en afinidad con las paradojas del deseo en la medida que dice tales paradojas. Es por esta razón que pretendo basarme en una de sus fabulas que se encuentra en el *Seminario de Los cuatro conceptos del Psicoanálisis*.

Se trata de una fábula hecha para decir las paradojas del deseo y de sus posibles destinos. Al relato de la fábula le precede la siguiente pregunta: ¿Que ocurre cuando el sujeto comienza a hablar a su analista? Para responder, imaginemos que el sujeto va a un restaurante, continua Lacan. Allí esta nuestro sujeto confrontado a la pregunta sobre lo que él quiere. ¿Que pedirá al Otro? Primera respuesta: el menú. Es decir, no el objeto de necesidad como unos significantes. “(..) *Ese menú, es decir, está hecho de significantes, ya que todo lo que se hace es hablar!*”² A lo que Lacan complica con lo que va a ser el argumento central de la fábula: “*Pero hay una complicación más -así empieza mi fabula- y es que el menú está en chino*”. Prosigue Lacan

“Entonces, el primer tiempo consiste en pedir la traducción a la dueña. La dueña traduce: paté imperial, rollo primavera, y otros platos más. Si es la primera vez que uno va a un restaurante chino, probablemente la traducción no les diga mucho, finalmente uno le pide a la dueña: aconséjeme usted,

¹ Lacan J., *La cosa freudiana*, en *Escritos*, Paris, Seuil, 1966, p.407.

² Lacan J., *El Seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seuil, Paris, p.242.

lo que quiere decir: ¿qué deseo yo de todo esto? A usted le toca saberlo”.

Es así el primer tiempo de la fábula el cual nos enseña sobre la paradoja del deseo.

Para ponerlo en evidencia hay que subrayar que, con la fábula, Lacan acerca la demanda en el análisis a la estructura de la demanda en general. En otras palabras, en toda demanda de análisis se produce el efecto primero del lenguaje en el sujeto, de la misma manera que hay en el hecho de tomar la palabra por parte del sujeto una demanda de análisis en potencia. En cada caso el sujeto no sabe lo que demanda, que deseo lleva su demanda. “¿*Que deseo yo de todo esto?*”, se pregunta él, soportando que “*es en cuanto Otro como desea*”³. Ahora bien, sucede lo mismo en el dispositivo analítico. Un sujeto viene a análisis, mostrará Lacan más tarde, por “*saber lo que demanda*”⁴. Razón por la cual el sujeto demanda “*reencontrarse*”⁵

Ahora bien, ¿Únicamente en qué de esta demanda se hubiera perdido? Para responder sigamos la complicación que Lacan introduce en la fábula: el menú está en chino. Esto precisa su tesis: No solamente el sujeto se nutre de significantes, sino que de lo que se trata es de los significantes de la lengua del Otro. En su demanda el sujeto deberá alienarse a los significantes del Otro. Ahora bien, es eso lo que causará su pérdida, retomando las palabras de Lacan, su desvanecimiento. Hay de esto dos razones que se conjugan la una a la otra. La primera, que se produce en el campo de los significantes, es lo que escribe el *matema* \$. En la demanda del Otro el sujeto “*se desvanece*”⁶ de entrada por el hecho de que deberá representarse por un significante ante otro significante, es decir, desaparecer para subsistir únicamente como efecto de significante. A esto

³ Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, en *Escritos*, op. cit., p.814.

⁴ Lacan J., *Seminario La lógica del fantasma*, sesión del 15/02/67, inédito.

⁵ *Ibíd*, sesión del 21/06/67.

⁶ Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, en *Escritos*, op. cit., p.817.

se agrega que, alienándose de esta forma a los significantes del Otro, el sujeto la sentirá como pérdida, en esta ocasión pérdida de goce. En efecto, entre lo que demandaba, un objeto, y esa “*demanda sin objeto*”⁷, incondicional, que es la demanda de amor, el sujeto realizará en la respuesta del Otro la experiencia de la pérdida. Lo habías prometido, les reprochan los hijos a los padres, mientras que es lo simbólico lo que causa en sí mismo estructuralmente esta decepción.

Hay entonces pérdida que se impone al sujeto entre la demanda de satisfacción y la demanda de amor. Pasamos de allí a la manera como el deseo surgirá como una paradoja. Para aislarlo, Lacan subraya antes que nada que el deseo va a consistir en un vuelco. De lo incondicional de la demanda se pasa a la condición “*absoluta*”⁸ que es el deseo. ¿Qué se quiere decir? Lacan insiste en que la demanda de amor erige el poder absoluto del Otro al mismo tiempo que produce la abolición⁹ de la particularidad de los objetos, llevándolos todos al rango de “*pruebas de amor*”¹⁰. Ahora bien, hay que darle a este término de abolición todo su peso para subrayar su efecto de retorno, retorno en lo real. Es decir, el deseo indestructible.

Encontraremos entonces en el deseo el vuelco de esas dos dimensiones de la demanda: lo que estaba abolido y lo que estaba en potencia. El deseo se verá, en efecto constituido de la particularidad reencontrada del objeto convertido en objeto causa, incluso aunque perdido; y de otro lado la “*abolición*”¹¹ de la dimensión del Otro, cuando el deseo no demanda nada a nadie. Así, a la cortesía de la demanda responde la descortesía del deseo. La primera alienaba el sujeto al deseo del Otro. ¿Cómo se pide? Se le pregunta al niño en la espera de que suelte el “*por favor*”. Deseo del Otro al cual va a partir de allí oponerse la exigencia del

⁷ Lacan J., *El psicoanálisis verdadero, y el falso*, en *Otros escritos*, Paris, Seuil, 2001, p.171.

⁸ Lacan J., *La significación del falo*, en *Escritos*, op. cit, p.691.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Lacan J., *El Seminario Libro V, Las formaciones del inconsciente*, Seuil, Paris, 1998, p.382.

sujeto: Yo quiero eso y no otra cosa. Allí pues, el deseo revela su estructura: determinada y separadora; dos dimensiones que agrupan la expresión de Lacan “*condición absoluta*”.

Así, hemos indicado en qué el sujeto, en su demanda, se perdía. Aquí vemos como se encuentra, sostenido por lo que antes había perdido. Reversión del deseo, haciendo pasar de la primera perdida a esa “*potencia de la pérdida pura*”. Solo agregaremos que el sujeto se encuentra dividido por ese objeto. Allí viene en efecto la paradoja del deseo, que esta expresión de “*condición absoluta*” también incluía. Lacan lo retomara nuevamente en 1967, evocando ese “*absoluto de la falta al cual se engancha el deseo*”¹². Dicho de otro modo, no esa “*falta absoluta*”¹³ que lo hará, según Sartre “*pasión inútil*”, sino “*falta de un objeto*”. Falta de un objeto, es decir una falta “*única, específica*”¹⁴, causando el deseo, pero en lo que “*deja fuera de discusión que se mencione el objeto*”¹⁵. Producido por la demanda, el deseo será causado por un objeto, *in-nombrable*¹⁶. “*Lo inarticulable del deseo*”¹⁷, he allí la paradoja del deseo. Dicho de otra forma, el objeto *a* es el “*objeto paradójico*”¹⁸. De allí su nombre, objeto *a'*¹⁹. Razón por la cual también, cada satisfacción de la demanda, que por ende porta el producto del deseo²⁰, le hurta²¹ su objeto. Y es por eso también que, para subsistir en esa demanda, el deseo se dirige siempre a Otra cosa, paradoja,

¹² Lacan J., *El Psicoanálisis. Razón de un fracaso*, en *Otros escritos*, op. cit., p.343.

¹³ Lacan J., *Respuesta a los estudiantes de filosofía*, en *Otros escritos*, op. cit., p.21.

¹⁴ Lacan J., *El seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, op. cit., p.241.

¹⁵ Lacan J., *Respuesta a los estudiantes de filosofía*, in *Otros escritos*, op. cit., p.211.

¹⁶ Cf sobre este punto Lacan J., *El seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, op. cit., p.229.

¹⁷ Lacan J., *Discurso en la Escuela freudiana de París*, en *Otros escritos*, op. cit., p.266

¹⁸ Lacan J., *El seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, op. cit., p.24.

¹⁹ Lacan J., *Alocución sobre la psicosis del niño*, en *Otros escritos*, op. cit., p.366.

²⁰ Lacan J., *Del Psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*, en *Otros escritos*, op. cit., p.356.

²¹ Lacan J., *La dirección de la cura*, en *Escritos*, op. cit., p.637.

de lo que el sujeto demandaba como objeto. En la mesa del Otro el sujeto se hará el difícil. “*Esos neuróticos, qué remilgados*”²².

Vuelvo a la mesa de nuestra fábula, ahora para insistir sobre lo que Lacan añade concerniente a nuestro hombre. “*¿Qué deseo yo de todo esto? A usted le toca saberlo*”, prosigue el mismo. En efecto, en el lugar del Otro, no solamente el sujeto será dividido por lo que desea, pero, anhelando encontrarse, podrá escoger pedirle que lo aconseje, haciendo de él su fiador. Con el menú en las manos el sujeto llamará a la demanda del Otro, pidiendo que el Otro le demande escoger esto o aquello, y fingiendo así hacer de la demanda del Otro el objeto mismo de su deseo. Así, el sujeto neurótico es quien no demanda el deseo del Otro, pero también quien desea la demanda del Otro. De allí Lacan podrá mostrar lo que esta demanda del Otro tendrá por consecuencia: el amor trasferencial, en lo que él comporta de mentira, bajeza. La continuación de la fábula va a ser la ilustración.

*“¿Que deseo yo de todo esto? <prosigue Lacan> a usted le toca saberlo (...) Pero ¿ha de culminar en esto, a fin de cuentas, una situación tan paradójica? ¿Llegado el momento en que uno se acoge a un presunto poder adivinatorio de la dueña, cuya importancia ha sido aumentada a ojos vistos, ¿no sería más adecuado, si el cuerpo lo pide y si el asunto presenta visos favorables, intentar pellizcarle un poquito los senos? Porque uno no va al restaurante chino tan solo porque quiera comer, sino porque quiere comer en la dimensión de lo exótico. Si mi fábula tiene algún sentido, es porque el deseo alimentario y la alimentación tienen un sentido distinto”*²³.

Así la suposición de saber hará al Otro *agalmático*. La adivinación supuesta de la dueña del restaurante hará inflar su importancia, rebosando su sostén de ese objeto que faltaría al sujeto. Únicamente subrayemos el engaño que constituye esa *agalma*. De un lado el sujeto, remitiéndose así

²² *Ibíd.*

²³ Lacan J., *El seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, op. cit., p.277.

al Otro, intentara hacer pasar el objeto causa de deseo en objeto al cual se dirige la demanda. A saber, ese objeto *a* que encubre en su seno el falo. La demanda del neurótico es la “*demanda del falo*”²⁴ hecha al Otro. El sujeto supone entonces en el lugar del Otro ese objeto *agalmático*, fi, que le bastara entonces pedirlo cortésmente. En efecto, para obtener del Otro lo que le falta, el sujeto finge dárselo. Acomoda su imagen *i(a)* a la mirada del Otro en *I(A)*, podrá así desear, y demandarle. Se hará “*objeto amable*”²⁵.

Y, ya que hemos evocado la cortesía, pensemos en los términos que se utilizan de preferencia al dirigirse al Otro, del orden de: “*Siempre suyo*”, “*Suyo*” Y por qué no “*deliciosamente suyo*”, “*escópicamente suyo*”, “*A buen entendedor*”, hasta los menos corteses: “*mierda*”. Al termino de este desarrollo, vemos distinguirse lo que hace ilusión en la neurosis, y que escribe la estructura del fantasma: creer llegar al objeto (*a*), vía la imagen *i(a)*. Esta es exactamente la ilusión por la cual el neurótico, concluía Lacan, “*embauca a todo el mundo*”²⁶: tanto al Otro como a él mismo. En ese mismo engaño del amor trasferencial, el sujeto se mantendrá en efecto en lo que Lacan denominaba “*la sujeción del Otro*”²⁷, haciéndose el obligado del Otro, y sacrificando imaginariamente a ese Otro su propio goce. También la cortesía del neurótico se acompaña de su miedo a dejarse engañar, por no decir dejarse fornicar. De allí su pequeña reserva que guarda; su castración. Al final de la cena el neurótico verifica la cuenta.

Solución costosa esta sustitución de la demanda al deseo que hace la neurosis. En suma, el neurótico se impone “*mucho trabajo*”²⁸ para su satisfacción. De allí la pregunta: ¿que, a esta demanda del sujeto, el analista podrá responder que no sea la sugestión, y que permita salir de ese engaño de la transferencia? No puedo indicar aquí más que el principio

²⁴ Lacan J., *Discurso en la Escuela freudiana de Paris*, en Otros escritos, op. cit., p.266.

²⁵ Lacan J., *El seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, op. cit., p.241.

²⁶ Lacan J., *El seminario Libro X, la angustia*, Seuil, Paris, 2004, p.62-63.

²⁷ Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, en *Escritos*, op. cit., p.814.

²⁸ Lacan J., *El seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, *Ibíd.*, p.152.

de la respuesta: Mantener la distancia entre ese punto ideal I(A), el analista, donde el sujeto puede verse amable, reconfortado en su identificación narcisista, y “*el otro punto donde el sujeto se ve causado como falta por el objeto a*”²⁹ ¿y eso con qué objetivo? El paso de una identificación narcisista, a fin de permitir al sujeto separarse de su demanda del Otro, y de reconocerse de otra manera. Aquí el sujeto estará invitado a “*reconocerse*”³⁰ mas no en el punto donde se veía amable, en tanto que el fantasma fomentaba el espejismo, sino en ese punto donde “*se ve causado como la falta por a*”.

Cabe insistir no menos en subrayar únicamente aquí que el deseo del analista se sostiene de la paradoja misma del deseo, oponiéndolo a la sujeción misma de la demanda, el “*a-separador*” y volviendo así al carácter original del deseo. Habría en ello un parentesco en lo que hace originariamente la estructura del deseo y el objetivo del análisis. Ambos apoyándose y verificando esa condición absoluta del deseo, donde absoluto quiere decir, precisión de Lacan, desapego. Pero entonces, ¿no se trata de lo que el deseo del analista da como paradigma? A saber, un deseo que no es un “*deseo puro*” puesto que está determinado por un objeto. Pero también un objeto que no es nombrable, articulable, salvo, por su efecto de separación, justamente. Obtener “*la diferencia absoluta*”³¹ dirá Lacan en referencia a ello.

En este sentido, “*El analista no se autoriza sino de él mismo*”, ¿no es esta una manera de decir esa separación con la demanda? De allí finalmente, ¿cuáles son las consecuencias en cuanto al amor? Oponiéndose a toda idea de madurez genital como lugar de don, Lacan nota que “*si hay algo que se necesitaría enseñar al neurótico a dar, es eso que no imagina, es nada*”³². He allí lo que retiene y que lo angustia. Pero he allí también lo

²⁹ Ibíd, p.243

³⁰ Ibíd.

³¹ Ibíd, p.248.

³² Lacan J., *El seminario Libro X, La angustia*, op. cit, p.65

que, si consintiera, podría tal vez hacer del amor un poco menos demandante.

Traducción: Camilo Gómez

La belleza y el horror, la des-gracia, la vida y la muerte cara a cara en Face-book

Fabiane da Fontoura Messias de Melo

¿Cuál es la función del horror? ¿Cuál es el lugar, en la economía del deseo, del horror estampado en las redes sociales? ¿Podemos relacionarlo con lo que Lacan apunta en el *Seminario 7* acerca de la economía del dolor masoquista? “¿Queremos compartir el dolor como compartimos un montón de otras cosas restantes?” (LACAN, 1959/1960, p. 285). ¿se goza con el horror? ¿El horror en las redes sociales sería del orden del horror de un goce ignorado como el del rostro de Ernst Lanzer al relatar el suplicio de las ratas?

El *Facebook* es un *sitio* y un servicio de red social que alcanzó más de 1.190 millones de usuarios activos y se tornó la mayor red social del mundo. El segundo país con más accesos diarios es Brasil.

El presente argumento no tiene la pretensión de interpretar los sujetos conectados 24 horas en sus *smartphones* y *tablets* o aquellos telespectadores fascinados por *reality show*, aún menos explicar la elevada audiencia de programas que retratan la miseria humana y la violencia, pues:

“el psicoanálisis no pretende ofrecer la clave del universo. Él es comandado por una visión particular que es históricamente definida por la elaboración de la noción de sujeto. Él pone esa noción de manera nueva, reconduciendo el sujeto a su dependencia significativa” (LACAN, 1964, p. 78).

Lacan, en *El Seminario, libro 11* (1964), relaciona la mirada, en la cualidad de objeto *a*, con la falta constitutiva de la angustia de castración. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es proponer una discusión de la Mirada y del goce escópico y sus interrelaciones con lo bello y el horror

estampado rutinariamente en las redes sociales. Creo es una discusión pertinaz en ese tiempo actual en que fotos y videos son divulgados y vueltos a pasar, como virus, a través del *Facebook*, *Whatsapp*, *Youtube* y otros. En ese momento en que se discuten las relaciones llamadas líquidas, retomo el libro "*Modernidad líquida*" de Bauman (2001), en el cuál las descripciones de líquidos "*son fotos instantáneas, que necesitan ser datadas*", una metáfora interesante en la actualidad, en la cual se crean redes sociales específicas para compartir imágenes, como *Instagram*, *Snapchat*, *Foursquare*, *Flickr* y el incremento de cámaras de los teléfonos celulares o *smartphones*. Aquí no estamos dentro del campo de las necesidades, sino en el campo de nuevos deseos, como "*entidad mucho más volátil y efímera, evasiva y caprichosa*" (BAUMAN, 2001, p. 89).

Frente a la libertad y la rapidez ofrecida por la red, los usuarios exhiben sucesos, felicidad y belleza, como también comparten el horror de la enfermedad, de la muerte y del sufrimiento — propio o ajeno. Recién, una madre usó la foto del rostro de su bebé nacido muerto en su perfil, obteniendo muchos comentarios y "*like*". En Rio Branco, Acre - Brasil, un padre manejaba una motocicleta y, después de involucrarse en un accidente de tránsito con su hija, tuvo que sacar su propia blusa y cubrir el rostro de su hija, muerta en él solo, pues las personas sacaban fotos y publicaban en las redes sociales. Otro caso reciente que generó mucha conmoción —y con muchas compartidas— en Brasil fue el de una joven linchada por personas del pueblo en la calle, en Guarujá, São Paulo, por haber sido confundida con el retrato hablado de una mujer que secuestraba niños. Después de la tragedia, la policía descubrió que el retrato hablado había sido hecho hacía dos años en otro Estado (Rio de Janeiro) y que no había ninguna denuncia de secuestro en la ciudad en que la joven de 33 años fue brutalmente azotada hasta que muriese.

Lo que hay en común en esos ejemplos es la presencia de la mirada meduseando el sujeto. "*Ver Gorgona es mirarla en los ojos y, al cruzar de ojos, dejar de ser sí mismo, de estar vivo, para tornarse, como ella, poder*

de muerte” (VERNANT, 1991, p. 103). Mirar a ella es transformarse en piedra, de sujeto en objeto. El mito de Medusa muestra el poder mortífero de la mirada y su asociación con la pulsión de muerte. Quinet (2004) destaca que los manejos de Perseo, responsable por la destrucción de Medusa, se dan en el registro escópico: él necesita tornarse invisible —ver sin ser visto—, apagándose como sujeto para jugar el objeto. Perseo usa un espejo y en el cruzamiento de las dos miradas, Medusa como la figura del otro y Perseo como sujeto, un objeto cae: la mirada como objeto y su doble aspecto —causa de deseo y fuente de angustia.

Nuestra sociedad actual puede ser llamada escópica, en la cual para existir es necesario ser visto. Soy visto, luego existo. Hay una dimensión narcisista que necesita ser exhibida. Pero hay una mirada preexistente en el espectáculo del mundo. Lacan, en *El Seminario, Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) habla de la preexistencia de una mirada —yo veo solamente de un punto, pero en mi existencia soy mirado de toda parte. En la actualidad, se evidencia esa cuestión al observar las cámaras de vigilancia —en las calles, en el trabajo y las propias cámaras de celulares que todo captan y comparten con un clic.

La mirada de la que se trata no se confunde con el hecho de que veo sus ojos. Puedo sentirme mirado por alguien de quién no veo ni siquiera sus ojos, y ni siquiera la apariencia. Basta que algo me signifique que hay otro por ahí. Esta ventana, si está un poco oscura, y si tengo razones para pensar que hay alguien detrás, es, a partir de ahora, una mirada. A partir del momento en que esa mirada existe, ya soy algo de diferente, por el hecho de que me siento yo mismo tornándome un objeto para la mirada de otro. Pero, en esa posición, que es recíproca, el otro también sabe que yo soy un objeto que sabe ser mirado (LACAN, 1953-54, p. 246).

En ese sentido, no hay un momento de la percepción que estaría fuera de la estructura simbólica del lenguaje: los datos “*puros, sin consciencia, sin significado, también ya se encuentran atados a los significantes*” (QUINET, 2004, p. 38).

Lacan, en *El Seminario, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) explica que la mirada no se resume al nivel de los ojos. Los ojos pueden no aparecer, estar mascarados —como en las redes sociales.

Quinet (2004) explica que el mundo de la percepción visual es del registro del imaginario, estructurado y sostenido por el simbólico.

El registro del imaginario es el campo del visible, donde se encuentra el mundo de los objetos perceptibles y de las imágenes que siguen la tónica especular. Es donde reina el yo, maestro de la consciencia, del corporal y de la extensión (en el sentido cartesiano), que, sin embargo, no gobierna —pues quien comanda es el simbólico con su lógica significante. El real es el registro pulsional, de la causalidad, espacio que Lacan aprehendió con la topología, invisible a los ojos humanos, en que la mirada hace de todos (los que ven y los que no ven) seres mirados, sumergidos en la visión (QUINET, 2004, p. 41).

Lacan, en *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), apunta lo primitivo de la esencia de la mirada, una vez que la primera experiencia de satisfacción mítica descrita por Freud, cuando se constituye el deseo, en “*La interpretación de los sueños*”, es de carácter escópico. Él describe la excitación interna del bebé (hambre) y la experiencia de satisfacción:

Sólo puede haber cambio cuando, de una u otra manera (en el caso del bebé, a través de ayuda externa), alcanzase una “*vivencia de satisfacción*” que pone fin al estímulo externo. Un componente esencial de esa vivencia de satisfacción es una percepción específica (la de la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica quedase asociada, de ahí por delante, al trazo mnémico de la excitación producida por la necesidad. En consecuencia, del vínculo así establecido, la próxima vez que esa necesidad sea despertada, surgirá de inmediato una moción psíquica que intentará re-catectizar la imagen mnémica de la percepción y evocar nuevamente la propia percepción, o sea, restablecer la situación de

satisfacción original. Una moción de tal especie es lo que llamamos el deseo (FREUD, 1900, p. 543).

Quinet (2004) explica que, de esa primera experiencia de satisfacción, que corresponde a la Cosa, sólo tenemos de ella sus coordenadas simbólicas ofrecidas por los trazos significantes.

“La Cosa escópica está en el fundamento de la experiencia del sujeto, siendo también el verdadero secreto de la experiencia visual de la percepción del sujeto, despertando el interés, la curiosidad y el deseo en el mundo visible en el cual ella está elidida” (QUINET, 2004, p. 55).

En *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, cuyo original data de 1905, Freud propone que “(...) *la impresión visual continua a ser el camino más frecuente por lo cual es despertada la excitación libidinosa*” (p. 148).

Las redes sociales permiten al sujeto un contacto con mayor número de personas —amigas, (des) conocidos, seguidores— en un ambiente en que puede exponerse, ser un espectador investigar la vida de otros, como también compartir el bello y el horror con la facilidad de un simples clic.

Freud (1913) en *El motivo de la elección del cofre* presenta tramas envolviendo varios personajes, como el Mercader de Venecia, el Rey Lear y la Cenicienta, demostrando el bello como antepecho a la muerte, una vez que un mismo elemento puede representar contrarios, como en los sueños. También Lacan (1966, p. 776) comprende la función de la belleza como “*barrera extrema que prohíbe el acceso a un horror fundamental*”.

Lacan (1959/1960) apunta en el *Seminario 7: La ética del psicoanálisis* que el bello y el deseo tienen una relación ambigua: si por un lado el bello despierta el deseo por su ligación con el campo escópico, por otro tiene como “*efecto suspender, rebajar, desarmar, yo diría, el deseo. La manifestación del bello intimida, prohíbe el deseo*” (LACAN, 1959-960, p. 284). La función del bello, por lo tanto, es engañar al sujeto respecto al

deseo y mantenerlo distante, pero solamente en apariencia, del horror del mal radical del goce.

La belleza del personaje de Antígona ejemplifica, una vez más, la relación entre el bello y la pulsión de muerte, pues aún viva, ya está cubierta por lo velo de la muerte.

Esa zona del entre-dos, del vacío del significante, ámbito del *ex-nihilo*, es donde irradia Antígona con su luz y belleza deslumbrante —como la Cosa en el campo escópico— una mirada que brilla nos haciendo cerrar los párpados, cual espectadores cegados por su belleza y por la decisión de su deseo que, aunque la llevando a la muerte, la hace avanzar sin pena ni miedo (QUINET, p. 58, 2004).

Aún con Antígona, Lacan (1959-1960) muestra la relación de proximidad existente entre el deseo y la pulsión de muerte, una vez que el deseo sea llevado a las últimas consecuencias se encuentra con la muerte.

(...) la cuestión de la realización del deseo formulase necesariamente en una perspectiva de Juicio Final. Intenten preguntarse qué puede querer decir *haber realizado su deseo* sino haberlo realizado, si así lo podemos decir, al final. Es esa invasión de la muerte en la vida que confiere su dinamismo a todas las cuestiones (LACAN, 1959-1960, p. 345).

Con la televisión, cinema, vídeos, redes sociales y el internet vivimos en un mundo con exceso de imágenes —una inflación del imaginario. La imagen que captura, capta, fascina. Imágenes que traen el goce de la mirada. En el caso de las redes sociales, el valor para intentar medir el más-de-mirar es la cantidad de curtidas, compartidas, visualizaciones.

La mirada, excluida de la simbolización efectuada por la cultura sobre la naturaleza, trae el goce específico del espectáculo y el imperativo del superyó de un empuje-a-gozar escópico (QUINET, 2004).

El psicoanálisis sostiene la ética del deseo y no del goce —libre de los infortunios de la castración. En el *Seminario 11*, Lacan (1964, p. 78) es cuestionado por Audouard, que le pregunta:

“ [...] *¿en qué medida se necesita, en el análisis, hacer que el sujeto sepa que lo miramos, es decir, que estamos situados como aquel que mira en el sujeto el proceso de mirarse?*”

[...] el plan de la reciprocidad de la mirada y del mirado es, más que otro cualquiera, propicio, para el sujeto, a la coartada. Convendría pues para nuestras intervenciones en la sesión, no hacerlo establecerse en ese plan [...] no es por nada que el análisis no se hace cara a cara. La esquizia entre mirada y visión nos permitirá, ustedes lo verán, juntar la pulsión escópica a la lista de las pulsiones. Con efecto, ella es la que ilude más completamente el término de la castración (LACAN, 1964, p. 78).

En ese contexto contemporáneo, el lugar del analista no es la de una coartada del goce escópico del sujeto que comparte el horror. La mirada, en su cualidad de objeto a, nos enseñan sobre la división del sujeto del inconsciente (entre fascinación y el horror producido por una imagen en las redes sociales) y cómo ese sujeto hace el lazo de la pulsión en la cual mirar y ser mirado están presentes, aunque sea para ser ridiculizado en el *youtube*, una vía posible para tornarse famoso y popular por la cantidad de accesos al vídeo.

¿Puede el psicoanálisis operar ahí? ¿Intervenir en ese ideal de ser visto por el Otro y hacerse famoso? Solamente si el sujeto pudiere cuestionarse de su alienación al ideal, en el uno por uno de la clínica psicoanalítica.

Referencias 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*¹. 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.

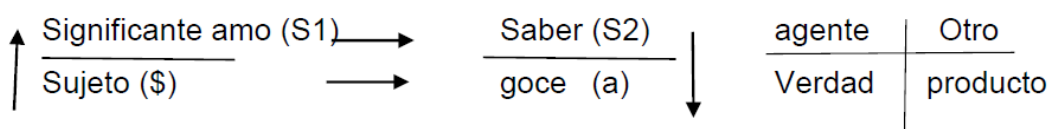
Explica que este proceso no es posible sin el *Otro*, donde el sujeto está “*engagé*”, comprometido, en dos sentidos: por la palabra *como medio* de ser, y por el *Otro como lugar* de los significantes. Sin embargo al *Otro le falta* siempre la palabra para decir el ser del sujeto; de esta condición 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

¹ «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 palabra, del Otro; y consecuentemente, Lacan definirá el deseo como *la metonimia del ser en el sujeto y el falo como la metonimia del sujeto en el ser*²

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 época³. Se trata de una respuesta cabal que se espera del acto del analista en la contemporaneidad.

En la lección *del mito a la estructura*⁴, señala que la *función del discurso* consiste en producir un “*clivaje*” que es evidente en la distinción entre el significante amo (S₁), 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

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

³ *Seminario 7, La ética del psicoanálisis.*

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

hombre, en la época en que yo me conformaba con semejante aproximación, es el deseo del Otro⁵. ”

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

En el discurso del Amo, está representado el Amo por (S₁), 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, (S₁) sobre el saber (S₂), de su goce, genera en él una *causa*

⁵Ibidem.

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 histérica 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 histérico 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 ₁	S ₂	\$	S ₁	a	\$	S ₂	a
\$	a	a	S ₂	S ₂	S ₁	S ₁	\$
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 Lacan⁶, 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 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”.

⁶ Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Ed Seuil.pag.106.

La variación inédita e incauta (*dupe*) del deseo invariante

Ana Laura Prates Pacheco

El título de este trabajo presenta enseguida una paradoja, al afirmar la contingencia de una variación inédita del deseo advenida hacia el final de una experiencia analítica – lo que contradice desde el punto de vista de la lógica clásica, la definición de deseo como indestructible e invariante. Mi propuesta es la de desarrollar los argumentos que sustentan esa aparente contradicción, con las formulaciones de Lacan a partir de 1973. Intentaré hacerlo en tres secciones:

Deseo indestructible e invariante

En la primera clase del *Seminario 21 Les non dupes errent*, Lacan nos remite al último párrafo de la *Interpretación de los sueños* cuando Freud indaga al respecto del valor de los sueños en relación al conocimiento del futuro. Se trata de un párrafo bastante elaborado, en el cual Freud afirma que, si por un lado, los sueños, a partir del psicoanálisis, nada tendrían a decir al respecto de la previsión del futuro, por otro, lo que ellos nos revelan es el pasado. Pero Freud no se contenta con esa oposición, y añade:

*Sin embargo, la antigua creencia de que el sueño nos muestra el porvenir no carece por completo de verdad. Representándonos un deseo como realizado nos lleva realmente al provenir, pero este porvenir que el soñante toma como presente, está formado por el deseo INDESTRUCTIBLE conforme al modelo de dicho pasado¹. De modo más poético, en el texto de 1908 *El creador literario y los fantaseos*, Freud comenta la relación de la fantasía con el tiempo, afirmando que “el pasado, el presente y el futuro aparecen como enlazados en el hilo del deseo, que pasa a través de ellos”.*

¹ Traducción López Ballesteros

El deseo (*Wunsch*) es, por lo tanto, presentado como esa *estructura que no cede* - como explicita Lacan - definiendo estructura como la *relación a un cierto saber*. Comentando a Freud dirá que la entrada de un ser particular al Discurso del Amo lo hará *determinado en cuanto a su deseo, del comienzo al fin*. Aquí se introduce una primera paradoja, pues ese deseo indestructible es también el deseo desde el Otro. Deseo metonímico, que pasea indefinido, haciendo de la vida un itinerario del nacimiento a la muerte, o como canta el poeta brasileño Vinícius de Moraes, haciendo de la vida una aventura errante.

En la clase siguiente Lacan explicita la paradoja:

“lo que recordé el otro día, o sea ese famoso deseo indestructible que se "pasea", que, sobre la línea del viaje, desde el momento en que la entrada en el campo del lenguaje se ha producido, acompaña de un extremo al otro y Ebenbild, siempre el mismo, sin variación, acompaña al sujeto estructurando su deseo”.

Esa imagen fija, en ese momento de su enseñanza en que está introduciendo la topología borromeana, es tomada en su *función espacial*: es espacio del ser hablante que no puede de modo alguno ser confundido con un *more geométrico* cualquiera. Es así que se da el cruce de la línea del tiempo con la red de la estructura. Y en ese anudamiento, lo que llamamos pasado y futuro no son más que inscripciones del deseo indestructible que siguen el deslizamiento al mismo tiempo en que está fijo.

He aquí los impases de formalización de la lógica clásica, los cuales justifican, según Lacan, la necesidad de construir otra lógica, que incluya a la contradicción y a las paradojas, y que llamamos, en las investigaciones actuales, para-consistente. Pero eso sería tema de otro trabajo. Para lo que hoy nos interesa, quiero destacar el tratamiento topológico que Lacan ofrece a la *Edenbild* freudiana, a partir de la noción topológica de límite y vecindad. Se añade entonces, otro aspecto paradójico del deseo, mencionado también por Freud en el texto *Los límites de la interpretación* - en el cual señala lo incompleto de la interpretación del deseo

inconsciente, así como la imposibilidad de decisión frente a la multiplicidad de sentidos.

Más allá de su carácter de indestructibilidad, Lacan introduce aquí el término INVARIANTE. La definición de invariante, en la parte de la matemática destinada a tratar la topología, es la de la propiedad de un espacio topológico de preservar una característica estructural que no se modifica a pesar de los cambios aparentemente formales. La interpretación, por lo tanto, encuentra su límite en el deseo como invariante.

Recordemos que, algunos años después, en la *Conferencia de Bruselas*, en 1977, Lacan afirma que forma y estructura no es la misma cosa - rebatiendo las críticas de que la tesis de la primacía del significante sería un formalismo estructuralista. Se trata de una distinción fundamental para acompañar la propuesta de sustentación de la clínica en el nudo borromeo. Así, podríamos afirmar que, si el deseo puede tomar varias formas a lo largo de la vida, su estructura, sin embargo, no es del orden de una variable, sino de una invariante en el espacio del ser hablante.

Un decir, el deseo y el nudo (lo nodal es modal)

Es muy interesante encontrar en el *Seminario 21* la afirmación renovada de una de las primeras tesis lacanianas:

“si el sujeto ya nace incluido en el lenguaje y ya determinado en su inconsciente por el deseo del Otro, ¿porque no habría entre todo eso una cierta solidaridad? Lo inconsciente no excluye el reconocimiento del deseo del Otro como tal, en otros términos, la trama de la estructura en la cual el sujeto es un determinado particular”.

Siempre que nos demos cuenta que, en ese momento, el Otro es función del Nombre. Podemos decir, acompañando el *Seminario 23*, que la *lalengua* muerde lo Real, escupiendo el Nombre. Por eso Lacan afirma que

“es la fonación la que transmite la función propia del Nombre”.² En ese Seminario Lacan cuenta poéticamente el mito creacionista: “después del supuesto nominar emprendido por Adán, Eva será la primera a servirse de la lengua para hablar con la serpiente”.

En esa especie extraña y paradójica de “nombramiento” – que no hace absolutamente de Lacan un nominalista –, encontramos la mostración de la estructura ternaria del nudo como consecuencia de designar al deseo. Modulación del *Nombre del Padre* al *Padre del nombre*, *designar a*, sin embargo, no es predicar el deseo, sino crearlo en cuanto *Edenbild*, invariante en el ser hablante. La eficacia de la *lalengua* es, por lo tanto, causar el agujero del deseo que sustenta el nudo y suspende la relación sexual como modalidad posible de la existencia. Y aquí resulta importante *precisar* lo que Lacan llama de solidaridad determinante de la estructura del nudo. Comento un pasaje extremadamente complejo de la lección 10 del *Seminario 21*, en el cual Lacan declara esa articulación del deseo con la estructura del nudo ternario:

“¿No es aquí que debemos buscar, en aquello que nos posee, nos posee como sujeto, que no es otra cosa que un deseo, y que, más aún, es deseo del Otro, deseo por el cual estamos alienados desde el origen? ¿No es acaso a eso que debe llevar a ese fenómeno, esa aparición a nuestra experiencia?: que, como sujetos, no es solamente por no tener ninguna esencia, sino además por estar apretados en un cierto nudo, sino también como sujeto supuesto de lo que aprieta ese nudo; como sujeto no es solamente la esencia lo que nos falta, o sea el ser, sino también que nos existe todo lo que hace nudo”.

Ahora bien, lo que Lacan está sustentando es que somos engañados (*dupes*) del nudo, y que no hay ser sino al hablar. Y el *ser hablante* es un pleonismo, ya que “*si no existiese el verbo ser, no existiría ningún ser*”. El ser, en cuanto a Real, *ex-siste*. No obstante, hay. Hay decir, en la contingencia del discurso, que hace acontecimiento; decir que hace deseo,

² Lacan, J. *O Seminário 23 Joyce o Sinthoma*, p. 74

permitiendo suponer un sujeto. Hay del Uno, siempre impar. De lo cual, por la imposibilidad lógicamente implícita de alcanzar el dos, podemos extraer *“el rechazo de que haya la mínima armonía entre lo que se sitúa del goce corporal con aquello que lo rodea”*. De ahí Lacan escribe en el nudo la paradoja del deseo en cuanto sexuado, ello habla es lo que causa el malentendido de los goces, extrayendo la consecuencia estructural de que lo Real es ternario. Porque lo Real borromeano, siendo 3, muestra que no hay relación sexual, evidenciando el *“impase inverificable del sexo”*.

El *“impase inverificable del sexo”* – o sea, los modos de goce todo fálico y no todo fálico, inconmensurables e *“irremediablemente distintos”* – es lo que Lacan sustenta cuando afirma la convergencia de lo nodal y de lo modal, incluyendo, más allá de lo necesario y de lo posible, inscritos al lado hombre, las modalidades imposible y contingente. En el lado masculino, el saber es *“corte disfrazado de”* cierre, haciendo con que el hombre *“abandone lo imposible”*. Sin embargo, el saber inconsciente es un conjunto abierto, o sea, una clase paradójica que no se cierra. De ahí se comprende porque Lacan propone que *“no es el deseo lo que preside el saber, es el horror”* – y su pasión correspondiente, la pasión de la ignorancia. Ante la cual cada discurso escribirá su modalidad de cierre y negación sistemática en la abertura estructural de lo inconsciente no-todo.

Del horror al deseo inédito: el alcance de nuestro decir

Al contrario de los otros discursos que producen el cierre en un saber universal, por la imposibilidad de sustentar las paradojas del deseo, la práctica del discurso analítico inscribe, por la contingencia, un saber en el lugar de la verdad *“no toda”* del *parlêtre*. A pesar de los amores de Freud con la verdad, podríamos proponer, con Lacan que, contra la opinión verdadera – la ortodoxa, cuyo objeto hace con que no se perciba que no hay relación sexual –, el psicoanálisis ofrece *“un decir verdadero”*, modal y paradójica. *“No hay la mínima opinión verdadera, porque hay paradojas”* –

dirá Lacan en el *Seminario 24*. Pues si lo Real excluye el sentido, no habría sentido sino mentiroso. Pero excluyendo el sentido, indica que excluye también la mentira.

Esa es nuestra cuestión clínica esencial, como Lacan aclara en la *Conferencia de 1977: que la sexualidad es enteramente tomada en esas palabras, ese es el paso esencial. Y es mucho más importante que saber qué eso quiere decir: la interpretación no pretende "lo que quiere decir", sino el hecho mismo de "que se diga"*.

Así, se borra la diferencia entre la verdad y la estafa, ya que no puede haber La Verdad como universal. Sin embargo, no se pretende con eso un relativismo de la deconstrucción, ya que las "*verdades mentirosas*" apuntan todas hacia lo real de que "*el goce es la castración*", aunque la castración no sea unívoca. Recordemos la distinción entre forma y estructura. El Psicoanálisis, por lo tanto, retira el peso del sentido. En su lugar, coloca el peso de lo real, al cual, no obstante, es imposible acceder sin los sedimentos de lenguaje.

La experiencia analítica arriba entonces a una ética, cuya propuesta es que podamos ser cada vez más *dupes* (engañados) del saber inconsciente abierto que sería, al final, nuestra única cuota de saber, para usar la expresión de la *Nota italiana*. Ese saber "*escurre en la ranura del decir verdadero*". En las bellas palabras de Lacan, parafraseando a Joyce, se trata de un depósito: "*es un sedimento que se produce en cada uno, cuando comienza a abordar esa relación sexual*".

Esa experiencia, no obstante, sólo puede ocurrir y ser sustentada cuando hay del psicoanalista. Es por él mismo haber "*circunscrito la causa de su horror de saber*", y de ahí haberle advenido el "*deseo del analista*," que se puede operar a partir de un discurso que agencie un *decir verdadero*. Es por vías completamente incidentales, dirá Lacan, "*que le entrará eso que hace tres, a saber, lo Real*". De ahí la homología excéntrica, aunque imprescindible, propuesta por Lacan en el *Seminario 21*, entre el autorizarse por sí mismo del analista, y el autorizarse por sí

mismo del ser sexuado. Autorización, evidentemente, que no ocurre fuera del lazo social, o sea, no sin algunos otros. Pero hay cosas, y he ahí la radicalidad aquí sustentada, *“hay cosas en el nivel de aquello que emerge de lo real bajo la forma de un funcionamiento diferente”*.

Cuando hay del psicoanalista, por tanto, se opera un forzamiento que hace *“pasar el decir en esa trituración del ser gracias a que él hace los silogismos”*, bordeando lo Real. Si *La Mujer, eso no existe*, la propuesta de la experiencia analítica es la de que *“una mujer, eso puede producirse cuando hay nudo”*. Producir una mujer, para hombres y mujeres, no es sin efecto en la relación amorosa y en el lazo social, ya que implica poder operar con el saber abierto del inconsciente que no va sin circunscribir el borde de lo Real.

De esa circunscripción se desprende la ética de la invención, de la cual depende la osadía lacaniana de una práctica que no abandone lo imposible. El saber en juego, como explicita Lacan en la *Nota italiana*: *“se trata de que no exista relación sexual que pueda ser escrita. Y la verdad por tanto sólo sirve para crear el lugar donde se denuncia ese saber”*. Es por tanto, del abrazar ese horror al saber, haciendo el no-todo florecer, que podrá surgir un deseo nuevo. Ahí donde no hay relación sexual, se inventa lo que se puede. He aquí la apuesta lacaniana que sustentamos: *“inventar del (desde el) saber: Para todo saber es preciso que haya ahí invención, es eso que pasa en todo encuentro primero con la relación sexual”*.

Inventar del saber un significante nuevo, diferente de la memoria, del cual podrá advenir de modo irremediablemente paradójal, un deseo inédito. Deseo de saber, oriundo de la cuota de saber del inconsciente no todo, cuya abertura el discurso analítico franquea.

Esa variación del deseo invariante es, por lo tanto, inédita y *dupe*. Se trata de una variación feminizante del deseo, que propongo generalizar para el final del análisis. El deseo inédito, así, es tributario de la contingencia de un decir que hace acontecimiento. Acontecimiento que

nomina una variación posible de lo invariante estructural. Deseo nuevo, pero paradójal, sustentando a partir de la experiencia de un psicoanálisis que llega hasta su fin.

Traducción: Ana Laura Prates Pacheco

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 rijan por la opinión establecida o se separe de ella. No olvidemos que del término $\delta\omicron\varsigma\alpha$ 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.¹”

1 LACAN, J. *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*.

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 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 obsesivizante 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 sentido², 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]³ lo comenta Lacan el año anterior, en su *Seminario V: Las Formaciones del 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*⁴. 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 cita⁵.

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.

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

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

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 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.

Nombrar el deseo

Leonardo S. Rodríguez

El deseo opone resistencia al habla: las palabras se revelan impotentes cuando intentan capturarlo; menos aún pueden ellas encarnarlo. Uno pensaría que no forman una buena pareja. Pero, ¿podemos concebir al deseo sin que aparezca rodeado por al menos algunas palabras? Podemos pensar en esos momentos de silencio que valen por miles de discursos y conversaciones, en cuanto revelan la tensión deseante de una criatura humana. Pero el deseo se pierde en el silencio a menos que lo precedan y lo sucedan algunas palabras de quienes desean.

La incompatibilidad entre el deseo y la palabra que Lacan postula en *La dirección de la cura* (Lacan, 1966 [1961], 641) parece ser de algún modo balanceada por el nombrar: nombrar en el sentido de nombrar propiamente, de adjudicar nombres que son “*proprios*”, o hitos que marcan el itinerario y la dirección presumidos del deseo, así como el nombre (o nombres) del sujeto deseante, aquel que asume responsabilidad por “*no ceder en cuanto a su deseo*”, como lo requiere la ética del psicoanálisis.

El nombre propio tiene su historia en la filosofía y en la lógica, y también en el psicoanálisis desde que Lacan encontrara en él una referencia conceptual posible para esclarecer el estatuto y las funciones del significante, de los elementos constitutivos del inconsciente mismo, del mecanismo de identificación y, bajo el título de *nominación*, de la tríada freudiana constituida por la inhibición, el síntoma y la angustia. (Lacan, 1975, 96; Freud, 1926d). El nombrar provee las marcas de identificación que inscribe en el lenguaje y en la pragmática del discurso concreto la singularidad de objetos y sujetos: *Louis Armstrong*, *Tokio*, *Júpiter* y millones de otros nombres designan seres humanos, ciudades y planetas únicos, y esos nombres nos ayudan a *identificarlos* (como se dice en la

lengua común) razonablemente bien, y a no confundirlos con otros seres humanos, ciudades o planetas.

Esto concierne la distinción que G. Frege formulara originalmente entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (referencia), o (según Frege) las dos modalidades diferentes del significado: la primera es el sentido, entendido como “*modo de presentación*” (éstos son sus términos), elegido entre otros modos de expresión posibles, que representa cualidades de aquello de lo que se habla; mientras que el segundo (la referencia) designa directamente aquello de lo que se habla, un objeto en el mundo, sin la intermediación establecida por la cadena de los significantes. “*La estrella matutina es la estrella vespertina*” es el ejemplo que Frege propone y que distintos autores han citado frecuentemente: el sentido de “*la estrella matutina*” no es el mismo que el de “*la estrella vespertina*”, pero la referencia es la misma. (Frege 1962). Frege reconoció que la referencia, que establece una asociación “directa” entre un significante y el objeto designado que no requiere el enlace con otros significantes, de todos modos debe conectarse con otros significantes (a través del tipo de conexión que habitualmente se denomina “*contexto*”) para que resulte inteligible. Si nunca en la vida he escuchado el nombre *Tokio*, y si en este momento lo escucho como una palabra aislada, sin ninguna conexión discursiva, es posible que tenga la intuición de que se trata de un nombre propio, pero no podré decidir si se trata del nombre de una persona, de un gato o de un lugar en el planeta. De hecho, se puede usar la palabra *Tokio* para designar cualquiera de esas cosas u otras, en cuyo caso serán los significantes adyacentes los que permitirán que quien escucha (que es también un ser hablante) entienda algo acerca de lo que el orador habla.

Pero hay una complicación. Frege dice que las dos expresiones (o presentaciones) diferentes de su ejemplo (“*la estrella matutina*” y “*la estrella vespertina*”) tienen la misma referencia, esto es, el planeta Venus. Un filósofo que se interese por cuestiones ontológicas podría cuestionar el argumento de Frege y proponer, entre otras cosas, que para el sujeto

percipiente la estrella matutina y la estrella vespertina no son el mismo objeto, si se define al objeto con la consideración debida a la posición del sujeto para quien el objeto es un objeto, y dejando de lado el hecho de que Venus no es una estrella sino un planeta, de que tal vez no sea insignificante que se nombre a este planeta con un nombre propio “*prestado*”, el nombre de la diosa romana del amor, el deseo y la belleza, y de que en la antigüedad no se pensaba que la estrella matutina y la estrella vespertina fueran la misma cosa. Para Frege la referencia implica la “*objetividad*” del objeto designado, esto es, su existencia con independencia de cualquier sujeto. Quine, lógico y filósofo del lenguaje, cuestionó esta noción de la objetividad, y mantuvo que lo que llamamos “*objetividad*” es de hecho intersubjetividad, es decir, un acuerdo convencional entre sujetos, y no una propiedad que, en la construcción del conocimiento, los objetos pudieran poseer por sí mismos.

Pero quizás podamos dispensar de los debates ontológicos. Como psicoanalistas, sin embargo, estamos interesados en llegar a saber cuál es la naturaleza del nombrar, cuáles son sus causas y sus efectos, y particularmente cuando se trata de nombrar al deseo; y es solamente en este sentido que estoy aquí considerando la cuestión del nombre, su estatuto lingüístico y su función en los vínculos sociales, esto es, en el discurso – en el lenguaje que se convierte en algo vivo por la acción de los seres hablantes – y, dentro del campo del discurso, más precisamente dentro del discurso psicoanalítico.

Lacan utilizó las categorías de Frege. El título de uno de sus ensayos es *Die Bedeutung des Phallus, La significación del falo*, en el que intentó elucidar la referencia (*Bedeutung*) del falo en tanto que significante (Lacan, 1966 [1958]). En su estudio sobre *L'étourdit* de Lacan, Christian Fierens indica que la concepción que Lacan tiene de la referencia no coincide con la de Frege (Frege, 2002, 100-110). Me permito añadir que esto es así porque la experiencia analítica, que es una experiencia de discurso en la que se usan nombres todo el tiempo, ha conducido al cuestionamiento de la

premisa “*normal*” de que uno sabe de lo que uno habla cuando uno se engancha en el discurso y ejerce la función de nombrar. La referencia concierne objetos: objetos *imaginarios*, diría Lacan; objetos de la percepción cuya existencia depende de la manipulación de significantes, que pertenecen a un orden completamente diferente de las cosas *reales* (el énfasis aquí recae sobre el término “*real*”) a las cuales esos significantes se suponen referir. Lo que esos objetos *son* verdaderamente no puede decidirse de manera definitiva sobre la base de las percepciones que inducen y de los significantes que aparentemente los (re)presentan. Por mucho que lleguemos a conocer los objetos y por mejor que los nombremos, lo que resta desconocido de ellos siempre ha de prevalecer.

Esto es pertinente en relación a la distinción conceptual que Lacan introdujera poco tiempo después de “*La significación del falo*”: la que existe entre el objeto del deseo, tomado éste en el sentido de su meta o “*blanco*”, y la *causa* del deseo, el objeto *a*, que no tiene cabida en el esquema de Frege.

Shakespeare tuvo una buena intuición de esta distinción. Dice la dulce Julieta:

JULIETA

Sólo tu nombre es mi enemigo. Tú eres tú propio, no un Montagüe pues. ¿Un Montagüe? ¿Qué es esto? No es mano, ni pie, ni brazo, ni rostro, ni ninguna otra parte de un hombre. ¡Oh! ¡Sé otro nombre cualquiera! <Y siguen las líneas famosas:> ¿Qué hay en un nombre? Eso que llamamos rosa, lo mismo perfumaría con otra designación. Del mismo modo, Romeo, aunque no se llamase Romeo, conservaría, al perder este nombre, las caras perfecciones que tiene. Romeo, abandona este nombre, que no forma parte de tí mismo, y toma todo lo mío a cambio de él.

ROMEO

Te tomo por la palabra. Llámame tan sólo amor, y recibiré un nuevo bautismo. De aquí en adelante no seré más Romeo. [Acto II, Escena II]

Los amantes se nombran los unos a los otros de maneras múltiples, y así se re-crean una y otra vez, como diría otro gran poeta, Pablo Neruda, quien sabía acerca de nombres y el nombrar.

A los psicoanalistas nos interesan mucho las recreaciones metafóricas, particularmente las que inducen los equívocos de la *lalengua*. Ya Roman Jakobson había señalado que el nombrar, el darle un nombre a algo, es el prototipo de toda metáfora, en tanto que la presencia de un significante substituye alguna cosa, y esta operación de sustitución misma produce un plus (valor agregado) de significación (Jakobson y Halle, 1971).

Ahora bien; a los psicoanalistas también nos interesa, y mucho, lo que hace que el perfume de la rosa sea tan agradable: el goce, que aunque de algún modo invade (como los perfumes) las palabras que lo (re)presentan, y aunque constituya un componente esencial de la operación de nombrar, *ex-siste* más allá de los nombres y del nombrar.

El acto de nombrar es un vehículo del goce. “*¿Qué es lo que se ha apoderado de mí, doctor? ¿Puede usted decirme lo que es?*” El analizante supone que hay un nombre para cada cosa, y que cada cosa tiene su nombre. Si tan sólo pudiera identificar y nombrar sus demonios, cree él, podría domesticarlos, tal como el principito de Saint-Exupéry, quien podía domesticar zorros y rosas por medio de un lazo que creara con ellos, esto es, a través del discurso. (Saint-Exupéry, 1946)

Domesticar las pulsiones: es imposible, dice Freud en *Análisis Terminable e Interminable* (Freud, 1937c, 224-230). Lo que sí es posible es proponer un destino mejor para las pulsiones – un destino de *deseo* – dentro del marco del discurso psicoanalítico. Tal como el principito, quien asume la responsabilidad por quien domestica (zorro o rosa), el analizante puede entonces ser enteramente responsable por su deseo y su goce, y tal vez no deba preocuparse exclusivamente por el nombrar. Debe preocuparse por el nombrarse a sí mismo como el autor de sus actos, autorizándose a actuar de manera de respetar los deseos y los goces de otros.

Esta auto-autorización que concierne al acto propio es algo que los neuróticos evitan. Si bien existen los analizantes que en última instancia interrogan su goce y su deseo, hay también otros que evaden completamente la cuestión, puesto que saben muy bien que un interrogante puede tener su respuesta, y que la consecuencia de una respuesta bien puede ser un acto, con lo que un acto conlleva: la adopción de una posición ética.

La asunción de las consecuencias éticas de un acto requiere un nombrar propiamente (designar con un nombre propio): la declaración de uno mismo como el autor del acto. Esto ya es algo y, dependiendo del acto de que se trate, puede ser algo, y más que algo, para un buen número de otros sujetos también. Pero sabemos que el nombre propio, que identifica a un sujeto, no lo significa más allá de su inscripción en el registro de los actos humanos. Un nombre propio puede tener resonancias particulares – ser un Capuleto no es lo mismo que ser un Montagüe – pero el ser hablante está sujeto a otras resonancias, y también produce otras resonancias, como Julieta le dice a Romeo.

Si el nombrar nos permite obtener un margen de certeza, el acto mismo crea incertidumbre para su sujeto, para quien las opciones del deseo o la angustia, o ambos, siempre están abiertas. Esto es consistente con el hecho de que el deseo tiene una causa que en el mejor de los casos puede ser circunscripta, pero a la que no se puede darle un nombre propio. Cuando esto parece ocurrir (cuando el deseo parece ser bien presentado por un nombre), resulta ser engañoso, como pasa con todas las causas perdidas cuya vacuidad no se reconoce. Ocurre a menudo que un analizante, habiendo ganado algún coraje, y habiéndose provisto con la mejor respuesta a una pregunta acerca de sus demonios, después de decir *“¡Es esto! Esto es lo que ha alienado mi vida!”*, se da cuenta de que no es eso, no completamente, no de manera decisiva. Lo que no quiere decir, como Lacan lo enunciara, que la interpretación está abierta a cualquier sentido: no lo está, lo que significa que hay palabras que son mejores que

otras en lo que se refiere a la verdad de lo que se trate. Esto es lo que el descubrimiento del inconsciente finalmente entraña: el nombrar, que incluye el nombramiento-no-todo, tentativo, del deseo, es un comienzo, una condición necesaria para la asunción de la responsabilidad ética por el deseo propio; pero no es una condición suficiente, en tanto que la vida y el deseo involucran paradojas que no son reducibles a las paradojas en las definiciones de los especialistas en lógica. Las paradojas, tal como las definen los lógicos, se expresan en términos universales o particulares, los términos que designan clases lógicas y los miembros individuales de clases, pero no seres hablantes o eventos singulares. Así, Bertrand Russell puede argüir que no hay paradoja en el enunciado "*Estoy mintiendo*" porque no hay contradicción verdadera. Las paradojas que los lógicos interpretan involucran contradicciones que pueden articularse en el discurso, mientras que las paradojas del deseo inconsciente emergen cuando se traspasan los límites del discurso, cuando la incompatibilidad entre el deseo y la palabra nos hace recordar el perfume indomesticable de una rosa.

Pero si podemos hablar del deseo del analista, o del deseo de la madre, o del deseo del padre, es porque también nosotros utilizamos categorías universales. Este es el precio a pagar por vivir en el mundo del lenguaje: sólo podemos referirnos a lo singular mediante la universalidad del significante. Esto forma parte de nuestras obligaciones en lo que se refiere al lenguaje.

Y sin embargo en el discurso concreto el hablar del deseo del analista no tiene sentido a menos que nuestro enunciado se refiera a la unicidad de éste o aquel analista, no a una entidad abstracta. Lo mismo se aplica al deseo de la madre, al deseo del padre y a cualquier otro deseo humano. La asignación de nombres de clases de objetos o eventos para esos deseos es la única manera de identificarlos. Pero este nombrar es sólo una indicación de su ser, cuya existencia viviente sobrevive, y muere, más allá del orden impuesto por las palabras.

Referencias bibliográficas

Fierens, C. (2002) *Lecture de l'étourdit. Lacan 1972*. Paris, L'Harmattan.

Fierens, C. (2012) *Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de L'étourdit de Lacan*. Toulouse, Eres : Point hors ligne.

Frege, G. (1962) On Sense and Reference. En M. Black y P.T. Geach (ed.) *Philosophical Writings*. Oxford, Blackwell, 56-78.

Freud, S. (1926d) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. London, Hogarth and The Institute of Psycho-Analysis, *Standard Edition XX*, 77.

Freud, S. (1937c) *Analysis Terminable and Interminable*. London, Hogarth and The Institute of Psycho-Analysis, *Standard Edition XXIII*, 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. (1966 [1958]) *La signification du phallus*. En *Écrits*. Paris, Seuil.

Lacan, J. (1966 [1961]) *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. En *Écrits*. Paris, Seuil.

Lacan, J. (1975) *Le Séminaire de Jacques Lacan, R.S.I. Ornicar? 2*, 96.

Saint-Exupéry, A. de (1946) *Le petit prince*. Paris, Gallimard.

El deseo atrapado por....

Colette Soler

En esta cuestión de las paradojas del deseo, es necesario medir, paralelamente, el aporte que es propio del psicoanálisis de aquel dado por la literatura y la filosofía, las cuales se han apoderado de este desde el origen.

Yo me referí al deseo atrapado por la “cola”¹ de Picasso, pero no era para aprobarlo. Para nosotros no hay manera de atrapar el deseo por la “cola”, incluso cuando se trata de la “cola” que sirve en el acto sexual, puesto que nuestra pregunta apunta precisamente a aquello que la hace funcionar. Sabemos que eso siempre no funciona solo, tiene sus caprichos y le es necesario eso que con gusto llamaré una “cola” gemela invisible, de la cual creemos conocer el nombre...falo, objeto. No, lo que me ha detenido, es la idea de que el deseo era necesario atraparlo. Lacan, pregunta, ¿cómo tomarlo?² Es casi la misma significación atrapar y coger, lo que coloca el deseo en el registro paradójico de una presencia, pero...inatrapable. Seguramente una presencia, “*se constata el deseo*”³, su virulencia, su consistencia, la que nos refiere a una voluntad, pero también sus comprobadas fallas, hasta la abulia que se deplora. Pero en todos los casos, esta presencia escapa a ser atrapada.

Hay imágenes para nombrar esta huida: hurón, fantasma, y hay sobretodo eso que Lacan a construido a todo lo largo de su enseñanza para llegar a atraparlo y darle su consistencia de real.

¹ “*Queue*” que significa cola, es una manera de nombrar el órgano masculino en el argot francés.

² *La dirección de la cura y los principios de su poder*, en Escritos. Siglo veintiuno editores 2011 pág. 590 “*Es necesario tomar el deseo a la letra*”

³ *Seminario libro XXIII, El síntoma.*, Paidós pág.37

En última instancia, ¿Por qué debemos atrapar el deseo? No se habla de atrapar el goce del síntoma, es él quien nos atrapa y produce un acontecimiento en el cuerpo. ¿Entonces, el deseo no sería un acontecimiento, incluso no sería un acontecimiento del sujeto que se pudiera oponer al acontecimiento del cuerpo? En efecto, él no es acontecimiento, si el acontecimiento se asocia a una contingencia, que da lugar a la ontología, como lo ha señalado justamente Alain Badiou. Y esto es una pregunta por eso que decimos - con Lacan - del deseo llamado del analista como un deseo nuevo. Volveré sobre esto. De entrada Lacan ha hablado del ser del deseo, no de su acontecimiento, un “*ser del no ente*”⁴, (“*ente*” es aquí el participio presente del verbo ser, la referencia es Heidegger), ser del no ente, entonces inaprehensible, que se confunde con la metonimia de un sujeto para el cual “*el ser esta siempre en allende*”⁵. Lacan entonces no abordó el deseo como acontecimiento del sujeto.

¿Es en este ser resbaladizo en el que Freud intenta identificar el inconsciente, como deseo inconsciente? Esto era algo nuevo con relación a todo aquello que había precedido. Un deseo en singular, para cada uno, tan paradójicamente indestructible como evasivo, según el término de Lacan al comienzo del *Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Eurídice desapareció inmediatamente después de aparecer. Pero Lacan, estaba claramente decidido a atraparla. ¿A quién entonces? No a Eurídice, sino a Diana huyendo de los perros. La expresión “*atraparla*”⁶ era corriente en el siglo XVIII, y ¿no es verdad que Diana es una referencia diferente a Eurídice? Lo que no tiene nada de ultratumba.

Finalmente, que aventura es eso que voy a llamar la pesquisa de Lacan para atrapar este inconsciente-deseo, ¡a pesar de sus paradojas! Por un momento voy a seguirla, de una manera muy condensada, pues en la

⁴ En español con Heidegger se utiliza el término de “*Ente*” como equivalente de este participio presente.

⁵ *Seminario XX, Aún.*, Paidós., pág. 172

⁶ “*prise de corp*” es un antiguo término jurídico que significaba: acción de detener a alguien en virtud de un acto del juez.

profusión de eso que Lacan ha desplegado yo tiro únicamente el hilo del deseo, y no puedo retener más que los avances conceptuales. Estos – por lo demás – no son simplemente cronológicos. Sigo esta pista pues ella permite ordenar aquello que cada uno retiene hoy sobre esta cuestión.

Se sabe que ella - en un inicio - surgió con el nombre de estructura, estructura del lenguaje, lo cual permite situar el lugar del deseo inconsciente en la palabra. Esto era lógico pues en el psicoanálisis no hay un acto diferente al de la palabra. Este lugar, conocido por todos los lectores de Lacan, es el del significado, precisamente de lo prohibido, de lo prohibido de los dichos ("*inter (entre) des (de los) dits (dichos)*") homofónico con "*interdit*" (*que significa prohibido en francés*) donde Lacan aloja lo reprimido freudiano, es esto lo que escribe en su grafo sobre el deseo. Hay entonces la esperanza de tomar este significado por medio de la instancia de la letra. "*Es necesario tomar el deseo a la letra*"⁷, la letra que no se desliza sino que se combina, metáfora y metonimia, tomadas de Jakobson, y con las cuales Lacan intento en un tiempo dar cuenta del síntoma y del deseo. Sí, pero tomarlo a la letra no dice eso que él es, eso por lo demás no va más lejos que....desprecio, y ello lo deja justamente *incompatible con la palabra*⁸, o sea imposible de decir. Deseo es el nombre de eso que no se puede decir en la palabra y que sin embargo tiene allí una presencia dinámica, en consecuencia, es un principio que activa y el cual continuamente es incontrolable tanto en la palabra como fuera de ella, en la vida como se dice. Allí, cuando se trata de dar cuenta de esta potencia, la instancia de la letra se declara impotente, ella no hace más que vehicularla, darle su lugar.

Entonces es necesario que la aventura continúe. Y Lacan dice, estamos en 1970, *la estructura es efecto del lenguaje*⁹, y esto es diferente a la estructura de la instancia de la letra, y es toda la construcción del objeto

⁷ *La dirección de la cura*, op. cit, pag 590

⁸ *Ibíd.*, pág. 610

⁹ *Radiofonía, Otros escritos*, Paidós, 2012, pag. 430

a lo que injerta ahí, el objeto como falta que se presenta como causa del deseo y que da cuenta de esta “*potencia de pura perdida*”¹⁰ que Lacan ha nombrado desde *La dirección de la cura*, como resultado decía él, de la “*tendencia herida*” por el lenguaje – lo cual es ya necesario diferenciar del efecto de falta en ser producido por el lenguaje. La hipótesis propiamente lacaniana, formulada al final de *Aun*, comenzaba allí. Con esta elaboración Lacan da “*cuenta*” de las paradojas del deseo, pues en todos se presenta un hiato entre la causa que lo genera y los objetos a los cuales apunta, los cuales fenomenológicamente son muy diversos. Evidentemente, desde el momento en que se dispone de su razón, las paradojas del deseo pierden el misterio que producía su atracción y con lo cual era posible darse el placer de hacer literatura e incluso literatura analítica con lo cual Lacan ha producido grandes y bellos fragmentos. Sin embargo, si la causa genera el deseo como indestructible, ella lo deja indeterminado, no dice eso que él quiere. Entonces esto no es el fin de la caza. Por lo demás Lacan nombra este objeto *a* la “*causa primera del deseo*”, por supuesto, debe entonces existir una segunda, y se podía esperar el paso por medio del cual Lacan iba también a plantear la substancia del objeto...al que se apuntaba, el cual puede dar al deseo sus formas determinadas, mientras que la sola causa lo deja indeterminado.

Para hacer esto era necesario la articulación entre “*los efectos del lenguaje*” y los efectos de discurso efectivamente realizados. Con los discursos la cuestión se convierte en lo siguiente: ¿Dónde colocar el deseo en la estructura del discurso que es un orden del lenguaje? Se puede responder con lo que ya se sabe, está allí donde está escrito el sujeto tachado representado por el significante. Esto no es falso y hay indicaciones de Lacan en este sentido, pero ello oculta que con la estructura de los discursos hay un salto - es necesario decirlo - y esto aparece de una manera clara dos años después, con la frase con que inicia

¹⁰ *La significación del falo*, *Escritos*; op cite., pag.671

“El atolondradicho” y su subjuntivo: “que se diga queda olvidado”, ustedes conocen como continúa la frase. Con esta frase se da un fin radical a la pretensión ontológica, incluso a la ontología de la falta en ser. ¿Se ha percibido esto claramente? Este es el fin, puesto que aquel que quisiera aun predicar sobre el ser, fuere este Heidegger o algún psicoanalista que sostenga el ser en falta del sujeto deseante, habrá recibido la respuesta del pastor a la pastora, - lo sepa el o no -, y ella se enuncia “tú lo has dicho”. Ahora bien, el decir como acto de enunciación no es del Otro, el decir es acontecimiento, único *testimonio de la existencia*¹¹, no de ser, contingencia radical disimulada detrás de “eso que se dice”. Lo anterior, quiere decir que no se puede dejar de interrogarlo sobre su propio objetivo, dicho de otra manera, sobre el deseo que lo sostiene. Preguntar, como en la historia judía “Porque me dices que...” es muy diferente que preguntarse “¿qué dices ahí?”. Es esto lo que generalmente se ha hecho en el psicoanálisis, aunque Freud y a pesar de los reproches que Lacan le ha hecho, fue más allá por la forma como tomo en cuenta la repetición. Con ello, el deseo esta desplazado, de lo prohibido de los dichos (*l’inter des dits*) a aquello que funda el decir *ex-sistencial*. Y de golpe la interpretación es modificada, incluso subvertida. Lacan lo hace explícito en el epílogo del *Seminario XXI*, seis meses después del “Atolondradicho”. La interpretación no apuntara más a lo prohibido en los dichos (*inter des dits*). En la palabra, cito, no es *eso que ella dice*¹² lo que se debe interpretar¹³, sino que se diga, el acontecimiento de su decir. Por consiguiente, esta será una interpretación que evita la ontología, incluso la de la falta en ser. Lacan lo dice agradablemente en su última frase, una interpretación que cito, “evite la onto – Toto tome nota, la onto – incluso la onto- tautología.” Tenemos entonces ahí a Lacan que, dirigiéndose a *Toto*, *Toto* en francés es el nombre del eterno escolar, le advierte sobre la anti-ontología de la

¹¹ *Epilogo al Seminario XI Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1989 pag. 290

¹² *Ibíd*, pag. 288

¹³ *Ibíd*

interpretación del decir. Solo esta evita la tautología que generalmente dice, el ser es, en nuestro vocabulario, el ser de la falta del deseo es falta.

Esta nueva interpretación del decir, no puede más que apoyarse sobre una función diferente a aquella de la palabra, por el hecho de que el decir *ex-siste* a la instancia de la letra, y Lacan hace un llamado a la función del escrito, de aquello que se escribe. Cito "*el objeto (a) (...) es el riel por donde viene al más de gozar, eso de lo que se habita, incluso se resguarda la demanda a interpretar*" Gracias a este objeto el deseo que habita el decir de la demanda está dirigido hacia el más de goce. Se puede también decir que el deseo está orientado hacia lo real de un goce. Y con relación a esto no hay excepción, solamente, eventualmente, desconocimiento y también - es verdad - diversas configuraciones posibles. Por fin he ahí situado, bajo la variedad de los diversos objetos del apetito, el objeto sexual incluido, la función del objeto que no falta, el objeto substancial, el objeto goce. ¿Tendré la osadía de decir la causa segunda? En "*Radiofonía*" Lacan lo había alojado en la metonimia del lenguaje donde se despliega el goce. Allí, él precisa que es: "*stance-par-en-dessous*" ("*estancia-por-debajo*"), substancia que se debe aprehender en el efecto del escrito o de la erosión ("*ravinement*") del decir de la demanda.

Otras elaboraciones sobre la función de lo escrito, y particularmente de la letra, aparecen posteriormente, pero yo me detengo allí, pues a partir de este momento se hace explícito que el deseo es impensable sin este real, no solamente el real que la lógica demuestra como imposible, el que pertenece a lo simbólico, sino aquel substancial del goce, siendo este otro real, el que está fuera de lo simbólico. A partir de esto, no queda más que escribirlo como una de las tres consistencias del nudo borromeo, introducido un año después, al final de *Aún*.

El tiempo de la exposición me ha exigido grandes atajos, me excuso. Es importante además subrayar que, leyéndolo en una perspectiva retroactiva, se podrán ver muchas anotaciones de Lacan, al margen de las elaboraciones centrales del momento, lo cual indica que desde hace mucho

tiempo él estaba en la búsqueda de este real, *looking for* como dirían los ingleses. Sin duda esta vía se acentuaba porque él se consagraba a elaborar aquello que era la antítesis de su elaboración anterior: su simbólico.

Dice él entonces: imposible situar un deseo sin el nudo borromeo. Ahora bien, el nudo borromeo supone el decir que el nombra *sínthoma*, el *deseo-decir* o el *Un-decir* que, produciendo el nudo, funda cada uno como una “*Unaridad*” borromea en la cual (*a*), objeto-falta y objeto no-falta pueden juntarse. Allí se desplegarían todas las cuestiones que Sidi Askofare introdujo, pero lo que subrayo es que con el decir que produce nudo, el cualquier dos del sujeto del deseo no es la última palabra y que se puede concebir la posibilidad de proponer un deseo acontecimiento, origen, que no es del Otro, y que puede fijar un metabolismo estable de goce.

Este deseo tomado por el nudo borromeo, viene después del deseo tomado por la letra y el deseo tomado por la causa primera, donde la una y la otra, la letra y la causa, lo dejaban inatrapable. Entonces este deseo tomado por el nudo borromeo, me parece infinitamente más propicio que todas las elaboraciones sobre el deseo como deseo del Otro, para pensar la realidad de nuestro mundo, con la paleta de sus múltiples goces, los cuales se presentan con frecuencia fuera del lazo social, siendo esto algo que los psicoanalistas deploran ahora y que el mismo Lacan imputa a los efectos de la ciencia.

Anteriormente, en el mismo momento en que Lacan pensaba el deseo como lo prohibido de los dichos (*inter des dits*), ya había resaltado que el ser causado como falta no impedía que estuviera fijado en el fantasma como constante eventualmente rebelde, a la cual él daba en ese momento un estatuto real. “*Pegan a un niño*” o se inflige algún malestar a Justine. Pero esto era una constante de *goce-sentido*, en dos palabras, permaneciendo entonces en la dependencia del Otro. La cuestión que queda, es saber cómo un deseo puede venir a funcionar en una verdadera

separación del Otro, no necesariamente tranquilizadora por su seguridad. Que él pueda lograr esto, se constata, desde luego no en el análisis debido al dispositivo, pero sí en el “*uso del mundo*”. En este punto, retomo el título de Nicolas Bouvier que me gusta mucho. Sin embargo, señalo una reserva, tampoco sería conveniente idealizar eso que se llama un deseo decidido. Este puede ser perfectamente banal y poco creativo, y también menos sombrío que aquellos que cité, como en la película de Fellini, *Amarcord*, donde el hombre viejo rechaza con toda su fuerza bajar de su árbol dando alaridos de manera repetida, “*Voglio una donna*”. Esto suena de una manera diferente a *voglio un Smartphone*, suena, pero...

¿Cómo de alguna manera, un deseo puede igualarse a una voluntad que separa radicalmente de las vacilaciones del lenguaje, y del enigma del Otro? Desde luego el deseo no es la voluntad, pues diferenciándose de la voluntad el divide, pero él puede tener la misma determinación. Aquellos para los cuales el deseo es “*inestable y dudoso en su problemática*” como decía Lacan de los neuróticos, no pueden incluso imaginar que puedan estar seguros, sin que tengamos el derecho a incriminar la perversión incluso la psicosis – lo que no sería más que una defensa segregativa contra figuras de la determinación. Es que ellos aman su deseo como a ellos mismos, en lugar de sus síntomas de goce, y es una elección. Cuando hay nudo borromeo, digamos nodal, la alternativa entre lo real y el deseo, entre el goce y la causa sobre la cual tenemos la costumbre de operar, no se puede sostener, no más que la idealización de la falta. Desde luego goce y deseo difieren: una falta es una negatividad, que dinamiza; un goce es una positividad, que fija. No forman una unidad, pero lejos de excluirse, cuando el decir produce nudo, ellos colaboran, se juntan. Para uno el “*riel*”, para el otro la destinación, es el epílogo quién lo dice, o, mejor, para uno el agujero, para el otro el tapón y esta vez es el *Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI* quien lo dice.

¿Qué decir entonces sobre la aparición de ese deseo específico que se dice del analista?

Lo he dicho, el deseo como efecto no es acontecimiento, pero el deseo que soporta el decir es completamente lo contrario a un efecto, él es acontecimiento y como tal indestructible. Que el insista o que haga falta, está fuera del programa, existencial, y entonces rebelde a la previsión. Esta diferenciación entre el deseo efecto y el deseo origen, Lacan lo ha aplicado al deseo del analista. En el *Atolondradicho* e Incluso en la *Proposición del 67*, al análisis llevado a su punto final se le suponía que debía producir la aptitud al acto que produce el analista, no importando que la use o no. Ello sitúa el analista autorizándose a sí mismo como un previsible efecto de la operación analítica puesto que con un análisis consumado, llegado a su punto final, se suponía que él debía saber ser el objeto, *sicut palea*. Cambio entonces: con *La carta a los italianos* hasta el *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*, último texto sobre el pase, el cual desgraciadamente no lo tenemos sino desde el 2001 con la publicación de *Los otros escritos*. Este texto permite situar eso que he llamado un “análisis orientado hacia lo real”¹⁴ tanto como el deseo, Lacan corrige: la emergencia del analista es un acontecimiento, no únicamente un efecto. La producción de un analista supone desde luego que él sepa ser un desecho, pero aun supone algo más: una respuesta contingente del analizado, la cual no es un producto del discurso analítico, sino una posible respuesta y solamente posible, a eso que le ha develado su análisis. Esta respuesta, de la cual Lacan ha indicado el color del afecto, ¿de dónde sale ella? Ella no podría situarse en algo diferente al registro de una elección ética, pero una ética tan contingente como lo es el decir. “*Saber ser un desecho*” no es en esto suficiente.

Nosotros idealizamos la ética, pero si este analista que *ex -siste* es el producto de una opción que no es un simple efecto del análisis, y bien, esto no es algo muy tranquilizante para la perennidad del psicoanálisis pues ello la deja a merced de la contingencia de este acontecimiento, de

¹⁴ C. Soler, *Lacan el inconsciente reinventado*, Amorrortu., Buenos Aires, 2013

sobra también, a las coyunturas de la época. Concretamente esto quiere decir, no es posible que el psicoanalista prevea, ni en la cura, ni en la política institucional. No se puede prever el analista por su análisis, pues este no lo hace más que posible, no se le puede nombrar. Una política de extensión del psicoanálisis, que multiplique el número de psicoanalistas que “*se dicen tal*” es posible, ella actualmente está en todo su apogeo en todas las corrientes del psicoanálisis y sería angelical intentar decir algo más, pero ninguna política incluso ninguna “*polética*”¹⁵, según el neologismo propuesto por Lydie Grandet, sabría planificar eso que es acontecimiento. Estamos entonces reducidos a someternos a la buena suerte, y a decir como Lacan en *Televisión*: es necesario que no sea solamente para algunos, este acontecimiento del analista *ex-sistiendo* al Otro, y algunas veces *ex-sistiendo* para poder tomar el riesgo de la *hystorización* en el dispositivo del pase.

Traducción: Luis Fernando Palacio

¹⁵ Neologismo producto de la condensación de política y ética.

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*”.¹ 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:

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

“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 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 ”.²

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. Anhelos 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

² *Ibíd.*, pp. 785-786.

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 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 mística, 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 obvedad, 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 fantasioso 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.

El Amor y el deseo

Agnès Wilhelm

El deseo no es el amor. La pulsión se fija cuando el amor se convierte en un fenómeno del sujeto, en una "*pasión del alma*".

Es así como el psicoanalista debe a su vez posicionarse suficientemente bien como para distinguir en sus estructuras propias el amor y el deseo (tan confundidos por todo el mundo) y, sin embargo, no erigir ninguna figura de articulación ni modelo a seguir. Analizar no es ni rectificar ni orientar.

Amor y deseo son absolutamente compatibles, pero podemos constatar gracias a Freud que la *corriente de ternura* y la *corriente sensual* no siempre se reúnen, dicho de otra manera, amor y deseo pueden disgregarse, incluso ignorarse. La relación entre amor y deseo no es ni necesaria, ni constante.

¿Cómo se articula el deseo al amor?

¿Es lo primero o es un producto? ¿Qué es lo que vincula amor y deseo? Y ¿por qué se desvinculan?

El deseo se articula a la pulsión, o más bien, a las pulsiones, siempre parciales y fragmentadas.

El deseo sexual es una de las modalidades del deseo, pero hay que reconocer una dimensión/origen sexual a todo deseo y en particular al deseo de saber. (Buscando respuestas al enigma de lo sexual, los niños y niñas elaboran teorías. Estas teorías reprimidas constituyen el centro que es la fuente de todo espíritu de búsqueda/investigación y de todo deseo de saber).

El deseo no es la demanda.

Si “*el amor demanda el amor, no cesa de demandarlo, lo demanda Aun*”, el deseo no pide ni se demanda. Es incompatible con la palabra. No obstante, proviene del Otro y se origina en el Otro como el amor.

Deseo y amor tienen la misma fuente que es la falla en el Otro, el defecto, la falta en la estructura. Es la castración simbólica que divide al sujeto, lo separa para siempre del objeto de su plenitud.

El amor puede decirse, y sobre todo demandarse: detrás de toda demanda hay una demanda de amor.

El deseo es un desconocido. Sus condiciones permanecen inconscientes, porque el falo es un término siempre velado (sin embargo, el imaginario abunda sostenido por la fantasía).

Freud lo afirma, el deseo es perverso por naturaleza, singular, irreductible, no puede educarse. Así mismo, Lacan dice que la experiencia analítica demuestra “*el carácter paradoxal, marginal, errático, excéntrico e incluso escandaloso del deseo, a partir de lo cual se distingue de la necesidad*”².

(Deseo simplemente recordar que la necesidad es la base del organismo. Ella cede su lugar a la demanda sometiéndose al imperio del significante, vehiculado por el deseo materno).

Si podemos descubrir en toda mirada educativa o psicoterapéutica una intención adaptativa, reductora del carácter marginal, a-normal del deseo, entonces, podemos comprender de qué manera el síntoma neurótico puede ser la expresión de un rechazo de esta normalización, una forma de preservar el deseo y de no someterlo a las exigencias moralizadoras.

El neurótico quiere desear, se desea deseando. Más que un objeto, es el deseo en él mismo que es lopreciado, puesto que es el impulso vital, aunque al mismo tiempo sea fuente de intranquilidad.

¹ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.11.

² J. Lacan, *La signification du Phallus, Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.690.

En su gran grafo del deseo Lacan insiste en esta dimensión del deseo que no se reduce ni a la demanda ni a la satisfacción de las necesidades.

Roland Barthes, en *Fragmentos de un discurso amoroso*, bajo la figura de la ausencia, evoca los brazos tendidos (imagen de una guardería infantil) de la necesidad y los brazos levantados de deseo (imagen fálica).

El deseo no se disciplina, es espontáneo, pero tiene esa propiedad de ser fijado, no a un objeto, sino a una fantasía. La fantasía es el soporte imaginario necesario al deseo.

El objeto *a*, segundo término de la fórmula de la fantasía, es el objeto del deseo. Por eso, hay que comprenderlo como objeto de apoyo del deseo y no como un objeto de satisfacción. Ningún objeto puede satisfacer el deseo. El objeto está perdido y el objeto *a* viene a representar esta falta. De este modo, es esta propia falta de sujeto que causa el deseo.

Pensando en la expresión equívoca “*Eso deja que desear*”, quiero recordar que el verbo desear viene del latín *desiderare*, compuesto de (valor privativo) y de *sidus, -eris* (astro) que significa literalmente “*cesar de contemplar el astro*” en el sentido de “*constatar la ausencia de*”, con una fuerte idea de pesar. Falta, ausencia y deseo quieren decir lo mismo.

La clínica del amor nos lo demuestra y la situación analítica es el lugar privilegiado para recogerla, nunca hay armonía durable u objeto plenamente satisfactorio. El sujeto se encuentra fundamentalmente solo, con su falta, lo que le garantiza por otro lado poder desear.

¿Este fracaso, este encuentro que siempre falla, puede ser la constatación del fracaso infranqueable?

¿Deberíamos ignorar esta desarmonía de estructura para salvar el amor?

¿Es necesario quedarse con la ilusión de un objeto adecuado para darse una oportunidad de amar?

¿El amor sería complacencia, mito de una armonía con el objetivo de velar lo real?

La ética del psicoanálisis es, al contrario, acercarse a lo real y llevar hasta ahí al analizante, con la idea que renuncie a la espera de un amor pleno, que satisfaga, que cubra y asfixie, porque más vale un amor... que deje que desear.

En la primera parte del *Seminario VIII sobre La transferencia*, podemos encontrar una indicación sobre la articulación amor/deseo.

Lacan se apoya sobre *El Banquete* de Platón para hablar del amor griego, lo que le permite hablar de dos compañeros de manera neutra, es un modelo más simple, menos complejo dice él, que el amor Hombre/Mujer.

Se aísla así dos funciones: el amante (*erastes*) como el sujeto del deseo, sujeto de la falta, y el amado (*eromenos*) como el único que tiene “algo”. Con respecto a la pregunta de saber si lo que él tiene, esta a su vez relacionado con lo que al otro le falta y ustedes conocen la respuesta: “*el ser que intentas encontrar por los caminos del deseo, es el vuestro*”³.

La estructura de la cual se trata no tiene ni simetría ni retorno. No hay coincidencia, la herida entre lo que me falta y lo que el otro tiene no se borra.

Sin embargo, un evento puede surgir y se llama amor. Es un momento de vuelco, un cambio total, donde “*de la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado debe surgir esta significación que se llama el amor*”⁴.

El amor se produce cuando hay una sustitución de funciones: la función del *erastes*, del amante viene al lugar, se sustituye a la función del ‘*eromenos*’, el objeto amado. La sustitución de lugares se encuentra en el principio de la metáfora, es por eso que el amor es una metáfora, o más bien, el amor es una significación engendrada por la metáfora, la sustitución del *erastes* al *eromenos*...

³ Ibíd. p.50.

⁴ Lacan, *Seminario VIII*, p.47.

Se puede decir de manera más simple: cuando el amado se comporta como un amante, es entonces que se produce la significación del amor.

¿Por qué Lacan insiste en esta fórmula “*la significación del amor*”⁵?

La significación marca un punto de suspensión donde el sentido al contrario puede alimentarse de un nuevo sentido. El amor es una significación porque él fija, al menos por un tiempo, el sujeto al objeto amado.

En esto difiere del deseo, que es de estructura metonímica, por ende, inestable. El deseo es siempre deseo de otra cosa. Es una búsqueda del objeto que falta y que por definición es inalcanzable. El amor, elige selectivamente un objeto que se convierte en único (¡lo que no quiere decir eterno!).

En el deseo, el ser del otro no es un sujeto: el otro aludido por el deseo es mirado como *objeto* amado. “*De lo que se trata en el deseo, es de un objeto, no de un sujeto... un objeto delante del cual desfallecemos - fallamos, vacilamos, desaparecemos como sujeto*”⁶.

El milagro del amor existe cuando el objeto amado responde a ese deseo y se transforma en sujeto deseoso.

Lacan habla de milagro puesto que en esta sustitución hay algo de real, es decir, de inexplicable, al cual no podemos acercarnos sino refiriéndonos a la forma de un mito, de algo imaginado. Y es ahí donde reside el riesgo, de apegarse al mito, de adornarlo y de perder de vista lo real enigmático que él cubre. La mitología de la pareja feliz y armoniosa evocada por una de mis pacientes la hizo decir que detestaba Walt Disney porque la había ilusionado durante toda su infancia con estas historias de príncipe valiente.

Lacan no quiere cuentos de hadas. “*Nosotros no estamos aquí para organizar los milagros. Estamos aquí para hacer todo lo contrario - para*

⁵ En paralelo con «*la significación del Phallus*».

⁶ *Ibíd.* p.207.

*saber*⁷. Estas historias de amor terminan mal, en general. Se trata siempre de la misma cita, cuando se sacan las máscaras, no era él, tampoco era ella. El amor es desprecio. Es un fracaso recíproco.

Podemos, sin embargo, reconocer el carácter privilegiado y selectivo de la relación de amor sin erigirla en bien supremo idealizado.

Es el deseo quien elige el objeto, que ve la singularidad y acentúa el valor que lo privilegia. Así vemos que amor y deseo están íntimamente ligados, a tal punto que yo desearía formular, al menos de manera transitoria, que no hay amor sin deseo, puesto que es el deseo que elige el objeto que vamos a amar. El punto de inflexión, el centro de gravedad, el gancho del amor es el deseo.

La manera en que el amor se entrelaza al deseo puede desligarse. “*Podemos ver los perjuicios*”⁸ afirma Lacan. En realidad, son estos perjuicios que llevan a más de un sujeto a consultar un psicoanalista.

Retomemos ahora la articulación entre amor y deseo con las elaboraciones más tardías de Lacan.

Partamos de la afirmación que no hay relación sexual.

Aunque hay deseo sexual, hay relaciones sexuales, hay pulsión que quiere satisfacción, que obtiene goce, pero también fracaso, falta, porque el objeto nunca es completamente satisfactorio.

El famoso aforismo no quiere decir que no hay sexo. Al contrario, afirma la diferencia de los sexos, el Otro del sexo, su alteridad.

Al mismo tiempo que el Uno del Goce que aísla, que no vincula, que no se presta para crear una relación entre los seres.

“*Después del amor, no sé cómo ser*”, dice una analizante. El goce orgásmico puede desestabilizar al sujeto, sobre todo los sujetos mujeres, puesto que el goce dicho suplementario no rima con la función fálica de la cual relevan los semblantes que sirven de guías de identidad.

⁷ Ibíd p.70.

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

El goce femenino no es identificatorio, contrariamente al goce fálico (que no es rechazado a las mujeres). El no del todo no ofrece identificación, porque está fuera de lo simbólico. Una mujer puede perderse. Es así como yo concibo que La mujer no existe. La esencia de la femineidad es imposible de circunscribir.

Por eso, las mujeres, que tienen mayores problemas de identidad, son más demandantes de amor que los hombres. Porque el amor produce un efecto en el ser⁹.

Si el amor cierra la herida que deja abierto el no – de la relación sexual, nunca lo logra suficientemente bien.

Entonces, *el amor demanda el amor. No cesa de demandarlo. Lo pide...aun*¹⁰.

El sujeto que ama, desea ser amado. Principio de reciprocidad. El amor es demanda, mucho más que don.

Se adjunta al principio de reciprocidad, un principio de repetición, *Aun*, es el nombre de la reciprocidad necesariamente repetida, porque la demanda de amor es insaciable.

La estructura lo impone doblemente: es a la vez la herida dejada por el objeto *a*, objeto perdido, y el impase de la relación entre los sexos que el sujeto busca encubrir a través de la demanda de amor.

Asimismo, hemos visto que el amor conlleva una dimensión de espejismo, una complacencia que vela la inadecuación fundamental de todo objeto que responde a la falta del sujeto.

El psicoanálisis levanta el velo sobre lo real de la falta, pero no lleva a renunciar al amor.

Finalmente, tal vez “*el amor más digno*” es el amor que no pide todo, el amor que no desconoce la no-relación y que soporta la soledad.

Traducción: Alexandra Vasquez d’Almeida

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

¹⁰ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.11.

ANGUSTIA Y DESEO

De la angustia al deseo: una ventana sobre lo real

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 Bonnefoy¹*

1. INTRODUCCIÓN

Existe la paradoja del deseo que obliga al *parlêtre* a saber-hacer, y a arreglarse, con la incompatibilidad entre el deseo y la palabra², y existe, después, la certeza de la angustia ante el enigma del deseo del Otro. Luchando con la angustia el *parlêtre*, afecto del deseo del Otro³, se encuentra en la imposibilidad de abrir con la llave del lenguaje la puerta de su deseo.

La clínica actual nos ofrece ejemplos muy frecuentemente: nos presenta un sujeto afectado por la angustia con un deseo anónimo, desubjetivado. La paradoja del deseo y la paradoja de la angustia se entretajan en la paradoja misma de la cura. Lacan conocía la fábula de Iginio *La Cura*, que Heidegger analiza en *Ser y Tiempo*⁴, e intuyó la relevancia clínica que reside en la etimología misma de la palabra y que recoge el vocablo latino: “*cura*”; este término para los antiguos latinos indicaba ya sea aquello que inquieta o angustia, como aquello que se lleva en el corazón, que sirve de cura desde el tiempo en que fueron hechos los hombres.

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

² Lacan J., (1966), “*La dirección de la cura y los principios de su poder*”. En *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974, P. 637.

³ Lacan J., (1963), “*De los nombres del padre*”. Inédito, P.34.

⁴ Heidegger M., (1927), *Ser y Tiempo*, Longanesi C., Milano, 1990.

En *El Seminario 6. El deseo y su interpretación* Lacan define la angustia como el punto clave de la determinación de los síntomas y nos ofrece una brújula que nos orienta en la dialéctica del deseo al interior de la cual se introduce la función de la angustia.

El punto que intento profundizar en la siguiente comunicación es justamente éste: la intersección de la angustia con el deseo, satisfecho y alucinatorio en Freud, que será pues para Lacan, metonímico e inatrapable. ¿Cuál es la incidencia de la angustia en esta metonimia? ¿E incluso, cuál es la incidencia de la angustia en esta imposibilidad de atrapar al deseo?

FREUD: INHIBICIÓN, SÍNTOMA Y ANGUSTIA

La definición que nos ofrece Freud en el Capítulo. VIII de *Inhibición, Síntoma y Angustia* (1925), me parece un pasaje obligado: “*La angustia es, pues, en primer término, algo sentido. La llamamos estado afectivo, si bien no sabemos qué es un afecto*”⁵. Un afecto, por lo tanto, no como los otros, no un simple displacer, no el miedo, algo cercano al dolor, y el yo es la instancia psíquica que percibe la angustia en cuanto “*símbolo mnémico*” o “*afectivo*” de una situación de peligro que para Freud equivale a una reacción ante la falta del objeto.

Éste es un punto que Freud repite de una manera clara subrayando la distinción entre la angustia ante el peligro y el estado de desamparo originario indicado con el término *Hilflosigkeit*.

La angustia, *l’Angst*, define un estado de espera relativo a un peligro no claramente identificado; de hecho, para Freud: “*La angustia tiene un inequívoco vínculo con la expectativa; es angustia ante algo*”⁶. Un afecto, aquello de la angustia, que se reencuentra en *Lo siniestro* (1919): la extranjería de lo más íntimo, lo inquietante que es vivenciado en lo

⁵Freud S., (1925), “*Inhibición, síntoma y angustia*”. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XX, 1985, P. 125.

⁶Freud S., (1925), *ibídem*, P.154.

familiar, “*aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo*”⁷.

En síntesis, para Freud, como será luego también para Lacan, la angustia es angustia ante algo, un algo que hace referencia a un objeto de deseo. Ahí una marca de angustia va a aflorar, el signo de un deseo inconsciente teniendo en cuenta que en el léxico freudiano el deseo y el *Wunsch*, la aspiración, la voluntad, y esta declinación nos mantienen en el campo del orden privativo donde el deseo es falta en ser.

2. LA ANGUSTIA ES UN AFECTO

Elijo como apoyo de esta comunicación las dos notas enunciadas que hacen de *El Seminario 10* un seminario de retorno en la enseñanza de Lacan.

La primera es una definición, “*la angustia es un afecto*”, que Lacan retoma de Freud. El segundo enunciado es: “*la angustia no es sin objeto*” que, respecto al carácter de *indeterminación y falta de objeto*⁸ de la angustia freudiana, evidencia otra operación por parte de Lacan: el marco de la angustia y la delimitación de la naturaleza de su objeto.

Lacan ha hecho de la angustia un afecto de excepción, por lo tanto, un afecto que no es como los otros porque es el único que *no engaña*: “*La angustia, ¿qué es? Hemos descartado que sea una emoción. Para introducirla, diré que es un afecto*”⁹. Y bien, Lacan es en continuidad con Freud y con su enseñanza.

Con la angustia no se trata de la turbación, ni de una emoción, ni de un impedimento o embarazo; sin embargo, no es tampoco un sentimiento que miente, más bien, es un *pre-sentimiento*, algo que precede al nacimiento del sentimiento.

⁷ Freud S., (1919), *Lo ominoso*. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XVII, 1985, P. 220.

⁸ Freud S., (1925), *ibídem*.

⁹ Lacan J., (1962-1963), *El Seminario 10. La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2006, P. 22.

La peculiaridad del afecto es que no se encuentra reprimido: “*Está derrumbado, va a la deriva. Lo encontramos desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido*”¹⁰; lo que se reprime son los significantes. Es Lacan quien opera una puntualización de Freud, puntualización que para nosotros tiene su relevancia clínica. La angustia es un afecto y no un significante. En su aparición la angustia es algo que desestabiliza –una desestabilización subjetiva espontánea como subraya Colette Soler– algo que desorienta, y que al mismo tiempo reconocemos al instante y que en su ser inconfundible revela su etimología: “*aprieta*”. La angustia es un afecto que aprieta y, como dice Colette Soler, es un afecto genérico del *parlêtre*.

Interrogar la estructura de la angustia implica preguntarse de dónde surge, cuándo aparece, cuál es su *initium*.

3. ANGUSTIA Y DESEO DEL OTRO

Me he preguntado siempre el motivo por el cual, habiendo dedicado un seminario completo al deseo, *El Seminario 6. El deseo y su interpretación*, Lacan retorna sobre el tema en los seminarios sucesivos. La cosa no sorprende tanto si tenemos en cuenta que Lacan ha conferido al deseo el estatuto de “*metonimia de la falta en ser*”¹¹, posición que no cambiará en toda su enseñanza.

La angustia es el camino que elige Lacan para “*vivificar*” la dialéctica del deseo y la función del objeto con respecto al deseo.

Por primera vez en *El Seminario 9. La identificación* Lacan define la angustia como “*la sensación del deseo del Otro*”¹². ¿Por qué esa sensación? Y bien, existe una relación recíproca entre el deseo y la angustia que intentaré evidenciar. Lacan afirma: “*el deseo existe, se encuentra constituido, pasea por el mundo y combina sus desastres (...) el deseo del*

¹⁰Lacan J., (1962-1963), *ibidem*, P. 23.

¹¹Lacan J., (1966), *ibidem*.

¹²Lacan J., (1961-1962), *El Seminario 9. La Identificación*”, Lección del 4 de abril de 1962, Inédito.

*Otro; es en este punto que nace la angustia. La angustia es la sensación del deseo del Otro*¹³.

Los *impasses* del deseo desembocan en la emergencia de la angustia. Es así que la angustia cumple su función, no sin el deseo.

Para Lacan: “*el deseo se construye sobre el camino de una cuestión que lo amenaza y que es del campo del n’être no ser y nacer, que me permitiré introducir aquí con un juego de palabras*”¹⁴.

Como es evidente Lacan en la apertura de *El Seminario 10* se sirve del apólogo de la mantis religiosa para introducir el enigma insondable de eso que se es frente al deseo del Otro, y justifica así la pregunta qué hace de conexión entre la identificación narcisística y la relación con el deseo, la pregunta del *Diablo enamorado* de Cazotte: “¿Qué quiere el Otro?”.

Pregunta que suscita la angustia.

Yo no sé quién soy para el deseo del Otro. No sé cuál objeto *a* sea para el deseo del Otro, para este Otro que en tanto inconsciente no puedo saber qué quiere de mí. El enigma del deseo del Otro implica necesariamente que la angustia queda del lado de la certeza, en cuanto se encuentra en relación al objeto *a*. Sin embargo, la aparición de la angustia depende por una parte del deseo enigmático del Otro, y por otra de aquello que el deseo encuentra del lado del sujeto: la falta del significante. Para decirlo con Lacan “*ahí donde está eso no se ve (...) No se debe ver qué es el falo lo que está en juego. Si se ve, angustia*”¹⁵.

Aquí la coyuntura.

La angustia sostiene aquello que es insostenible y que sigue siendo, la relación con el deseo; ésta es su paradoja. No sólo existe la paradoja del deseo, existe también la paradoja de la angustia, de la angustia en su relación al deseo.

¹³Lacan J., (1961-1962), *ibídem*.

¹⁴Lacan J., (1961-1962), *ibídem*, Lección del 28 marzo de 1962.

¹⁵Lacan J., (1962-1963), *ibídem*, P. 101.

En *De los nombres del padre* Lacan afirma que: “*en la angustia el sujeto es afecto del deseo del Otro, d(A). Es afecto en modo inmediato, no dialectizable. Por esto la angustia es, en el afecto del sujeto, que no engaña*”¹⁶. Y en esto *que no engaña* se insinúa la función de señal de la angustia.

La angustia aparece cada vez que un sujeto se percibe *en impasse*, cada vez que se advierte reducido al estatuto de objeto, cada vez que se encuentra amenazado de no ser ninguna otra cosa que este objeto del deseo del Otro, deseo de deseo del Otro.

El fenómeno de la angustia da cuenta del hecho de que hay un objeto de deseo en el horizonte, pero el sujeto todavía prisionero del Otro, no es capaz de abordarlo. La señal de angustia se convierte entonces en la oportunidad para el sujeto de no ceder frente a este deseo enigmático del Otro, que podemos traducir en los términos de no ceder a su propio deseo.

4. OBJETO *a*

Todo *El Seminario 10* repite que: “*la angustia es sin causa, pero no es sin objeto*”. Es por ello que se designa el *das Ding* que no engaña, que se encuentra una certeza no en el orden del saber, sino del real. El objeto *a* en *El Seminario 10* es el objeto construido a partir de la experiencia de la angustia. “*El objeto a es lo que permanece irreductible en la operación total de advenimiento del sujeto al lugar del Otro*”¹⁷. Como dice Colette Soler el objeto *a* es el destino del parlêtre, porque cuando el goce se confronta con el significante el resultado es el objeto *a*. Cosa bien diferente a suponer que el objeto *a* es el objeto de la angustia.

En objeto *a* no es un objeto, sino “*el objeto de los objetos*”¹⁸, objeto causa del deseo, del objeto detrás del deseo. La angustia es la señal – retomando la expresión freudiana – de aquello que se llama la relación del

¹⁶Lacan J, (1963), *ibidem*, P. 34.

¹⁷Lacan J, (1962-1963), *ibidem*, P. 175.

¹⁸Lacan J, (1962-1963), *ibidem*, P. 232.

sujeto con el objeto. La angustia es el índice de cualquier cosa que pasa entre el sujeto y este objeto; es la única traducción subjetiva del objeto *a*.

5. VENTANA SOBRE LO REAL

Lacan afirma que: “*la angustia, de todas las señales, es la que no engaña. De lo real, pues, del modo irreductible bajo el cual dicho real se presenta en la experiencia, de eso es señal la angustia*”¹⁹. Y traza un movimiento de la función de la angustia que hace signo- exactamente signo del deseo del Otro -señal, señal de lo real. Las dos fórmulas son inseparables y la segunda no anula a la primera.

Se esboza en la angustia una función no mediadora, sino “*mediana*” entre el goce y el deseo. La angustia se sitúa en la brecha abierta entre el goce y el deseo. No mediadora, sino mediana porque el goce y el deseo no pueden juntarse, son asintóticos. En la posición mediana de la angustia adviene la producción de un residuo, de un resto, el objeto *a* pequeño que es lo que viene a cubrir el agujero del sujeto, pero aún más, la *a* es una escritura: escribe aquella cavidad del sujeto, aquel vacío bordeado de la cadena significativa que constituye el real singular del sujeto.

Dicho, en otros términos - parafraseando a Colette Soler- en la angustia se trata de tener que-hacer con un real que se intenta circunscribir. Es así que si emerge la angustia cuando ninguna puerta del lenguaje se abre con la llave de la palabra. Y en esta imposibilidad del lenguaje una ventana, una ventana sobre lo real.

En el momento de la interpretación del sueño del “*Hombre de los Lobos*”, Lacan consigue identificar en la estructura del fantasma la de la angustia: “*El fantasma se ve más allá de un cristal, y por una ventana que se abre. El fantasma está enmarcado (...) la primera cosa a plantear sobre la estructura de la angustia (...) que la angustia está enmarcada*”²⁰. La angustia surge cuando, de mi ventana, este objeto de mi deseo que yo

¹⁹Lacan J., (1962-1963), *ibidem*, P. 174.

²⁰Lacan J., (1962-1963), *ibidem*, PP. 84-5.

miro se pone a mirarme como un lobo. Al mismo tiempo, él me mira como el objeto de su deseo. Entonces, su ventana, así como la banda de Möebius, no es más que el reverso sin espesor de mi propia ventana. Cada borde de la ventana enmarca un agujero, y eso indica el valor que Lacan le confiere en la subjetivación, cosa que no es sin consecuencias, en particular sobre el fin del análisis.

Esto se comprende si nos referimos al modo en el cual Lacan llegará a la conclusión de *El Seminario 10*: “*Conviene, sin duda, que el analista sea alguien que, por poco que sea, por algún lado, algún borde, haya hecho volver a entrar su deseo en este a irreductible, lo suficiente como para ofrecer a la cuestión del concepto de la angustia su garantía real*”²¹.

Enunciado que se puede relacionar a lo que Lacan afirmará unos años después en la *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela* a propósito del pasaje de analizante a analista. Lacan escribe: “*en este viraje en que el sujeto ve zozobrar la seguridad que obtenía de su fantasma donde se constituye para cada uno su ventana sobre lo real, lo que se vislumbra es que el asidero [prise] del deseo no es otro que el de su deser*”²².

6. FRAGMENTO CLÍNICO

Sólo en el análisis la angustia puede emerger con su peso de real, como una brújula que indica hasta qué punto el sujeto queda abrumado por el deseo del Otro. Un elemento imprescindible que nos ayuda en la clínica es distinguir la angustia de la duda. La angustia no es la duda es la causa de la duda. Esto lo he comprendido escuchando a un analizante que se encuentra, por así decir, bloqueado en el acto y abrumado por la angustia.

²¹ Lacan J., (1962-1963), *ibidem*, P. 365.

²² Lacan J., (1968). “*Propuesta del 9 de octubre del 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*”. En *Otros Escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2013, P. 272.

Marco repite frecuentemente que su angustia es abrumadora. Se reencuentra teniendo que hacer frente a la angustia, fija e inmutable, lista para emerger detrás de cada esquina de la cuestión que lo lleva al análisis: su intento de conciliar la paternidad con su homosexualidad. Bloqueado en el acto, en el acto de la elección, se coloca en la vida haciéndose siempre representar por algún otro en su elección. El trabajo en su empresa es suyo gracias a la herencia paterna, el matrimonio con la esposa fue realizado sobre todo por el deseo de esta mujer, la elección de homosexualidad fue durante cuarenta años disminuida en términos de enfermedad, trauma y abuso. Posición a la cual estaba identificado hasta poco antes de iniciar el análisis como efecto de su psicoterapia anterior que duró más de 10 años. Gracias a su análisis, Marco se des identifica lentamente de ser un paciente con *sexual-addiction*, para operar algo de su deseo: reconocer su homosexualidad a partir de una rectificación subjetiva. La duda sobre su naturaleza cede el lugar a la duda sobre su historia de amor. ¿Puede tener futuro una relación entre dos hombres? Cada tanto la duda hace emerger la angustia, por acceder a su deseo Marco debe sortear continuos obstáculos y repite sentado: “*mi deseo es siempre dudoso*”.

Marco es objeto de un fluctuante juego de angustia. Es así que cuando cae la angustia se intensifica los pasajes al acto con repetidos encuentros sexuales con *partenaires* ocasionales. Cuando se siente más vacío de angustia cesan los pasajes al acto y emerge su síntoma que hoy ya no es la homosexualidad – ¿soy o no soy homosexual? – sino el fracaso de la conciliación con la pulsión. El fracaso de la conciliación con aquello que describe como su deseo más fuerte: su paternidad y que efectivamente parece orientarlo en su lazo con el Otro. Siguiendo sus propias palabras, la conciliación ahora con su homosexualidad, ahora con su paternidad, es como la esfera estroboscópica de la discoteca, hecha de diversos espejitos cada uno de los cuales reproduce una imagen distinta y deformada, donde tantos espejitos deben insertarse juntos en la misma pelota que gira, pero que no logramos jamás encastrar el uno con el otro.

Dos de los enunciados me han orientado en la dirección de la cura. Uno referido a la angustia de padre muerto que le hace decir: “*Ninguno me protege como me habría protegido él*”. El otro: “*La angustia mantiene el cadáver descubierto*”. El primero, “*Ninguno me protege como me habría protegido él*”, lo he colocado del lado del amor, mientras que “*La angustia mantiene los cadáveres descubiertos*” está claramente del lado de la angustia. Amor y angustia, entre goce y deseo, el amor como velo de la angustia como aquello que no engaña, caído el velo del amor al padre a Marco le resta el padre cadáver – de quien conserva la foto en el celular – que la angustia mantiene a la vista; es su modo de sostener al padre. Será su análisis aquello que indique la vía para hacer de este padre, siempre y cuando lo utilice, algo con el vacío de las significaciones que deja al descubierto no ya el cadáver de un padre sino el agujero del sujeto, exactamente, como posibilidad de asomarse por ventana sobre lo real.

Traducción: Vanina Muraro

El deseo es el tiempo

Radu Turcanu

O, para ser preciso, el deseo es el tiempo... de la angustia.

En su *Seminario La angustia*, Lacan subraya el hecho que, en tanto “signo”, la angustia es un “*término intermedio entre el goce y el deseo, en la medida que es una vez se ha franqueado la angustia, fundado en el tiempo de la angustia, como el deseo se constituye*”¹.

Luego la angustia aparece aquí como término medio entre el goce y el deseo; se sitúa en la “*hiencia entre el deseo y el goce*”².

En este mismo seminario encontramos otra fórmula, ésta más conocida, que instaaura el amor como término medio entre el deseo y el goce: “*sólo el amor permite al goce condescender al deseo*”³. O, según otra fórmula consagrada, “*el deseo del sujeto es el deseo del Otro*”.

Con la angustia como “*término intermediario*” entre el deseo y el goce ya no se apunta al deseo del Otro, sino al goce del otro. El que no existe; no en el sentido de que el Otro no puede gozar, sino de que, de este goce del Otro el sujeto no puede sacar ningún provecho, puesto que, salvo en los fenómenos elementales de la psicosis, no puede hacer suyo el goce del Otro⁴.

En este mismo contexto Lacan hace referencia al fantasma para explicitar mejor por qué “*el tiempo de la angustia no está ausente de la constitución del deseo, aun cuando este tiempo está elidido, no localizable en lo concreto*”⁵.

¹ J. Lacan. *Seminario X, La angustia* (1962-63), Buenos Aires, Paidós, 2006, p, 190.

² Ídem.

³ *Ibíd.* p. 194

⁴ Sobre la cuestión del goce del Otro en tanto “*concepto paradójico*”, vean el texto de B. Nominé “*Le sujet, ses jouissances... et l'autre. État des lieux*”, in *Mensuel* 24, abril, Éditions du champ lacanien, Paris, 2007.

⁵ Ídem.

Se refiere al fantasma *Ein kind wird geschlagen* (“*pegan a un niño*”), donde se trata “*de un segundo tiempo, siempre elidido en la constitución del fantasma, tan elidido...*”⁶.

Como para la deducción del punto de angustia, encontramos en el caso de la fabricación del fantasma la secuencia intermedia reprimida que sólo puede deducirse lógicamente, retroactivamente.

Precisemos que para desplegar el fantasma *Pegan a un niño*, texto de 1919, Freud establece tres etapas, tres tiempos, en su construcción gramatical.

La primera es la secuencia “*el padre pega al niño odiado por mí*”. El sujeto es el niño rey, ante el padre amado y ante el otro niño, que no es amado por el padre y que por tanto es abolido como sujeto.

El tiempo dos, el que aquí nos interesa, es el tiempo elidido del fantasma: “*soy pegado/a por el padre*”. Pegado, pero al mismo tiempo amado por ese padre. Eso indica así a la vez el anclaje de un deseo y la fijación de un goce. Y en consecuencia el punto de angustia como punto de torsión en esta topología de la libido.

Mientras que en el tercer tiempo, el del “*se*” en “*se pega a un niño*”⁷, el sujeto desaparece entre los otros sujetos. Este tiempo dedica la participación del sujeto al linaje de los que son golpeados por el lenguaje para hacer de ellos agentes del deseo, que a su vez golpearán movidos por una causa que se les escapa.

En el tiempo dos, reprimido, la sumisión al significante y a sus leyes inflige a la existencia del sujeto un aspecto doloroso. Se trata del dolor de existir, marca de una castración por el lenguaje, de un soltarse vital sincrónico de la captura del viviente en el significante⁸.

⁶ Id.

⁷ N. de T.: Hay que observar que si bien la versión francesa reza “*on bat un enfant*” (“*se pega a un niño*”), la versión castellana es “*pegan a un niño*”, donde no se aprecia el “*se*”

⁸ El fantasma consciente del tiempo uno será pues repuesto, se hará consciente, y esta forma inconsciente del fantasma se reconstruirá en el análisis, en el que el fantasma adquiere un valor doble: satisfacer una forma de culpabilidad (con relación al tiempo uno),

La construcción en tres tiempos del fantasma se vuelve a encontrar, siempre en el *Seminario La angustia*, en la tríada que Lacan introduce a propósito del “*del mundo sobre la escena*”, escena que es a la vez la otra escena, del inconsciente, según Freud, y la “*escena*” del discurso, según Lacan.

El mundo sobre la escena del discurso es precisamente ese “*cosmismo en lo real*”: restos, “*residuos superpuestos, que se acumulan sin preocuparse en absoluto por las contradicciones*”⁹.

En esta nueva tríada, el tiempo intermedio, reprimido, que corresponde al intermedio de la angustia, es “*la escena dentro de la escena*”, la que Lacan puso en primer término en Hamlet. Lo que Hamlet ve en esta escena dentro de la escena, que sobrepasa su escenario inicial, es “*su imagen puesta en la situación, no de llevar a cabo su venganza, sino de asumir, en primer lugar, el crimen que se tratará de vengar*”¹⁰. Esto remite al “*dolor de existir*” y al tiempo segundo, reprimido, de la constitución del fantasma, aquel en que el ser sexual y el ser mortal se revelan, se saben, que son el mismo.

En efecto, este tiempo de la escena dentro de la escena es también reconstruido, pues fue reprimido por el sujeto. En *Hamlet* este tiempo es revelador de una obscenidad escondida hasta entonces: “*something is rotten*”, algo está podrido en este bello reino de Dinamarca; de ahí la carnicería general al final de la obra.

y comportar una satisfacción desplazada; pues ser pegado/a es aquí sinónimo de ser amado/a.

En este sentido podemos leer lo “*fundamental*” de la expresión “*fantasma fundamental*”, nombrado así por Lacan, como momento fundador, sinónimo de la represión primaria, del traumatismo primitivo, del desamparo original. Momento lógico, perdido para siempre para la representación, pero que sitúa al sujeto en su punto de “*origen*”, en su goce perdido. En lo que se ha separado de él mismo, en una especie de desamparo absoluto desde el momento que fue mecido por primera vez en los brazos del significante.

⁹ “*Aquello que la cultura nos vehicula como el mundo es un amontonamiento, un depósito de restos de mundos que se han ido sucediendo, y que no por ser incompatibles dejan de hacer buenas migas, demasiado, en el interior de cada uno de nosotros*” (Ibíd., p. 44)

¹⁰ Ibíd., p. 46

El tiempo de *“la escena dentro de la escena”* es así un tiempo que resulta, también lógicamente, cuando el sujeto es *“analizado”*, *“interpretado”*.

Así, en el caso del sueño, el análisis apunta al fantasma del sueño como escena dentro de la escena, momento en que el sueño se reduce a una fórmula. A una revelación. La de un tiempo que, para precipitar el deseo, primero debe hacerse presente en tanto tiempo de la angustia.

Evoquemos aquí primero el sueño fundador del psicoanálisis, la inyección de Irma. En su propio sueño Freud se siente culpable ante sus colegas médicos, y debe probar que su método, por más peligroso que sea, no puede producir catástrofes como la muerte de una paciente. Es el chiste del caldero agujereado, comenta Lacan. Pero tras esto, como escena dentro de la escena, está la culpabilidad y la angustia ante el Otro sexo, ante las mujeres y su sexualidad. Y entonces Lacan convoca la historia de los tres cofrecillos, de las tres mujeres la última de las cuales es la imagen de la muerte: se trata de Irma, de la mujer de Freud y de una mujer joven y bella, pero que no es una paciente. En este punto, en el sueño, cuando mira en la garganta de Irma, hace un

“horrible descubrimiento, el de la carne que no se ve nunca, el fondo de las cosas, el reverso de la cara, del rostro, las secreciones por excelencia, la carne de la que todo sale, incluso en lo más profundo del misterio, la carne en tanto que es sufriente, que es informe, cuya forma por sí misma es algo que provoca la angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del eres esto: Eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe”¹¹.

¹¹ Lacan, J. Seminario II, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1983, pp. 235-236.

“Ante esta revelación, comparable al mane, tequel, phares llega Freud, en la cumbre de su necesidad de ver, de saber, expresada hasta entonces en el diálogo del ego con el objeto” (Ibíd., p. 236).

Y también: *“...la imagen terrorífica, angustiante, verdadera cabeza de Medusa; en la revelación de algo hablando estrictamente, innombrable, el fondo de esta garganta, de forma compleja, no situable, que hace de ella tanto el objeto primitivo por excelencia, el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por el que todo es engullido; y también la imagen de la muerte en la que todo acaba*

La escena culmina con la aparición de la fórmula de la *trimetilamina*, que es un “*producto de descomposición del esperma, y es lo que le presta su olor amoniacal cuando se descompone al contacto con el aire*”¹².

Al final, añade Lacan:

*“ya no hay un Freud, ya no hay nadie que pueda decir yo. Es el momento que calificué de entrada del bufón, pues tal es, poco más o menos, el papel que representan los sujetos a los que Freud apela. Está en el texto: appell. La raíz latina del vocablo muestra el sentido jurídico que en este caso posee: Freud apela al consenso de sus semejantes, de sus iguales, de sus colegas, de sus superiores”*¹³.

El sueño del padre muerto está construido de la misma manera. A propósito de este sueño, en el *Seminario IV, El deseo y su interpretación*, Lacan hace también referencia al fantasma en el sueño¹⁴. Discute así que este sueño, en el que el sujeto sueña con su padre que está muerto, pero que no lo sabe (que era según su deseo de hijo, añade Freud), sea simplemente un sueño edípico; y que el deseo último de un sueño edípico sea la castración del padre. Lacan considera que el fantasma en el sueño va más allá del deseo edípico. Tras el sufrimiento del hijo está su enfrentamiento con la imagen del padre como rival¹⁵.

La escena dentro de la escena es aquí el momento en que la culpabilidad le vuelve en cuanto que el deseo de muerte le concierne a él, el sujeto, signo de su propia abolición. Freud deduce el fragmento “*según su anhelo*”, añadido a la frase del paciente, “*mi padre estaba muerto, pero*

terminando, ya que en relación con la enfermedad de su hija, que pudo ser mortal, está la muerte de la enferma perdida en una época contigua a la de la enfermedad de su hija, considerada por Freud como quien sabe qué retaliación del destino por su negligencia profesional: una Mathilde por otra, escribe. Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tienen de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia” (Ibíd., p. 249).

¹² Ibidem, p. 240.

¹³ Ibidem, p. 250

¹⁴ Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 70.

¹⁵ Ibíd., p. 109.

no lo sabía”, pero es Lacan quien completa esta lógica del fantasma en el sueño: “*según el anhelo del hijo*”, asesino y asesinado.

Para concluir con este punto, el de la posición intermedia de la angustia entre el goce y el deseo, vuelvo al *Seminario X* de Lacan y a otras dos fórmulas memorables que ilustran bien lo que separa el caso en que es el amor el que es intermediario entre el deseo y el goce y el caso en que es la angustia la que ejerce este papel.

“*Te amo, aunque tú no quieras*”. “*Te deseo, aunque no lo sepa*”¹⁶.

Por un lado, es el amor el que está en posición intermedia entre el goce y el deseo, el amor por el padre: el Edipo, o lo que en Lacan queda de él, la metáfora paterna. Por el lado del objeto, se trata de la producción de un objeto *agalmático*, planteado como objeto del deseo.

En la segunda fórmula es la angustia la que viene en posición intermedia. Y lo que así se produce es el objeto causa del deseo. El objeto causa se sitúa tras el sujeto, contrariamente al objeto *agalmático*, y se deduce según las secuencias del tiempo lógico.

Esta paciente llega a sesión con estas palabras: “*no sé qué decir*”, cuando desde hace años habla fácilmente. Le respondo que es un buen inicio. “*¿De qué?*”, pregunta. “*Del acto de hablar*”, le respondo, y añado que para Freud estos momentos de “*resistencia*” marcaban el hecho de que el analizante piensa en su analista. La paciente exclama, “*exacto*”. Y justo después: “*Tuve un sueño*”.

En el sueño se trata de un desplazamiento de una parte del cuerpo del analista a un lugar en que esta parte no está en verdad en su lugar. No puede precisar de qué arte se trata, pero está en relación con la boca, con el agujero de la boca. “*El agujero está desplazado*”. Esta frase le evoca el valor de falta del agujero, sobre todo en tanto que agujero desplazado. Este desplazamiento produce angustia y permanece enigmático: “*es un*

¹⁶ *Seminario La Angustia*, óp. cit., p. 36-37.

sueño sobre el deseo de hacerse analista, pero no me reconozco ahí, nunca pensé antes en ello”, precisa.

En las sesiones siguientes la analizante vuelve a este sueño y descifra por qué, a partir del misterioso agujero desplazado, el sueño aporta una “*revelación*” que le permitió posicionarse mejor al analista, Ya no como objeto *agalámico*, sino más bien como lugar vacío, inquietante por desplazado, abriéndole al mismo tiempo el acceso a un deseo hasta entonces extranjero.

Traducción: Manel Rebollo

CLINICA Y DESEO

AUTISMO: DESEO PARADÓJICO

Sheila Abramovitch y Simiramis Castro

Hoy en día, el autismo es un punto vulnerable, por donde llegan las críticas al psicoanálisis, se enfrenta con un discurso biológico y positivista, exigiendo resultados rápidos y eficientes, de los profesionales que trabajan con ello, no considerando la subjetividad de los pequeños sujetos, nombrados autistas.

Es un diálogo difícil pues nos podemos encontrar con diferentes caminos y destinos de: un fenómeno, un síntoma, un síndrome o en el DSM (*Diagnostic Medical and Statistical*), en su última revisión, ha sido elevado a la categoría nosológica del trastorno del espectro autista, muchas veces, nos preguntamos si estamos hablando del mismo niño. El trastorno del espectro autista viene siendo propuesto como modelo para el trastorno mental en la infancia, y por esto, llega a proporciones epidémicas alarmantes.

Hablar del deseo en el autismo es por si solo una paradoja. Pues es justamente, lo que el autista no puede experimentar: la falta que engendra el deseo. Pero entonces, ¿Cómo es posible que el sujeto se encuentre en la estructura del lenguaje sin deseo? ¿Cómo le es posible anudar los registros de lo real, simbólico e imaginario? Si para Lacan, toda experiencia humana es vivida en estos tres registros.

En este trabajo se pretende articular el deseo y la estructura, y verificar en qué medida es posible a un sujeto autista, mantenerse en la existencia con algún deseo que lo aliente en su precaria estructura. Deseo que ha permanecido anónimo como hemos encontrado en muchas historias, como la de Marilia, que engendró un hijo, de padre desconocido, en una noche de borrachera y ni siquiera fue una noche de placer. También por el discurso de Maíra, que fue interceptada por su marido cuando se intentaba tirar del coche con su hijo aún en su vientre. O en la historia de

Ana, que no sintió los movimientos de su hijo en los cinco meses de gestación y esperó pacientemente a dar a luz a un hijo muerto.

Del Deseo

Podemos decir que entre varias teorías que explican el autismo encontramos en Pierre Bruno (1999) que, la “*no-función del Deseo Materno*” está en la etimología del autismo. Ella instala el sujeto en el sitio del objeto y no del falo imaginario *forclusión* de la falta del otro, y justamente esta falta hace que el sujeto autista se encarga de saturar. El autista, en la posición de objeto, está corroborando la plenitud del Otro. Así mismo, el autismo es la respuesta no real de la no-función del Deseo de la Madre, encarnando, en cuanto objeto, la *forclusión* de la falta del Otro.

Bruno habla de la ausencia del nombramiento (Bruno, 1999:188), de que nada vino o nombrar el lugar, del cual, este hijo surgió, permaneciendo el deseo materno en un deseo anónimo. Esas madres no pudieron legitimar su propio deseo, reconocerlo simbólicamente, lo que dejó el deseo por ese hijo a la deriva. Notamos que hay un deseo, aunque no se nombre, si hubiese una ausencia radical, el niño no sobreviviría.

Relatos como estos se congelan en estas mujeres, y en sus niños a través del prolongamiento del síntoma materno (Lacan [1975-6] 2007:93) y de este modo estos hijos han tenido dificultad para ascender a la condición de sujeto que desea, permaneciendo en la alienación significativa. Niños que quedaron fijados en el goce del cuerpo, callando su voz, por temor al Otro que no vino a su encuentro, para retirarlos de la posición de objeto. Sin embargo, al mismo tiempo estos niños harán de todo para sostener su silencio, para mantener el Otro vivo.

De la estructura

Los Lefort, nos enseñaron que el estadio del espejo (Lacan 1998 [1949]:96) no es simplemente un dato histórico comprendido entre los 6 y 18 meses, también es el momento de la formación de la estructura del

sujeto del inconsciente, estando el tiempo y espacio donde los tres registros del cuerpo – real, simbólico e imaginario – se articulan para formar un nudo (1990 [1980]:21)

En el *Seminario RSI*, (1974-5) Lacan llama al nudo borroneo a la propiedad de estos tres registros – RSI – se envolvieron de tal modo que, al desanudar uno de ellos los otros dos quedan inmediatamente libres. La inscripción del significante *Nombre-del-Padre* garantiza el anudamiento de dos de ellos, siendo el objeto *a* el elemento que los anuda en una determinada posición. Cuando el *a* es extraído el nudo se deshace, separando cada uno de los elementos que lo constituían.

Y en el *Seminario El Sinthoma* (1975-6) Lacan nos enseña las múltiples posibilidades de un sujeto “*anudar sus propias ruedas*”, aún en el caso de la *forclusión* del *Nombre-del-Padre*, son posibles amarres no – borromeos. “*De lo que se trata en psicoanálisis es de anudamientos y desanudamientos, enlaces y desenlaces*”. En el autismo, lo imaginario tiene la misma consistencia de lo real, o sea, imaginario y real son lo mismo y están mal anudados al simbólico. Un cuarto nudo, el del *sinthome*, se percibe como una singularidad, lo escrito de cada sujeto. El autista hace un *sinthome* con su cuerpo, amarra los nudos cerrándolos sobre sí mismo, en un goce autista.

Según Maleval (2010), hay dos características notorias en el autismo, la retención del objeto del goce vocal, y “*el retorno del goce en un borde*”. El autor pone un lugar de privilegio a los tres componentes: “*el objeto autista, el doble y las islas de competencia*”. Remarca que existe una función reparadora del nudo, un cuarto termino, que hace posible hacer nuevos anudamientos

De la clínica

Traemos un ejemplo clínico, para verificar en qué medida el deseo y la estructura pueden ser articulados. Raiane, hoy con 20 años de edad, durante 13 años frecuentó el Hospital Día Pedrinho, del Hospital

Universitario Pedro Ernesto, de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro. Participaba intensamente en los talleres de artes, de música de escritura y de actividades físicas, siempre con mucho interés y por qué no decir con alegría. Por lo menos era el sentimiento que despertaba en aquellos que la acompañaban en su camino, y, que animaba a los trabajadores a invertir en su tratamiento. Ella añadía al grupo vitalidad en contrapunto de aquellos que permanecían aislados en sus estereotipos. Parecía una pila, que no se descargaba.

No miraba a nadie, sin embargo, se relacionaba intensamente con los objetos, como un *hula-hope*, un muñeco, un papel o un lápiz y manipulándolos, se deslizaba metonímicamente entre los objetos, dándoles sus propios sentidos. Cogía los objetos para ella, no importando si estaban siendo utilizados por otro niño, y si el otro niño ofrecía resistencia, pasaba a la acción, tornándose agresiva. Debido a su fuerza física, muchas veces era necesario la intervención de dos terapeutas para separarla del objeto.

Los vínculos con otros niños y con el equipo, fueron construidos, a lo largo de los años, el mirar del Otro ya se tornaba soportable, así como su presencia. Construyó su propio mundo, donde empezó a incluir otros sujetos, y a compartir objetos y vivencias cotidianas con su familia y con la escuela. Se puede decir, que tiene una vida en la sociedad. Después del alta fue invitada a participar en la investigación: "*la evolución y el diagnóstico del autista*", comparece rápidamente

Le pregunté:

- *¿Cómo vas Raiane, te encuentras bien?*

- *Hola Sheila, ¿te encuentras bien?*

Con su voz robótica, con pocas modulaciones, al reconocermela narra hechos, en los que estuvimos juntas, con las mismas frases de entonces. Parece no distinguir el pasado del presente.

Dar un beso en la boca de Gabriel, Dar un beso en la boca de Marcos. Jugaba repetidamente con dos muñecos, simulando una relación sexual, y

reía a carcajadas. Pasó cerca de diez años repitiendo: el lulu de Ruan (su hermano) y la entrometida de Raiane, sin abrir posibilidades para un deslizamiento significativo.

Hace una seriación con los nombres de los niños, que participaban en los talleres. También de los nombres de los terapeutas que estuvieron con ella en el pasado.

- *¿Lo que tienes Hecho? ¡Me he enterado que haces bizcochos!*

3 tazas de harina de trigo

2 tazas de azúcar

4 huevos, se mezcla todo y se lleva al horno

Que genial, ¿el bizcocho de que es? Y se repite la misma receta:

3 tazas de harina de trigo

2 tazas de azúcar

4 huevos, se mezcla todo y se lleva al horno

Me acordé que ella dibujaba, únicamente un ventilador en la pizarra y en una hoja de papel un pato, pero ella no quiso dibujar, Aunque ha terminado la enseñanza básica -fue bien en matemáticas, historia y geografía - tiene mucha dificultad en entender los enunciados. Aprendió a leer y a escribir. Su memoria es un calendario y ella es la agenda de su madre.

Continúa aislándose si el Otro se retira de la escena, si paro de hablar, se va cerrando, tiene la mirada fija, mirando hacia la nada, y nos remite *a la mirada vacía*, de Marie-Françoise, descrita por Rosine Lefort (1990:189-90). También, al recogimiento de la concha vacía de Francis Tustin (1990)

Invitada la madre a entrar en la sala, después de la conversación inicial, se dirige a la hija y le pregunta:

- *¿Lo que haces en casa?*

- *Hue-hue-huelo el calcetín de papá*

- *¡Pelotilla! No, no estoy preguntando esto, ¿lo que haces para ayudar a mamá?*

- Lavo la loza
- Lavas la loza ¿y que más haces?
- Paso la fregona por la casa
- ¿y qué más?
- Friego el baño

Y continúa demostrando una lista de aptitudes de su hija:

- ¿Cuántos años tenías cuando has contraído la varicela?
- 6 años
- ¿Y el dengue?
- 9 años.
- ¡Ah! Actualmente es mi mejor amiga, ¿verdad Raiane?
- ¡Yo ssoy sssu mejor amiga!
- ¿Si? Y tú sabes cómo eres amada, verdad?
- Si mamá

Pregunto cómo es la relación con su padre

- ¡Ah! Muy bien, el ayudó ¡muchísimo! Cuando ella tenía dos años y medio tuvo una crisis de llanto, unas tres por día. ¡Nada le hacía parar! Empezó cuando nació su hermano y ella empezó en la escuela. ¿Raiane, te acuerdas cuando fuimos al club?

-1999

- Entonces, la crisis paró cuando ella tenía 7 años
 - ¿Cómo cesaron estas crisis?
 - Cuando yo y ella ya no nos desesperábamos, y ... Yo paré de llorar.
- Cuestionada sobre sus planes de futuro, su madre se interpone:
- ¿Qué curso vas hacer Raiane?
 - De corporal (Masaje)
 - ¿Qué más?
 - De pintar telas
 - ¿Y qué más?
 - De bisutería

Destacamos de la entrevista con la madre, el hecho de que su embarazo había sido de alto riesgo, y tuvo que estar en reposo la mayor parte de la gestación, según las palabras textuales de la madre este periodo fue “*de mucha ansiedad*” pues su tía había perdido a varios bebés, y también porque había tenido un disgusto familiar, que engendró en ella una duda.

Una prima *de su marido* (no lo llama por su nombre) apareció embarazada, y presionada por sus padres dijo que el padre de la criatura no había sido su primer hombre. El primero había sido *su marido*. Esta historia la deja muy angustiada, muy triste.

Durante el embarazo la rivalidad entre ella y su marido era acérrima, principalmente cuando se trataba del sexo y del nombre del bebé. Ella compraba ropas de niña y el de niño y Decía: - “*Tú tienes que comprar ropa unisex*” ¡Raiane salió de la maternidad vestida con ropa de volantitos rosa y saco azul!

De la aproximación entre el deseo y la estructura

Sabemos que el cuerpo autista puede ser una suplencia – un objeto autista, enlazando los tres registros mal anudados – un *sinthoma* con su cuerpo. Observamos nuevos anudamientos en Raiane como el cuerpo robotizado, del doble especular, la madre y la memoria prodigiosa. Hoy en día, hace bizcochos, hace la manicura, y también las tareas domésticas. De esta manera ha conseguido cierta estabilización, algún apaciguamiento pulsional, con la localización del goce fuera del cuerpo, con pequeñas construcciones, que hicieron que el sujeto tuviera una alteridad

Al principio, observamos su cuerpo haciendo anudamientos, surgiendo en la clínica como fenómenos del cuerpo – el llanto, el movimiento en pinza o el balanceo, que lo tenía en la infancia. – Esos fenómenos de borde, son maneras de que el goce retorne, que es característico en el autista. Después observamos el fenómeno del doble, de

la memoria prodigiosa, sin haber tenido la extracción del objeto *a* del Otro, nuevos anudamientos.

Raiane construye algo que irá alimentar al Otro, a través de la elaboración de bizcochos de chocolate y naranja. También adorna al Otro haciendo la manicure en el vecindario, y además de realizar las tareas domésticas, es la agenda del Otro. Cede algo de sí, en pequeñas creaciones singulares para lidiar con el lenguaje.

El tiempo de la *lalengua* es anterior al significante ,es el tiempo de las primeras vocalizaciones, en que en los casos de niños autistas , hubo una mezcla entre la lengua del niño y la *lalengua* materna No hubo la incorporación del rasgo unario, rasgo de identificación simbólica del Otro, quedando el sujeto fuera del registro simbólico (Bialer, 2002) El autista no entra, tampoco, en lo real como falta en ser, él entra en lo real sin la falta, por eso él es un puro real, un “*pequeño ser vivo que no entra en la demanda articulada*” (soler 2012:58). Entonces:

¿Podemos corroborar que hay deseo en el autismo? ¿O, que es posible cambiar de estructura?

El deseo es del Otro, impulsado por la libido del Otro, según Soler (1990) había propuesto, tratar el autismo como una enfermedad de la libido. Estamos, pues, delante de dos paradojas, del lado de la madre: hay un deseo que este hijo nazca, pero hay un abandono simbólico, y, a su vez, el niño autista actúa como si el Otro no existiese, defendiéndose de sus amenazas, y, haciendo de todo para mantenerlo vivo, a través de su reclusión, pues tiene pánico de enfrentarse a no estar completo. Decir que no hay Otro en el autismo significa decir que hay Otro en exceso, lo que está de acuerdo con la corrección de los Lefort (1995), de que el Otro existe. Hubo intentos, por parte de Raiane, de anudar inconsciente y real.

Podemos terminar, con las palabras de Soler, diciendo que Raiane fue al encuentro de un “*OTRO rectificado que le permitió encontrar un lugar habitable en el mundo, (y, también, esperamos que) el mundo y la vida continúen ofreciéndole un Otro pacificador*” (Soler, 2007, p.148)

Referencias Bibliográficas

Bruno, P. In Alberti,S (org).*Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize*. 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 Sao 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 Seminario, livrro 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 ^[1], 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 ^[2].

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. ^[3]

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 ^[4]. 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*” ^[5]. 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 ^[6]. 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* ^[7]. 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 ^[8]. 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*”^[9]. El asunto es saber: “*¿Dónde está el sujeto como tal? ¿Está en el punto en que desea?*”^[10].

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^[11]. 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^[12].

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^[1]; 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^[4]. El deseo en su forma pura y simple conduce al dolor de existir en estado puro^[10]. 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*”^[13] 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^[6]. 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^[10]. ¿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 ^[14]: 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 ^[15]. 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 ^[1] -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*”¹, 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 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.

¹ 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.

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

[11] Lacan, J. (1959-1960) *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: 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*. Paris: Seuil, 2005.

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

LA INSOPORTABLE DIVISIÓN

Paola Malquori

En la sesión del 13 de mayo de 1959 del *Seminario El deseo y su interpretación*, Lacan se interroga sobre la función del analista y sobre el sentido del análisis, evocando la cuestión del movimiento analítico atravesado por un “*perpetuo deslizamiento dialéctico*”.

Interrogaremos a partir de un caso clínico, cuál es la relación entre el deseo, el sujeto que desea y el mundo circundante, siendo el deseo, que se presenta primero como un desorden, la especificidad de la cosa freudiana.

Sara es una joven mujer de 20 años que veo desde hace dos años.

Llega a mí después de un período crítico que la lleva a querer cambiar de escuela de improviso durante el último año del liceo, y a declarar a sus familiares haber sufrido violencia de parte de un desconocido con el cual aceptó un paseo en coche, violencia de la cual no quiere decir más.

A los 15 años se entera que tiene una enfermedad, el síndrome nefrótico autoinmune, que lentamente la llevará a la insuficiencia renal. La terapia médica sirve solamente para retardar este destino fatal.

En los primeros encuentros me relata que toma la medicina de vez en cuando, porque la olvida, y porque: “*no es para tanto*”, dejando entender a través de la negación no una tentativa de negar la contingencia real de la enfermedad, sino el desafío a los médicos que controlan los valores de sus análisis, que no advierten que ella no toma la medicina.

La expresión “*No es para tanto*” equivale para ella a: “*todo pasa, no te preocupes, como se dice a los niños*”, expresión que entonces mantiene en escena una apariencia de que “*todo va bien*”.

No tomando la medicina que los médicos le prescriben a causa de la enfermedad, el sujeto busca de un modo imaginario controlar y manejar la situación, intentando engañar a los médicos en un desafío tanto al saber

de la ciencia como al tiempo – el tiempo que queda antes de llegar a la insuficiencia renal, único paso para ella entre la vida y la muerte -.

La enfermedad autoinmune se le impone como un Real, un Uno, y la diálisis es el único remedio que la mantiene en vida y que la separa de la muerte, el amo absoluto.

Mientras tanto se encuentra implicada con dos muchachos al mismo tiempo, a través de los cuales literalmente, mediante miles de estratagemas, se divide: un día con uno, un día con el otro. Divide su tiempo hasta llegar a la pregunta: *“¿Pero ¿cuándo fue que me metí en esta situación? ¿Cómo hago para elegir uno de los dos?”*

Dice saber que ya ha elegido, pero no se decide, en un camino sin salida entre el pensamiento y la acción: división del sujeto entre el saber y la verdad, división entre el saber y el acto.

De uno de ellos dos dice: *“por cualquier cosa se siente mal, imagina estar enfermo, ¿y yo entonces qué?”*

“¿Y yo entonces qué?” Esta es la cuestión del sujeto con todas las variaciones que puede tomar la pregunta, es decir los predicados, los desfiladeros de la articulación significativa que el yo asume en sus relaciones con el otro: *“y entonces qué debería yo pensar”, “y entonces qué debería yo decir”, “y entonces qué debería hacer”,* hasta llegar a la verdadera pregunta: *“¿y ahora qué (cosa) soy yo?”*.

Enigma de la elección en relación con el deseo, deseo del Otro oscuro, opaco, frente al cual el sujeto se encuentra *hilflos*, sin recursos.

Desamparo originario del sujeto, experiencia traumática difícil de remover, cuando el ser del sujeto es marcado por la enfermedad, marca de la co-presencia en el cuerpo de la vida y de la muerte, marca del mundo, aquel mundo que Lacan en el seminario *La Angustia* define como el lugar en el cual lo Real se precipita.

Primera insoportable división que el sujeto debe afrontar: de un lado el mundo, del otro la escena del Otro, el enigma de su deseo oscuro, opaco al cual el sujeto se confronta, y que crea una distancia inaccesible, que el

sujeto intenta salvar a través de la fantasía, lugar de salida, lugar de referencia por el cual el deseo, metonimia del ser, aprenderá a situarse, pero también medio a través del cual el deseo condesciende al placer, en el sentido freudiano del término, como indica el losange de la fórmula de la fantasía $\$ \langle \rangle a$, que dice cómo el sujeto dividido es siempre empujado por el objeto a y proyectado hacia eso.

En la clase del 27 de mayo de 1964 del *Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan lo aborda como una cuestión topológica y dice que este pequeño losange es un borde funcional. La parte inferior del losange es el *vel* constituido por la primera operación esencial sobre el cual se funda el sujeto, es decir la alienación.

“La alienación consiste en ese vel que condena al sujeto a no aparecer sino en esta división que vengo, me parece, de articular suficientemente diciendo que, si él aparece por un lado como sentido, producido por el significante, por el otro aparece como afánisis.”

El uso fuerte de la palabra condena indica la relación de dependencia del sujeto del Otro, indica la pérdida de libertad del condenado, la necesaria división que pone al sujeto frente a dos faltas, la propia y la del Otro, representada por el punto de intersección de los dos conjuntos, cuya re-unión implica la pérdida de algo para ambos. Respecto de la pérdida, la división puede llegar a ser insoportable.

Además de que el término condena evoca el crimen y el castigo, podemos pensar en Hamlet, que en el *Seminario VI* Lacan elijé como ejemplo paradigmático de los incidentes relativos a la evolución del deseo respecto de la castración, “*llave secreta de la humanización de la sexualidad*”.

La evolución del deseo, su humanización, pasa entonces a través de la asunción de la castración, castración de la madre de un lado, que renvía a la del hijo a través del deseo de un padre.

En la tragedia de Shakespeare, S (A), el significante de la falta del Otro, llega en modo no simbolizado a través de la palabra del fantasma del padre muerto, palabra susurrante en la oreja del hijo, llegada de improviso para revelar una falta redoblada, la muerte en el momento del pecado.

La escena es inversa a la del procedimiento analítico porque en el curso de la cura el analista no declara ninguna verdad en el “*atravesamiento del fantasma*”.

A partir de este inicio invertido, ninguna posibilidad para Hamlet de tejer una trama simbólica en torno a la falta, de usar la fantasía o de atravesarla para lidiar con este objeto a que en 1964 Lacan formula como el representante de la falta, la pérdida necesaria causada por el niño en el ingreso en la vida y en el lenguaje – la humanización sancionada por el encuentro con el deseo del Otro -.

En el momento del *fading* el sujeto se encuentra confrontado con la pregunta que conlleva el deseo, pregunta devuelta al Otro, campo en el cual el sujeto está alienado, que se expresa en el “*¿Che vuoi?*”

Sea entendido como “*qué quieres de mí*”, sea como “*qué puesto del yo quieres que yo ocupe*”, son cuestiones que reenvían a la identificación narcisista en su relación con el deseo, a la identificación primaria, es decir al gran I sobre el cual termina el recorrido del sujeto en el grafo del deseo, grafo que Lacan construye para ilustrar la relación del sujeto hablante con el significante.

En la confrontación sin fin del sujeto barrado con el objeto *a* minúscula de la fantasía – a través de la cual el sujeto busca reunirse con el Otro, en la ilusión de evitar la insoportable insatisfacción de la división entre el sujeto y el objeto, entre el sujeto y el Otro, signo de la falta en ser – podemos considerar la simetría con aquello que Lacan dice formulando la tesis “*no hay relación sexual*”, que remite a su vez a la tesis sobre el deseo indestructible, no articulable pero articulado en el significante.

“Psicoanalista, estoy advertido del signo. Si éste me señala ese algo que tengo que tratar, sé por haber encontrado en la lógica del significante cómo romper el señuelo del signo, que ese algo es la división del sujeto: la división en cuanto depende de que el otro sea lo que hace el significante, por lo que él no podría representar un sujeto sino al no ser un más que del otro. Esta división refleja los avatares del asalto que, tal cual, la ha confrontado con el saber de lo sexual, traumáticamente en la medida en que este asalto está condenado al fracaso por la razón que ya dije, que el significante no es apropiado para dar cuerpo a ninguna fórmula de la relación sexual”.

La división del sujeto y sus avatares testimonian entonces de un *trou-matisme*, es decir la ausencia de un significante que articule el saber sobre la relación sexual, que articule un saber sobre el goce del sujeto que se señala en el síntoma y un saber sobre el goce del Otro.

Concluyo ahora con el testimonio de Sara, que me cuenta un sueño: “*Estoy en el hospital, y me entero de que sólo tengo una semana de vida. Entonces pienso ¿qué hago? ¿A quién veo? ¿Quién soy? ¿Con quién estoy? Si lo digo, entonces todo el mundo querrá estar conmigo, y luego pienso: no, no todos.*”

De lo insoportable a lo imposible, de lo universal a lo particular.

El sueño pone en escena el llamado a una división necesaria (“*Todos no*”, no-todos/no-toda) que mueve la angustia de muerte, señal de otro saber imposible de decir (“*si lo digo, entonces...*”) en la vertiente del yo, que se encuentra no ser sino Uno-entre-otros.

Este sueño que nos dice que lo necesario del síntoma, que no deja de escribirse a través del Real contingente de la enfermedad del cuerpo, implica un punto de suspensión, un movimiento de la angustia de la muerte inminente hacia la cuestión de su relación con el otro “*¿A quién veo? ¿Con quién estoy?*”

“*¿A quién veo? ¿Con quién estoy?*”, la pregunta que Sara elige para hablar de su particular, del síntoma necesario, para decir algo sobre el

punto de suspensión que está en el pasaje de lo contingente a lo necesario, punto de suspensión en el cual se articula todo amor.

Como dice Lacan en el *Seminario Aún* en la lección del 26 de junio de 1973:

“(...) el saber, que estructura con una cohabitación específica el ser que habla, tiene la más grande relación con el amor. Todo amor se sostiene en una cierta relación entre dos saberes inconscientes”, dado que el saber es un enigma que para el ser hablante se articula en un discurso en el que “nada es sino en la medida en que eso se dice que es”.

En la contingencia del amor adviene el encuentro del partenaire de los síntomas, esos síntomas que habíamos definido como necesarios porque escriben para cada uno, singularmente, la huella del exilio de la relación sexual.

El encuentro entre lo contingente y lo necesario genera el tiempo de suspensión, el instante de la ilusión, el espejismo de aquello que haría que la relación sexual se articule y se escriba. *“Todo amor, al no subsistir más que por el cesa de no escribirse, de la contingencia a la necesidad, tiende a hacer pasar la negación al no cesa de escribirse, no cesa, no cesará.”* Destino y drama del amor que a través del inconsciente suple la inexistencia de la relación sexual.

Este tiempo de suspensión del amor que genera la ilusión de que algo de la relación sexual no sólo se articula sino que se escribe – negando así lo imposible de la relación sexual que no se escribe, y soñando con el pasaje de lo contingente a lo necesario –, puede ser revertido por el análisis, que en su discurso invierte el punto de suspensión en precipitación, para pasar de lo necesario a lo contingente, vale decir para pasar del síntoma necesario que continúa escribiéndose, al encuentro contingente, prueba de aquel amor más digno que deja el saber en el lugar del enigma.

Traducción: Gabriel Lombardi

Si supiésemos qué es lo que el avaro encierra en su cofrecillo, sabríamos mucho

Acerca del deseo.¹

Bela Malvina Szajdenfisz

“el inconsciente no es que el ser piense...el inconsciente es que el ser, hablando goce y agregando yo, no quiera saber nada más de eso.
(Lacan, 1973)

Lacan trae esta cita de Simone Weil, en el *Seminario El deseo y su interpretación*, cuando nos convoca a que ocupemos, en tanto que psicoanalistas, el lugar de a, objeto que causa el deseo del sujeto al sacar a la luz algo de su verdad.

Me adueñé de esa cita como una metáfora para el caso clínico en cuestión, por el hecho que el significante “*avaro*”, con sus derivaciones de “*tacaño*” y *avaricia*” se hacen presentes en los dichos de una joven en proceso analítico, que sale en busca de un saber sobre el secreto familiar que le hace enigma. Ella esconde ‘en su cofre’ el objeto precioso, el padre biológico, no quería perderlo, pero ella no tiene el acceso a él, por efecto del dicho materno prohibitivo en la adolescencia y del mal encuentro en esa época, con ese padre.

El fragmento de este caso clínico, que contribuyó mucho a mi experiencia clínica es el de Verónica, paciente de 27 años, que regresa a su lugar de origen, São Paulo² después muchas andanzas por el mundo acompañando los padres que la criaron, en busca del padre que le fue “*arrancado*” aún en la infancia.

¹ El título fue extraído de una frase de Simone Weil, escritora francesa, citada por Lacan. En el *Seminario El deseo y su interpretación*, lección 20, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2014. pág 412

² En este artículo las ciudades y profesiones utilizadas por la autora son ficticias.

Verónica trabaja para una ONG³ como periodista. Salió de la ciudad en que su familia vive hoy día, porque quería distanciarse de su control. Trae consigo el deseo de búsqueda por el padre biológico y a Tiracolo, el novio Alagoano que, se trasladó para otra ciudad en el norte de Brasil al pasar en un concurso público para magisterio superior. Verónica no lo acompañó. Dice que lo ama, pero teme reanudar una nueva peregrinación. Atribuye a la universidad ser un obstáculo para su vida, pues, cuando pequeña, fue obligada a vivir con los padres en el exterior, por causa de los masters y los doctorados de ellos y ahora, ve repetirse eso en la etapa adulta. Dice que no quiere pasar por la misma situación, pero que quiere construir su propia familia con otra base de la familia en que fue criada.

En su primera entrevista, Verónica, se queja de gastritis y se presenta con ronchas por todo el cuerpo, sin diagnóstico preciso. Las ronchas apuntan hacia el síntoma, dando a ver, que allí hay un mensaje. Ella es el mensajero que carga sus marcas. Su código personal está grabado en el cuerpo, exigiendo un desciframiento.

Los padres biológicos de Verónica se conocieron en São Paulo, siendo todavía estudiantes de biología se fueron a vivir juntos cuándo ella nació. Todavía pequeña, ellos se separaron. Su madre conoció a Figueiredo⁴, su padre adoptivo, cuando cursaba el master y acabó casándose con él. Verónica, que quería mucho tener un padre, a los cinco años, arrancó la foto de su padre biológico del álbum de bebé y la sustituyó por la foto de Figueiredo, su padre adoptivo que lisa y llanamente rio. Ella se queja hasta la fecha de que perdió su padre verdadero por un padre que la adoptó parcialmente. Porque prometió darle su apellido y jamás lo hizo. Como él había pasado un doctorado en el exterior, la familia necesitó acompañarlo y nunca más se habló de ése cambio de apellido.

³ONG- Organización no gubernamental que trabaja en comunidades de bajos recursos.

⁴ Apellido ficticio para resaltar la notoriedad de apellido de familia. Baptista Figueiredo João fue el trigésimo presidente de Brasil en el período de 1979 a 1985 y el último presidente del período de régimen militar.

Verónica evoca un pasaje traumático de su adolescencia en una de las sesiones. Silbas, su padre biológico vino a su encuentro, pero su madre intervino impidiendo cualquier aproximación, consintiéndolo solo si estaba de acuerdo en costear los estudios de la hija, lo que lo hizo por un período corto. Verónica se vio, con la interrupción del pago de los estudios, en la contingencia de trabajar, pero solo obtuvo saldar la deuda con la ayuda del padre adoptivo, irritando su madre a tal extremo que ella exigió que la hija compareciese ante la justicia en contra del propio padre. Imagina en su fantasía de adolescente, que su padre nunca más va a querer verla. Dice no querer ningún contacto con él, pero necesita saber de su historia.

Verónica recuerda haber ejercido las funciones domésticas de la organización de la casa por un buen período. Mientras que su madre trabajaba en otra ciudad, ella cuidaba la media hermana, más joven. Ella, por no sentirse parte de la familia, en su fantasía, se veía como un personaje del cuento de hadas, '*gata borralheira*', conocida también como Cenicienta, cuento que retrata una joven que vivía con su madrastra malvada junto a sus dos hijas que la trataban como una criada. Pero, la "*gata borralheira*" al contrario, originalmente era la hija única biológica del padre, siendo que las media hermanas, esas si eran hijas adoptivas del padre de Cenicienta.

De entre las quejas, la "*avaricia*" de la madre todavía la incómoda. Reclama que, su madre jamás le compró ropa de marca, ni cuando había una buena situación financiera como lo hacía con la hermana. Hasta la fecha tiene dificultad para entrar en las tiendas de marca, confirmando el lugar de '*borralheira*', significante que hace equívoco con "*borrar*", "*manchar el cuaderno de matemáticas*", materia con la que tenía dificultad cuándo regresa del exterior. A la sazón oía del padre adoptivo: "*Usted no parece una Figueiredo!*" Podemos pensar en la hipótesis que, en el caso, la *borralheira* no es solamente la que queda marginada, como en la historia de '*gata borralheira*' sino que ella "*mancha a los Figueiredo*".

Es interesante notar, que Verónica tiene en su documento de identidad el apellido del padre biológico, Silbas, pero no lo usa en su firma. Ella solo utiliza el apellido de la familia materna, Campos. Su madre insiste que en que ella es una Figueiredo. Figueiredo es el estatuto de la familia. Su lugar en la familia es, por lo tanto, diferente del lugar de los Figueiredo. En su posición histórica de excepción, atribuye el no tener el apellido del padre adoptivo a su diferencia radical de los otros miembros de familia, haciendo valer el padre biológico, el padre que fue descartado al separarlo de ella. La biología es la profesión escogida por todos los miembros de familia. En el caso de, Verónica también se hace una excepción, en la medida en que no escogió trabajar en la universidad ni seguir la profesión de la familia. Escogió ser profesora.

Al ocupar un lugar diferente de los Figueiredo, ante la fantasía de '*gata borralheira*', Verónica no se coloca en la serie desde el momento en que se separa de la casta de los perfectos. En realidad, ella queda muy dividida en relación a su filiación. Por una parte, dice que, frente a la madre y a los Figueiredo siempre necesitó esforzarse mucho para ser digna de ellos, pero al mismo tiempo se culpa por querer ir a buscar del padre biológico, lo que sería una ingratitud con sus padres actuales. Se percibe que su fragilidad y su inseguridad la llevan a la duplicidad en casi todo: dos empleos, dos padres, dos madres, dos casas.

A lo largo del proceso analítico se verifica en Verónica, un cambio de posición ante la cuestión femenina. Ahora, ella se presenta como una mujer seductora, usa amplios escotes y accesorios que permiten cubrirse y descubrirse, una particularidad suya que hace naturalmente.

Esta joven empezó el tratamiento en 2010. El novio se fue al año siguiente para otro estado y ella decidió permanecer en la ciudad que había escogido. Repite con frecuencia, que no fue eso lo que soñó para los dos. Ella intenta mantenerse fiel al proyecto original de encontrar aquél, en su fantasía, que le fue arrancado de la vida siendo niña: el padre.

En *el Seminario, el libro 6: El deseo y su interpretación*, Lacan nos dice que, el discurso fragmentado, efecto de la represión, contiene elementos interpretables que van a surgir a medida que el sujeto en análisis intenta reconquistarse en su originalidad. Pero, aunque la enunciación apunte hacia el lugar del hablante o de su deseo, lo más cerca a lo que se puede llegar, se refiere a fragmentos, o a un decir marcado por la falta.⁵ En *La dirección de la cura...* Lacan añade que para aprehender el deseo, hace falta tomarlo al pie de la letra, en el desciframiento de la cadena significante, un proceso cuya lógica trae la marca de la imposibilidad de un saber todo, de una verdad irrefutable⁶.

Fijado como una constante por el fantasma fundamental, el deseo está allí, efecto de la operación del lenguaje, motor en la enunciación del, “*eso habla de inconsciente*”, un saber mucho mayor de lo que el hombre cree saber. Es un saber él mismo, un saber que no se puede saber porque esta reprimido. Un saber que hace parte de la represión original, algo del orden de lo impensable, un saber que el sujeto sabe sin saberlo⁷.

Lacan va a relativizar el descubrimiento freudiano al final de su enseñanza al producir un cuerpo de significantes y significaciones en las interpretaciones de los casos clínicos. Va a decirnos, que el lenguaje debe ser pensado como real, pues hay un saber en lo real y es en ese saber que está la verdad, privilegiando, así, el goce. En este sentido, un psicoanálisis no apunta solo a interpretar y dar sentido a las cosas, a lo que es hablado por el sujeto. Las interpretaciones son meras intervenciones en el decir del analizante. El analista participa del inconsciente del analizante sustentando su deseo, pero, en el análisis, el Uno dialoga solo, pues él recibe su propio mensaje bajo la forma invertida. Satisfacer la demanda dirigida al saber es

⁵ Lacan, Jacques (1958-1959), *El deseo y su interpretación*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2014. pág.192.

⁶ LACAN, Jacques (1958). *La Dirección de la cura...*, en *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, 1990. pág. 600.

⁷ LACAN, Jacques (1976-1977). Lección del 2 de 14 de diciembre de 1976. In : *Seminario XXIV : L'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*, Inédito.

algo del orden de lo inaccesible, toda vez que es Un-decir que se sabe solo.⁸

Soler⁹ en el Inconsciente reinventado dice que

“La verdad articulada es impotente a decir lo real que la comanda, no llega a su núcleo real, ella no concluye, pero se obstina. Si es reprimido, regresa; si se amordaza, se muestra en otro lugar; si se le demanda lo que esconde, ella medio-dice una verdad. Su insistencia reiterada nos deja, por lo tanto, entrever un real de causa innombrable que la anima, un imposible de decir de ese “objeto que falta”, perdido para siempre, aunque engendre el más-de-goce donde el deseo se articula al goce”.

Verónica se lamenta del destino que la persigue hasta los días actuales, destino con el cual se identifica en su fantasía: el de la madre, con su sufrimiento y su avaricia. Ella esconde en el “cofre” ese padre imperfecto, objeto agalmático, no-todo, capaz de agujerear la serie de los perfectos. Encierra en sí el objeto de su deseo, un objeto mortificado, fuera del circuito, sustraído, inaprensible, que apunta hacia un goce más allá del lenguaje, que escapa al discurso y se experimenta en el cuerpo.

¿“Por qué tengo que saber todo?” “¡Yo no tengo que saber todo!” son dichos de Verónica que confirman un amor, cuyo supuesto objeto es el resto, su causa, fundamento de su insatisfacción.

Repitiendo las palabras de Rebollo: *“Cual lagarto en los setos vivos del decir, el deseo no se deja alcanzar, perdiendo su cola en cada modalidad sustancial de goce. El deseo solo nos conduce a la vista de la falla, al fracaso del intento y se revela como un sin saber que sabe.”*¹⁰

⁸ Ibíd.

⁹“... 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 demande 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 réinventé*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p.19.

¹⁰ Extraído del preludeo 13 de Manel Rebollo – en preparación del Encuentro Internacional, Las paradojas del deseo. IF-EPFCL, 2014.

Para concluir, el analista, al oír la partitura de un sujeto, no puede tomarla por el sentido, pero necesita oír los atragantamientos, los tropiezos, los tonos, los sonidos, el silencio, una enunciación más allá de los dichos. En la primera clínica de Lacan, que se define por dar sentido al decir del sujeto, el objeto *a* es causa del deseo. En la segunda clínica, el objeto *a* se concentra en el objeto condensador de goce y el modo de barrar ese goce es el acto analítico.

Este caso Clínico puede mostrarme en la práctica, que una clínica no excluye a otra.

Traducción: Patricia Muñoz de Fernández

Referencias bibliográficas

LACAN, J. (1958). *La dirección de tratamiento y principios del su poder*. In: *Escritos*. Río De Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

----- (1976-1977). Lección 2. In: *El seminario libre XXIV: l'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre*. Edición herejía, de la circulación interna.

----- (1976-1977). Lección de 14 del diciembre de 1976. In: *Seminaire XXIV: l'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre*. Edición herejía, de la circulación interna.

----- (1972). *La aturrito*. In: *Otros escritos*. Río De Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

----- (1958-1959). *El seminario, libro 6: el deseo y su interpretación*. Asociación Psicoanalítica de Porto Alegre. 2002, lección 10 de 28/01/1959.

----- (1958-1959). *El seminario, libro 6: el deseo y su interpretación*. Porto Alegre: Asociación Psicoanalítica de Porto Alegre, 2002.

SOLER, Colette. *L'inconscient Lacan reinvente*. París: Presses Universitaires France, 2009 De.

¿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^{er} 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 tuvieron 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. Movida 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^{er} 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.

DEL DUELO AL DESEO

Devra Simiu

Me gustaría comenzar agradeciendo a Marc Strauss y su equipo por todo su trabajo en la producción de esta conferencia.

Mi escrito es acerca de la relación esencial –y también paradójica— entre el duelo y el deseo. Para el observador ingenuo, alguien en duelo sufre por la pérdida de una presencia.

Indudablemente, esto es cierto. Una presencia se ha perdido, un objeto se ha perdido, una persona o un bien, con rasgos y características específicos de significación, que cumplían alguna función para quien ahora está en duelo.¹ Pero hay otra pérdida por la que hacer duelo. No es la pérdida de una presencia, sino la pérdida de una falta: la falta en torno a la cual se construye, necesariamente, cualquier relación amorosa.²

En el *Seminario VI* y el *Seminario X*, Lacan hace referencia al *Hamlet* de Shakespeare para dilucidar el vínculo entre el duelo y el deseo. En *Hamlet*, vemos el curso y también las consecuencias trágicas del duelo que es evitado, pospuesto o impedido. Clínicamente, estamos muy familiarizados con la evidencia sobre lo que sucede cuando hay una falta de duelo.

Hamlet sólo hace duelo en el Acto V, es decir, al final de la obra, aunque, desde el inicio, tiene la sensación de que lo que se requiere es el duelo. Su duelo comienza en la tumba recién hecha de Ofelia, donde ve a Laertes, el hermano de Ofelia, saltar dentro del agujero de tierra que marca el agujero en lo Real dejado por la muerte de ésta. Es un encuentro con su

¹ Soler, Colette. "Hysteria and Obsession." En *Reading Seminars I and II*. Feldstein, Richard; Fink, Bruce; Jaanus, Maire, editors (1996), p. 256.

² Para una excelente discusión acerca de la teoría de Lacan sobre el duelo y la melancolía, ver Boothby, Richard. "The lost cause of mourning." *Continental Philosophy Review* (2013), pp. 209-221.

doble que es también un encuentro con el duelo, eso mismo que ha estado ausente hasta ahora.

Según Lacan, Hamlet, al ver el sufrimiento verdadero de Laertes, queda completamente absorto en su imagen.³ La absorción en la imagen es lo que da cuenta de la furia competitiva que se desencadena, cuando Hamlet salta dentro de la tumba de Ofelia y lucha con su hermano por el título de quién la amaba más.

*“Yo amaba a Ofelia. Cuarenta mil hermanos, si sumaras todo su amor, no podría igualarse al mío... muéstrame lo que vas a hacer por ella... ¿... llorar?... pelear?... dejar de comer?... beber vinagre?... yo también lo haré.”*⁴ Hamlet en duelo. Muy poco después, arribará a su acto: matar a Claudio, el usurpador.

En este giro de la dilación tediosa al acto asesino, Lacan reconoce un vínculo necesario entre el trabajo de duelo y el resurgimiento del deseo. Examinemos un poco el proceso.

Primero que todo, el duelo es un proceso agotador. Reconocemos cuando está ocurriendo porque quien lo atraviesa no hace mucho. No tiene energía. No tiene ningún deseo de encontrar un nuevo objeto o hacer las cosas que antes le daban placer. En otras palabras, el deseo no está circulando. El objeto-cause de deseo está en un estado de suspensión. Freud diría que el sujeto en duelo está dedicado a un laborioso e intenso proceso de evocar, y luego descartar, todas y cada una de las imágenes, todos y cada uno de los recuerdos del ser querido perdido. Su trabajo es reconciliarse con la ausencia de lo que una vez fue presencia.

Para Lacan, el proceso es crucialmente diferente. Sigue siendo un trabajo laborioso, pero el trabajo consiste en restaurar un vínculo, un vínculo con el verdadero objeto de la relación, el objeto velado, el punto de

³ Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*. Yale French Studies, No.55/56 (1977), p. 31.

⁴ William Shakespeare. *Hamlet*. (acto 5, escena 1). Traducción libre de la traductora de este trabajo.

vacío que es la causa del deseo.⁵ Lacan señala que no hacemos duelo por todas las pérdidas. El sujeto neurótico hace duelo, pero sólo bajo ciertas circunstancias, que Lacan especifica de la siguiente manera: uno es capaz de decir “*Yo era su falta*”.⁶ La parte más difícil del duelo es hacer duelo por esa falta perdida, por el lugar construido en torno a esa falta que se le suponía al otro perdido.

En la escena final de la obra de Shakespeare, Hamlet ha actuado para matar a Claudio. Ha habido un movimiento del duelo al resurgimiento del deseo, según se deduce del acto. Ahora el escenario está lleno de espadas y copas, sangre y cuerpos. Al menos siete personas han muerto, incluyendo al propio Hamlet. Esa trayectoria mortal, empapada de sangre, pertenece al Príncipe Hamlet, un personaje en una obra de teatro.

¿Cómo luciría una trayectoria del duelo al deseo en un paciente?

Esta es una pregunta que me hice hace varios años, cuando una joven mujer, de veintiocho años de edad, llegó a mi oficina con una demanda de hacer duelo, más específicamente, una demanda de hacer duelo con el apoyo de alguien que pudiera proveerle tanto el espacio como el tiempo para el proceso. Tres meses antes, esta joven mujer —la llamaré Kay— había roto con una relación emocionalmente insatisfactoria. El hombre era tres años más joven que ella y propenso a los cambios de humor. En más de una ocasión había actuado de manera violenta. A pesar de sus celos, ella pensó que la relación llegaría al matrimonio. Entonces, una noche, él la agarró por el cuello con rabia, cruzando definitivamente una línea que le permitió a ella hacer una ruptura.

Llena de lágrimas, intentó hablar con su madre, su hermana y sus amistades. Nadie pudo soportar escuchar su miseria. Habló con un pariente con un grado en salud mental, pero, claramente, no era una dosis

⁵ Jacques Lacan. *Seminar X Anxiety* (p. 335).

⁶ Jacques Lacan. *Seminar X Anxiety* (p. 141). Ver también Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*. Yale French Studies, No.55-56 (1977), p. 47.

del consejo sensato de “superarlo” lo que ella quería. La madre le había dado un ultimátum: termina con tu sufrimiento para cuando finalice el verano.

Pero algo en ella se resistía, un sentido de que algo no funcionaba y de que lo que ahora necesitaba era hablar y ser escuchada. La pérdida de su relación había abierto un agujero que llegaba muy profundo y que requeriría una elaboración dolorosa y complicada. Según progresaba el trabajo conmigo, empezaría a ver que su elección de parejas románticas estaba ligada a una pérdida profunda y difícil para la familia, sobre la que no se había hecho duelo: el nacimiento de su hermano menor, un niño seriamente discapacitado, cuando Kay tenía ocho años de edad. La familia había elaborado un libreto acerca de lo bien que él se encontraba y lo contentos que estaban. Pero la realidad era completamente diferente. El hermano de Kay nunca lograría sentarse, ponerse de pie o cuidar de su propio cuerpo, mucho menos hablar claramente o comunicar sus pensamientos. Ella está convencida de que él siente el amor, el miedo, la emoción. Pero sus interacciones con él siguen siendo agonizantes, pues requieren un enorme esfuerzo por parte de ella, sin que parezca recibir mucho a cambio. Tras responder por unos minutos, él se retrae, un fantasma de relación...

Los padres de Kay, la madre en especial, tuvieron dificultades para regresar a la vida “normal”. Evitaban a los parientes y vecinos, rechazaban las invitaciones sociales. Cada tarde, la madre se iba a la cama, donde estaba disponible, pero sólo si Kay se acercaba a ella.

Como cualquier niño, Kay se preguntaba: ¿qué quiere realmente mi madre? Inventó una respuesta: mi madre quiere un hijo que sea tranquilo y auto-suficiente, lo cual tuvo como resultado que Kay se encontró cada vez más aislada, pero anhelando el tiempo y el afecto de la madre. Se volvió hacia sus amigos y los padres de sus amigos.

Alrededor de la edad de diez años, comenzó a tener una pesadilla recurrente: “*Estoy sola en mi habitación. En medio de la noche, ocurre un*

terremoto y separa mi habitación del resto de la casa donde se encuentra mi familia”.

En sus asociaciones acerca del sueño, recuerda encontrarse aún despierta cuando su padre apagaba las luces del pasillo y se iba a la cama. Horas antes, la madre se había quedado dormida, con la ayuda de medicamentos para dormir. En el momento en que el padre apagaba las luces, Kay sabía que era la única despierta y se sentía completamente sola, aislada y bajo la presión de no molestar a sus padres dormidos. En ocasiones, decidía despertar al padre, un médico, quien ella sabía que le daría algo leve para inducir el sueño.

No cabe duda de que el nacimiento del hermano de Kay golpeó duro a la familia. Fue un evento cuyas consecuencias su inconsciente simbolizaría como un terremoto, dolorosamente perturbador y aislante. Pero Kay también tiene evidencia de que su madre estaba deprimida muchos años antes.

En su análisis, Kay ha reconocido que, en su elección de parejas románticas, existe un deseo de llevar a sus padres un reemplazo de niño y efectuar una cura.

Recientemente, trajo un sueño vívido y conmovedor, al cual continuamos regresando, pues aún no ha aportado todas sus riquezas.

He aquí el sueño:

“Me miro al espejo, mis labios están agrietados. Me quito un poco de piel y todo mi labio superior se desprende. Me miro al espejo y me veo como un monstruo. Me pongo el labio en la mano y voy a buscar a mi madre. Le digo que tengo que ir al médico, que me lleve a un cirujano plástico. Mi labio está en mi mano y me doy cuenta de que se está secando. Entramos al auto. Entonces hay obstáculos. Mi madre detiene el auto a un lado de la carretera. Lo hace dos veces. Me voy enojando. Mi labio se hace cada vez más pequeño. Entonces le digo a mi madre: “Te odio”.

En sus reflexiones asociativas, Kay había elegido enfocarse en el dolor de ser la prioridad más baja para su madre, relegada detrás de su hermano y su hermana, las dos paradas hechas por la madre en el camino,

los dos obstáculos para que Kay obtuviese lo que quería y necesitaba de su madre.

Acerca de su labio, que cae en su propia mano y comienza a secarse, lo ha asociado con su sonrisa, que es radiante, algo por lo cual se le distingue, una causa de deseo. Pero no así para su madre, quien, ésta cree, prefiere cuando Kay no le “*da ningún labio*”. En inglés, “*dar labio*” significa replicar, contestar. Con la madre de la infancia de Kay, las cosas funcionaban mejor cuando Kay estaba tranquila, sin labio.

Al escuchar este sueño, ¿cómo no recordar, en el *Seminario X*, la referencia de Lacan a las pinturas de Zurbarán, Santa Lucía de Siracusa y Santa Águeda de Catania? Cada una tiene un plato delante de ella. En el plato de Santa Lucía están sus propios ojos. En el plato de Santa Águeda están sus dos pechos. Objetos-causa de deseo.

En el sueño de Kay, su labio caído, reducido, en el plato de su propia mano, una imagen de lo que sentía que era para la madre deprimida de su infancia. Una imagen de la pérdida, a ser elaborada y hecha duelo y, por tanto, también la posibilidad de elaborar algo nuevo, diferente.

Traducción: Dyalma Avila

Referencias bibliográficas

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*. Editado por Jacques-Alain Miller. Traducido por A.R. Price. Polity Press (2014).

Lacan, Jacques, Miller, Jacques-Alain, y 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 y Macary-Garipuy. "Depression and the Social Bond." *Analysis 14* (2008), pp. 171-185.

Soler, Colette. "Hysteria and Obsession." En *Reading Seminars I and II*. Feldstein, Richard, Fink, Bruce, y 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.

De un deseo que no es un deseo de (la) madre

Anna Wojakowska-Skiba

En su *Seminario 6 El deseo y su interpretación* (1) Lacan dice que

“La relación del deseo del sujeto al deseo del Otro es dramática en tanto que el deseo del sujeto tiende a situarse delante del deseo del Otro, el cual sin embargo le aspira literalmente y le deja sin recursos. Es en este drama que se constituye una estructura esencial, no solamente de la neurosis, sino también de cualquier otra estructura analíticamente definida”.

Quiero ilustrar esta tesis presentando una parte del análisis de una histeria con la que he tenido que tratar en mi práctica.

Una mujer, de más de cuarenta años, ha pedido un análisis hace más de dos años a causa de sus problemas en sus relaciones con los hombres. Ha vivido algunos años con un hombre que ella definía como un *“hombre que no vale para nada, un mal padre, y un hijo de su mamá”*. Antes de separarse de él ya había hecho varios años de terapia, que solamente le había permitido *“poder hablar de su madre tranquilamente”* así como cambiar de oficio, es decir no ejercer más el oficio al cual se dedicaban completamente su madre y su ex-marido. A pesar de esto la cuestión de la relación con el hombre quedaba de nuevo en su punto de partida. Aunque ella aplicara las indicaciones prácticas de su terapeuta, el poder de la repetición hacía que cada una de sus relaciones acabara en un momento u otro, en una crisis, seguida de la ruptura. Otra razón por la cual se interrogaba sobre sus relaciones con los hombres era que no le disgustaban los encuentros *“para el sexo”*, pero que le era difícil hablar *“de sentimientos”*. En consecuencia, dudaba del hecho de *“querer realmente”* estar con un hombre, o si no prefería llevar una vida de *“mujer soltera”*. Tampoco sabía si quería tener hijos.

La cuestión de los niños fue resuelta en una sola sesión por su terapeuta que decretó que, si ella no quería niños, entonces no había más

que hablar de este tema. En cuanto a los problemas con los hombres estaban ligados al hecho de haber sido abandonada por su padre. Según la analizante, la fuente de sus problemas venía del hecho que ella criticaba cada hombre con el que estaba, empezando por su marido del que se había divorciado antes de la treintena, *“porque”* su madre la criticaba a ella tanto como a su padre. Así como al comienzo admiraba a su marido como más experimentado, más diplomado y rico, después no hacía más que desvalorizarlo. Con los compañeros siguientes mostraba su superioridad intelectual, económica y la facultad que tenía de desenvolverse en la vida. Pero a pesar de esto, después de cada ruptura se dejaba llevar por la desesperación y *“bebía ante el espejo”* preguntándose: *“¿Por qué lo consiguen las otras mujeres y yo no?”*.

El tema que a la analizante le gustaba más abordar eran los reproches contra su madre. Se resumían al hecho de que su madre la criticaba siempre y *“no le había dado suficiente amor”*. Estos reproches empezaron a dejarla perpleja a partir del momento en que hizo el siguiente lapsus: *“pensaba siempre que quería parecerle, bueno... es decir que no le quiero parecer, no quiero ser como ella”*. Justo después, re-memorizó su satisfacción infantil, avergonzada, cuando su madre había regañado a dos primas ante ella. Así se planteó la cuestión de saber por qué la analizante se parece a alguien que, según dice, no quiere parecerse.

He aquí la historia de la analizante:

Cuando era pequeña su madre se mudó con ella, no soportando que el padre de la analizante estuviera en gran manera influenciado por su madre (vivían juntos). Pero según la analizante, la verdadera causa era que su madre no amaba a su padre sino a otro hombre, ya casado. La analizante se acuerda que después de la separación de sus padres, cuando ella veía a su padre, este estaba sobre todo interesado por saber con quién se veía su madre. Su madre tenía numerosos partenaires, pero cuando uno u otro querían vivir juntos, acababa su relación, *“para”* la analizante. La analizante recordó, aunque le fuera difícil reconocerse a ella misma, que

ella había dicho una vez a su madre en relación a uno de sus amantes: “*Es él o yo*”. La analizante subrayaba que su madre siempre había tenido éxito con los hombres a pesar de ser septuagenaria, y se preguntaba qué es lo que veían en ella. Cuando su padre propuso a su madre volver a vivir juntos, topó con una negación, para gran desesperación de la analizante. Al morir su padre cuando ella era adolescente, se sintió descansada de no tener que esconder más que sus padres estaban separados. Recordó igualmente su sorpresa delante del hecho que su madre había preparado el cuerpo de su padre para el entierro, aunque no estuviera obligada a ello. Algunos años más tarde la madre de la analizante le anunció que estaba embarazada y que iba a tener un hermanito. La analizante chocada de que su madre estuviera embarazada “*a esta edad*” (45 años) y “*sin padre*”, le sugirió el aborto. (2) Su madre le había hecho una confidencia que cuando estaba embarazada de ella, pensó en abortar. Su madre lo pensó de nuevo, y decidió otra vez quedarse con el niño. La analizante resume a su madre con estas palabras: “*era maravillosa para todo el mundo, pero horrible para sus hijos*”.

La configuración familiar de la analizante se presenta pues así: su madre suscita el deseo de los hombres sin satisfacerlo y el amor hacia un hombre no puede llevar a cabo en el marco de una relación; su padre presenta un deseo no satisfecho hacia la mujer. En la vía de la enunciación de las paradojas, en las cuales ella y su madre dicen una cosa, pero hacen otra, el análisis ha llevado a esta mujer a interrogarse sobre el deseo de su madre y sobre su propio deseo de tener hijos. A lo largo de nuestras sesiones, se manifestaron una serie de *actings outs* ligados a esto último. En su pareja donde era amada y deseada, la analizante primero hizo ver que estaba embarazada, y haber perdido el niño. Llevaba también a su casa a su hermanito, entonces de pocos años, para evitarle las críticas de su madre y la vida sin padre, aunque ella detestaba ocuparse de él. Cuando su marido expresó el deseo de tener hijos, preparó una habitación para un niño y una niña, pero luego evitó tener relaciones sexuales con él y

demostró estar celosa de su ex amiguita, sugiriendo que tenía una aventura con ella. Su marido quería el divorcio. En cada una de las relaciones siguientes, el mismo esquema. Primero el pensamiento “¿y si tenía un hijo con él?”, luego el preservativo que se rompe y la búsqueda febril del antídoto a un posible embarazo. (3) Sin embargo, en el curso de más de veinte años de relaciones sexuales con diversos hombres, la analizante nunca se quedó embarazada. Su ginecóloga le dijo que “*su útero es demasiado pequeño para que niño pueda desarrollarse en él*”. Después de haber analizado todo eso, la analizante ha expresado la suposición que puede que inconscientemente, no había querido nunca quedarse embarazada.

El análisis le ha permitido articular su oscilación entre “*tener o no tener hijos*” y “*estar o no estar en una relación con un hombre*” a partir de las palabras de su madre: “*una mujer puede no necesitar un hombre, pero ¿qué es una mujer sin hijos?!*” La analizante entonces se dio cuenta: “*y yo he hecho todo lo contrario, no quería hijos, pero quería un hombre. Pero tampoco lo conseguí*”. Este momento preciso ha demostrado que la oscilación de la analizante en lo que concierne a la maternidad y los fracasos en sus relaciones, son causados por la dependencia de su deseo en relación al deseo del Otro. Como lo escribe Colette Soler, “*son las palabras de la madre, sus imperativos y sus comentarios, que inscriben en la memoria la voz a veces destrozadora y persecutoria que la analizante evoca tan a menudo*”. (4)

En su *Seminario 6 El deseo y su interpretación* (5), Lacan dice que el primer encuentro del sujeto con el deseo es su encuentro con el deseo del Otro. El sujeto no sabe de qué se trata, por lo tanto, le da miedo y se defiende. Para lograrlo, no puede utilizar su propio deseo, porque en este momento aún no lo posee. De ahí la primera formulación de la pregunta sobre el deseo, que se expresa bajo la forma de una interrogación hecha al Otro: “*¿Qué quieres?*” Este momento, así como la relación del sujeto a la lengua y al deseo como a algo extranjero, Lacan lo ha expresado

introduciendo esta pregunta en lengua italiana: *Che vuoi?* El deseo aparece en el hiato que separa la articulación lenguajera, es decir la palabra, de lo que marca que el sujeto realiza aquí algo de sí mismo, de su propio ser. El sujeto quiere saber si alcanzará este horizonte del ser, que se sitúa para él entre su demanda dirigida hacia el Otro y su exigencia de ser reconocido por el Otro que al mismo tiempo es una exigencia de amor. El deseo es interpretación del amor. Es el momento en el cual el sujeto coloca el significado donde se situaba el significante del mensaje del Otro.

Según la analizante su madre desea tener hijos porque, aunque a cada embarazo piensa en el aborto, acaba por quedarse el bebé. En cuanto a los hombres, le interesan en la medida en que le pueden dar un niño, porque aparte de esto no quiere vivir con ellos. La analizante, por su parte, solo está interesada por estar con un hombre, pero su interpretación de las palabras de su madre demuestra que ser mujer es ser madre. Así mismo, ser mujer sin ser madre es una postura intermedia entre no ser nada de nada ni ser no se sabe qué, y entonces ya no se sabe de qué sirve el hombre a la mujer.

La interpretación del analista según la cual "*el deseo de un hijo es el deseo de (la) madre*", además de tomar la dimensión incestuosa del deseo de la analizante, tenía por meta diferenciar, en el deseo del Otro, el deseo de la madre del deseo de la mujer, porque los dos reunidos oprimen su propio deseo e impiden su identificación a su propio sexo. Ser madre y ser mujer de dos maneras diferentes tienen que ver con la falta fálica: "*la envidia de pene*" freudiano y "*la falta en ser*" lacaniano. Según Colette Soler, para la madre la respuesta a esta falta es tener un hijo como sustituto del objeto fálico faltante. El ser mujer de la madre, por su parte, no se vuelve a encontrar plenamente en la posesión fálica de sustitución. Si el hombre es la diana del deseo de la mujer, entonces puedes ser falo a través del amor que la vuelve fálica o por el hecho de recibir un falo a través del órgano masculino que le procura el goce, pero, en estos dos casos, al precio de no tenerla. (6)

Seguidamente a la interpretación de la analista, sobreviene una atenuación de la angustia en la analizante, así como el inicio de una nueva posición de sujeto en el que ha aparecido el pensamiento de que su deseo puede diferir del de su madre. La analizante ha comenzado a replantearse su convicción de no poder vivir en pareja y ha parado de *“beber delante del espejo”*.

El análisis ha girado la atención de la analizante hacia la omnipresencia, en su vida, de la figura de *“la otra mujer”*. La analizante ha subrayado que la imposibilidad de sustraerse a esta influencia está vinculada no solamente a su padre y a los hombres que escoge, sino también a ella misma. El giro en este descubrimiento ha sido el sueño siguiente: *“me acuesto con una mujer, magnífica, bronceada, con melena larga morena, delgada”*. Entre sus asociaciones vinculadas a este sueño se encontraban *“las mujeres en las portadas de las revistas”*; ella misma *“en su juventud”*; ella misma tal como quisiera ser; y por fin su madre, a través de una fotografía de infancia. La analizante ha admitido que su sueño concierne *“un estilo de relaciones muy próximas a su madre”*, que desearía pero que no tiene. La analizante se preguntaba por qué estas relaciones se manifestaban en un cuadro erótico y eso hacía de ella una homosexual, cuando ella nunca se había sentido como tal. Esta cuestión se resolvió después de la aparición de una serie de recuerdos, en los cuales escuchaba *“por curiosidad”* a su madre durante sus actos sexuales con sus amantes, lo que según ella habría tenido, de una cierta manera, que despertar su propia sexualidad.

Lacan ha presentado su interpretación de esta oscilación de la histeria en su comentario al caso freudiano de Dora. (7) Al principio, Lacan considera que la histérica ama al objeto homosexual por identificación al hombre. La histérica no sabe si se quiere a ella misma, su imagen engrandecida en otra mujer, o si desea a otra mujer: se trata aquí del reconocimiento en ella del deseo del Otro y de su objeto. (8) Expone luego la tesis según la cual la otra mujer es importante para la histérica en la

medida en que representa su pregunta. (9) La pregunta de la mujer sobre qué es la Mujer significa que ha encontrado un obstáculo en su camino para convertirse en una mujer. En la histeria, la mujer hace esta pregunta pasando por el camino más corto, el de la identificación al padre. (10) En la identificación al hombre en tanto que portador del pene, el pene representa el instrumento imaginario para alcanzar lo que la mujer no consigue simbolizar en su propio sexo.

Este caso demuestra el paradigma del deseo histórico, puesto en evidencia por Lacan, en el cual ella sostiene su deseo de sujeto en presencia del deseo del Otro en tanto que deseo insatisfecho. Su goce consiste en impedir el deseo, lo que es claramente visible en uno de sus sueños, donde una amiguita esperaba la llegada de su chico (en la realidad) pero (en el sueño) este último nunca apareció.

En el curso del análisis, esta mujer se lió con un hombre ya casado; la madre, la mujer y la hija de este último luchaban para que volviera al seno de su familia. Notó entonces que, en esta relación, hacía todo para pasar a un segundo plano. Dándole consejos sobre la conducta que tendría que seguir con estas tres mujeres, aumentaba paradójicamente las posibilidades que volviera hacia ellas en vez de quedarse con la analizante. Pues lo que hasta ahora se manifestaba como celos (nivel imaginario) era en realidad su interés hacia la otra mujer (nivel simbólico) por falta de asumir ser el síntoma de su hombre.

La analizante empezó a acercarse a esta cuestión después de una serie de sueños en los cuales aparecían su ex marido y un ex novio, que iban a ver a otra mujer en vez de ir a su casa. Luego tuvo el siguiente sueño, a propósito del hombre que frecuenta actualmente:

“Lo veo en su casa, en la entrada del edificio, con unas bolsas. Empiezo a pensar que me gustaría que se mude a mi casa, pero esto no sucede. No viene a verme, se va a otro sitio. En fin, no a casa de otra

mujer. Se va a la oficina, o a lo mejor a otro sitio, en fin, si viene a verla es seguramente por la misma cosa que yo”.

Este sueño muestra que la histérica, a cambio del saber sobre el secreto del objeto deseado, daría a otra incluso lo que es más importante en su hombre. (11) La histérica se interesa por el otro que encarna para ella la Mujer porque cree es la Mujer que sabe lo que es necesario para el goce del hombre. Por otra parte, la histérica afirma que la Mujer desea lo que pide. Es justamente por esto que la histérica no consigue identificarse a la mujer de otra manera que al precio de un deseo no satisfecho. (12)

En el deseo de la analizante, encontramos de nuevo tanto el deseo incestuoso por la madre en tanto que objeto erótico *a* descubierto por Freud, que aumenta la rivalidad con aquel que la posee (13), como el deseo de la madre que significa el deseo de lo que la madre representa en tanto que Otro (14), simbolizado por A, apoyándose sobre la interpretación de sus palabras. Todo esto se amontona para crear su alienación en relación a su propio deseo y hace que quede encerrada en la palabra de su madre.

El hecho que la madre sea el objeto del deseo de la analizante sucede al nivel de la identificación de esta última al padre, en tanto que deseo insatisfecho. Su síntoma bajo la forma de imposibilidad de separarse de la madre es un síntoma del padre y de la pareja parental. Es así que la analizante conserva la relación de sus padres, al igual que hace ya mucho tiempo se consideraba responsable por haber escondido su separación. Esto muestra como la histérica, en su deseo, alimenta por procuración el deseo insatisfecho del padre (15), aún después de muerto. Es solo cuando su madre se queda de nuevo embarazada que la construcción histérica de la analizante se derrumba, porque sale del juego y su sitio está sustituido por un hermano nacido de otro padre. Esto demuestra igualmente que la histérica hace todo para “*ser más*”. No obstante, la analizante, queriendo ser el falo para su partenaire, y por tanto el objeto que le falta, en vez de

ser el objeto que le satisface, pierde lo que según ella quiere de verdad, a saber, sostener una relación con un hombre. La histérica que quiere ser el falo difiere de la situación en la cual el hombre la coloca en tanto que falo, y la identificación histérica al deseo excluye la identificación al objeto del goce (16).

Separar, en el curso del análisis, la cuestión del deseo de la madre de la cuestión del deseo de la mujer ha conducido a la analizante a interrogarse sobre lo que podría animar su deseo si conseguía definitivamente abandonar la idea de tener hijos. El análisis la ha enfrentado a algo que la anterior terapia le había evitado, a saber, la pérdida que viene de la decisión de no tener hijos. Cuando la analizante se enteró por azar en qué punto su antiguo marido estaba feliz al enterarse que tendrá otro hijo, ella se dio cuenta que también había tenido un papel en la destrucción de su matrimonio, y esto sobrepasaba las “*críticas*” por las cuales ella aplastaba a su madre. Además, eso la llevó a interrogarse sobre lo que el hombre espera de ella, pregunta que nunca se había planteado. La entrada en análisis tiene una posibilidad de permitir al deseo de la analizante, encarcelado en su relación con la madre en tanto que Otro, de renacer gracias al deseo de este Otro que es la analista.

Traducción: Teresa Trías

Referencias bibliográficas

J. Lacan, *op.cit.*, lección XXIV del 10 de junio de 1959

Contrariamente a la situación actual, el aborto era legalmente admitido en Polonia entre 1956 y 1993, sobre todo si la mujer embarazada estaba “*en condiciones de vida difíciles*”.

La contracepción post-coital está autorizada y disponible bajo ordenanza, pero el médico no tiene la obligación de prescribirla a una paciente, invocando las contradicciones médicas como también la “*toma de conciencia*”. La medicina IVG (antigua “*píldora abortiva*”) está considerada

por la ley polonesa como una modalidad de aborto y está por lo tanto prohibida.

C. Soler, *Lo que Lacan decía de las mujeres...* Editorial NO TODO

J. Lacan, *op.cit.*, lección I del 12 de noviembre de 1958

C. Soler, *op.cit.*,

Entre otros en los Seminarios I-V, VIII, IX-XII y en los textos de sus *Escritos*: “Intervención sobre la transferencia”, “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, “La dirección de la cura y los principios de su poder”.

Ídem, Seminario I, “Los escritos técnicos de Freud”, lección IX del 12 de enero de 1956

Ídem, Seminario IV, “La relación de objeto”, lección VIII del 23 de enero de 1957

Ídem, Seminario III, “Las psicosis”, lección XIII del 14 de marzo de 1956

Ídem, Seminario XVII, “El reverso del psicoanálisis”, lección del 11 de febrero de 1970

Ídem, Seminario XVI, “De un Otro al otro”, lección XXIV del 18 de marzo de 1969

Ídem, Seminario VI, “El deseo y su interpretación”

C. Soler, *op.cit.*,

J. Lacan, Seminario XI, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, lección del 5 de mayo de 1965

C. Soler, *op.cit.*,

DEL DESEO DEL ANALISTA

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 Otro¹. 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 posee². 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.

¹ Cf. Lacan, J. (1966). *El seminario Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 185-198. (Clase del 13 de marzo de 1966).

² Cf. Lacan, J. (1961). *El seminario Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 177-194. (Clase del 8 de febrero de 1961).

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 hegelianos, sino más bien una no-dialéctica kierkegaardiana, es decir anti-hegeliana³.

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?

³ 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.

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.

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 significativa, 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*⁴.

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, S₂.

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

⁴ Lacan, J. (1967). *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la Escuela, ¿Ornicar? I*. Barcelona: Petrel, 1981.

no localizadamente en el S_q 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.

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 cuatro⁵. 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 eficacia⁶.

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.

⁵ Lacan, J. (1970); *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

⁶ Cf. al respecto Lacan, J. (1972). *L'étourdit. Scilicet*, n° 4, París, 1973, 5-52. También Fierens, Ch. (2002). *Lectura de L'étourdit*. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

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 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 decisorio, tal como lo plantea Lacan en el *Seminario del Acto analítico*⁷, 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 cortar⁸.

⁷ Lacan, J. (1967-8). *Seminario 15. "El acto analítico"*. (Inédito).

⁸ 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*

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 tijeras⁹. 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.

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.

en la clínica: elecciones del ser hablante". En *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Fac. de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

⁹ Aludimos aquí a la noción de "línea sin puntos" comentada por J. Lacan en las consideraciones topológicas de "*L'etourdit*".

La *operancia* del psicoanalista y el deseo en cuestión

Sandra Berta

Hace algunos años me detuve en la palabra “*operancia*”, neologismo de Lacan contemporáneo de su *Proposición para el psicoanalista de la Escuela* (1967) en la cual el deseo del psicoanalista fue dimensionado a partir de la pregunta por el acto analítico. ¿Qué opera, qué produce efectos, qué labora en un análisis? Una respuesta luego se me impone: un deseo que pueda ir más allá de la roca de la castración.

Este neologismo “*operancia*” apunta tanto a lo que opera en el psicoanálisis cuanto a la producción de efectos, leídos, en ese punto, como una pregunta basada en la eficacia de la experiencia de un análisis. Hoy les propongo pensar esta *operancia* a la luz del deseo en cuestión en el psicoanálisis, en particular, algunas modulaciones sobre lo que Lacan llamó “*deseo del analista*”.

Al finalizar el Seminario *El deseo y su interpretación*², refiriéndose a su intervención en Royaumont (*La dirección de la cura*³), Lacan dice: “*¿Este deseo del deseo del Otro, al fin de cuentas, a que deseo es que va a afrontarse en el análisis, sino es al deseo del analista? Es precisamente esto por lo cual es de tal manera necesario que mantengamos frente a nosotros*

¹ La palabra *operancia* (*opérance*) no está incluida en los diccionarios de francés, portugués y español que he consultado. Se trata de un neologismo que Lacan emplea en ese momento, articulando el ante positivo del Latín *opus*, *èris*, trabajo (en el sentido concreto), obra, acrecentando el sufijo “*ancia*”. Como todo neologismo abre para diferentes significados. Uno de ellos se refiere a la palabra “*operante*”, adjetivo de dos géneros. 1. Que opera, realiza, trabaja. 2. Que sirve para operar, que produce efecto. La etimología latina “*opérans*” nos permite un tratamiento semántico a partir del verbo *opérare* “*trabajar ocuparse con, ejecutar, obrar, hacer*”.

² Lacan, J. (1958-1959). *El Seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación*. Traducción al español del texto establecido por la Association Freudienne Internationale.

³ Lacan, J. (1958). *La dirección de la cura y los principios de su poder*. In: *Escritos 2*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2005, p. 555.

*esta dimensión sobre la función del deseo*⁴. Lo que aquí se apunta es el encuentro en el cual se debe diferenciar, en el nivel del deseo, por un lado la dimensión del fantasma fundamental ($\S \diamond a$), siendo esta la escritura de la interpretación del deseo del Otro y, por otro lado, la alteridad [S(A)] que resta en la cuenta del deseo del analista. Como analistas “*estamos en una situación paradójica de ser los intermediarios, los parteros, los que presiden el advenimiento del deseo*”⁵. Precisamente, porque opera a favor de la construcción de un saber sobre esa escritura de la interpretación, sabemos de antemano que la misma se sustenta de la escritura de la alteridad, alteridad causal.

Dos años después, en el *Seminario La transferencia*⁶, Lacan dice que el analista deberá alcanzar las coordenadas que le permitan estar en una posición tal que, su deseo sea aquel por el cual pueda ofrecer el lugar vacante, en el cual el analizante hará la experiencia del saber sobre el deseo del Otro. El objeto *agalma* es una invitación al saber sobre el deseo y sobre la impotencia de la verdad en decirlo todo. Lacan se refiere a la complicidad del sujeto con su deseo. Hay una relación de complicidad necesaria que manifiesta la *inscientia* del sujeto con relación a su deseo. Observemos que, refiriéndose a Sócrates, Lacan evoca *amantia* (ignorancia, demencia) e *inscientia* (ignorancia, falta de saber). Así nos remite al tratamiento del saber en la transferencia, teniendo como soporte el deseo del analista. Se trata del no saber constituido como tal, como vacío, como llamamiento del vacío en el centro del saber. Pero es la posición de *inscientia* del analista que posibilitará mostrar esa dialéctica entre el amor y el deseo que Lacan presentará como metáfora del amor, y en la cual el *agalma* ejercerá su poder, no tanto como brillo sino como

⁴ Lacan, J. (1958-1959). *El Seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación*. Traducción al español del texto establecido por la Association Freudienne Internationale. 1° de julio de 1959.

⁵ Lacan, J. (1958-1959). *El Seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación*. Traducción al español del texto establecido por la Association Freudienne Internationale. 1° de julio de 1959.

⁶ Lacan, J. (1960-1961). *Le Séminaire, livre VIII : le transfert*. París: Seuil, 2001.

soporte (*agazo* es una raíz de *agalma*, que significa: soportar con dignidad). El deseo del analista se soporta de este *agalma*. Será también en esa experiencia donde el psicoanalista, haciendo parte del inconsciente, hará de su *operancia*: corte en acto.

En el texto *Posición del inconsciente*⁷, Lacan afirma que el psicoanalista hace parte del inconsciente, y donde es considerado el corte en acto entre el Otro como campo de la palabra y el sujeto como presupuesto al inconsciente. Es desde esa posición que puede estar a “*la espera del advenimiento de ese ser en su relación con lo que designamos como el deseo del analista*”⁸. Después la versión de residuo será crucial: residuo de esa operación del análisis con la concomitante constatación de la *equivocación (méprise)* del sujeto supuesto saber⁹. Versión concomitante, también, con la producción del objeto *a* con la cual el analista opera. Objeto *a* como producción y como causa, eso se lee en los discursos. Es posible que fuese por eso que, cerrando su *Seminario La angustia*¹⁰, antes de la excomunión, Lacan apuntase la relación del deseo del analista con el objeto *a* irreductible. Y es por eso, todavía, que a partir de allí una de las funciones de la *operancia* se vincule con la “*presencia del analista*” (nombre de la experiencia clínica de la angustia producida por el cierre del inconsciente).

En 1967 con las articulaciones sobre el acto psicoanalítico y con la propuesta del inconsciente como saber sin sujeto, la *operancia* del psicoanalista es definida como función lógica $f(x)$. Y curiosamente es en 1968-69 – clase de 5 de marzo de 1969 – que Lacan dirá que, en el campo del saber, como supuesto, es preciso *savoir-y-faire* con la verdad, como

⁷ Lacan, J. (1964). *Posición del Inconsciente en el Congreso de Bonneval*. In: *Escritos 2*. Ed. Siglo XXI.

⁸ *Ibíd.* p. 823.

⁹ Lacan, J. (1967). *La equivocación del Sujeto Supuesto Saber*. In: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 348-360.

¹⁰ Lacan, J. (1962-1963). *Le Séminaire de Jacques Lacan, libre 10: L'angoisse*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

castración. Sí. ¿Pero, cómo? Desde una posición de engaño (*duperie*)¹¹. Un engañado lo es por el otro, añade Lacan. Precisamente, ser engañados por ese saber – medio de goce – que tiene como hermana a la verdad – no-toda -, ser engañado hasta el pescuezo puede llevarnos a *savoir-y-faire* con el deseo del analista. Se capta aquí una modulación en lo que refiere a la presencia del analista. Aquí el deseo del analista opera con la producción del objeto *a*, quiere decir, con la producción de la causa. El analista “*se hace producir; objeto a, con el objeto a*”¹².

De esto depende la doble barra de la *imposibilidad* que se lee en el discurso del analista y que indica que el saber en el lugar de la verdad no satura ni sutura el infinito que la cadena (S_1 - S_2) promueve. ¿Cuál es el saber que hace falta para que este saber pueda ser puesto en cuestión en el lugar de la verdad?¹³ Este punto es crucial porque inmediatamente Lacan responde con el discurso del analista en el cual el objeto *a*, causa de deseo y plus de goce, es el agente a partir del cual la *operancia* del psicoanalista puede *actuar*. Él, el psicoanalista, “*hará esta operación insensata: un psicoanálisis, en la medida en que se compromete a seguir la huella del deseo de saber*”¹⁴.

Producir el deseo de saber, no del neurótico sino de lo imposible, es de eso que se trata en la *operancia* del psicoanalista. Por esta razón el analizante sigue el saber desde una posición *dupés*. Ser *dupe* del inconsciente para encontrar el imposible lógico y poético. Saber de esa dimensión imposible que en términos lógicos Lacan expresa así: entre cero y Uno hay el infinito. Eso es lo que se espera del saber del psicoanalista. En este sentido el saber del psicoanalista y el deseo del psicoanalista se equivalen. Es preciso la *duperie* para poder localizar esa dimensión del

¹¹ Lacan J. (1968-1969). *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre 16: D'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil, 2006, p. 208.

¹² Lacan, J. (1967). *El acto psicoanalítico. Reseña del Seminario 1967-1968*. In: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 399.

¹³ Lacan, J. (1969-1970). *El Seminario de Jacques Lacan, libro 17: el revés del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992, p. 106.

¹⁴ *Ibid*, p. 112.

saber que se descifra (cifra y sentido), pero también del saber que se inventa allí donde sentido no hay. ¿Y, qué se inventa? *Savoir-y-faire* con lo que se supo de lo imposible a saber. ¿Y qué se supo? Nada más (nada menos) que lo imposible de decir para ponerlo en ejercicio de su uso. Eso puede llevar a que el saber se invente, como forzamiento, allí donde saber no hay (como no hay relación), precipitando, del saber inventado, la escritura de una singularidad.

En la clase del 19 de abril de 1977, Lacan dice: “*Si ustedes son psicoanalistas verán que es el forzamiento por donde un psicoanalista puede hacer sonar otra cosa que el sentido. El sentido, es lo que resuena con la ayuda del significante. Pero lo que resuena, eso no llega lejos, es más bien flojo*”¹⁵.

Ciertamente ese valor de uso (y no de cambio) del goce propio a la *moterialidad* (*moterialité*) da palabra, redimensiona el deseo.

Por lo tanto, la *lalengua* que nos interesa es efecto de la escritura de un psicoanálisis. Ella surge por la *operancia* del psicoanalista cuando, esta, produce como letra, lógicamente y por efecto poético, un saber sobre lo imposible de decir. Lacan llama esto: *troumatisme* (*trou*: agujero). *Troumatizados*. Es el matiz de ese ser agujereado que nos afecta; y que está en juego en la transmisión. El malentendido es la trama del trauma, del agujero en el saber.

Troumatizados, esa variación imperceptible de la no relación que hace agujero, ¿no es de eso que somos testigos? Es de eso que testimoniamos por *operancia* en función cuando *hay del psicoanalista* (*Il y a du psychanalyste*), es decir: de hablar oblicuamente del agujero. Podemos considerar la *lalengua* por lo que con-suena por el equívoco que se presta al malentendido y posibilita la equivocación del sujeto supuesto saber. Esa es la dirección en el pasaje de psicoanalizante a psicoanalista.

¹⁵ Lacan, J. (1976-77). *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Document interne à l'Association Freudienne Internationale.

Si por la lógica Lacan indicara que el saber en lugar de la verdad está agujerado, en *L'insu* presentará el nudo borromeo tórico para mostrar como el *hablanteser (parlêtre)*, por hablar, permite que lo simbólico envuelva lo imaginario y lo real, haciendo consistir la verdad. Lacan propone que en el final de análisis habría que cortar esa envoltura simbólica para mostrar que no hay prevalencia de un registro sobre el otro. A eso llamó desafiadoramente: hacer un *contrapsicoanálisis*. Podemos pensar que ese *contrapsicoanálisis* se promueve a cada interpretación y cada vez que el psicoanalista, por su *operancia*, sustenta la causa, haciendo *ex-sistir* el “no es eso”, no como demanda sino como índice del Real en cuestión.

Eso hace resonar la *moterialidad* de la palabra, el poder de la *lalengua* traumática – cuerpo de lo simbólico – su alargamiento por la vuelta de los dichos. ¿*Contra-psicoanálisis*? Sí, un psicoanálisis que va contra el psicoanálisis del sentido (de la hermenéutica). Están dadas las coordenadas para la interpretación: *chiffonnage*, pliegues, forzamiento. Cada uno de estos modos de tratar la palabra en su *moterialidad* posibilitan la función poética a ser entendida como: hacer “sonar” algo diferente del sentido.

“Alguien que ha experimentado un psicoanálisis...” debe a cada vez encontrar la paradoja del deseo entre la realidad psíquica y la alteridad. Eso se produce por la puesta en cuestión del deseo del psicoanalista, a ser entendido como el poder *agalmático*. Dicho poder *agalmático* no tanto como brillo fálico sino como índice de la Cosa [S (A)]. Es esto que decido llamar la versión real del agalma: *agazo*, soportar con dignidad.

Les recuerdo que, al poner en el corazón de la Escuela la cuestión del deseo del analista, Lacan ya había articulado su pregunta: ¿cómo vivir la pulsión después de la travesía de un análisis? ¿Cómo soportar, sustentar ese deseo singular que no supone al Otro una respuesta como interpretación [(S◊a) --- d]? Fue sobre eso que Lacan propuso testimoniar

en la Escuela. ¿Para sustentar qué? La cuestión del deseo como resorte último en la dirección de la cura, de cada psicoanálisis. Sí, debe contarse con la suerte (*bonheur*) para que el analizante encuentre un analista en función.

Traducción: Sandra Berta

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*”¹. ¿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*”². Es coherente con su idea del síntoma definido como “*huésped mal recibido*”³, 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

¹ Soler, C. “El fin y las finalidades del análisis”. Ed. Letra Viva, Bs. As., 2013. Pág. 85.

² Freud, S. (1919) “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”.

³ Freud, S. (1905) *fragmento de un caso de histeria*, Caso Dora.

soportar la emergencia de lo que no quería decir y aun así quedó dicho. 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, austríaco 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: *satisfacción*. 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 antes⁴ (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*”⁵.

⁴ Lacan, J. “*Nota a los italianos*”. En *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

⁵ Lacan, J. “*Prefacio a la edición inglesa del seminario 11*”. En *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

El título que propongo supone lo inter-nacional, lo inter-lenguas. Estamos aquí en calidad de *extranjeros*. Hablamos lenguas 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*”⁶. 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*? En definitiva, ¿no es esa una manera de sostenerse en lo extranjero? “*No hay allí amistad que a ese inconsciente soporte*”⁸, 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 inter-lengua 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

⁶ Cortázar, J. “*París, último primer encuentro*”. En *Papeles Inesperados*, Ed. Alfaguara.

⁷ Soler, C. “*Lacan, lo inconsciente reinventado*”. Ed. Paidós, Bs. As., 2013. Pág. 68.

⁸ Lacan, J. “*Prefacio...*”.

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*. 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*?

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

⁹ Soler, C. “Lacan, lo inconsciente reinventado”.

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*.

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 psicoanalizante¹⁰”.

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?

¹⁰ Lacan, J. “*Discurso a la EFP*”, p. 284 Otros Escritos.

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*)? 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*”¹¹ 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 Soler¹². Esto no excluye, por cierto, que la vacilación no calculada, la división o la angustia puedan recaer 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*”¹³.

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,

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.

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 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 pulsión¹⁴.

¿El deseo puede realizarse, es decir, izarse a lo real? Utilizo la ayuda de la *lengua* 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 *real-ización*, 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*¹⁵. 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

14 Buttini, M. "El deseo insistente del analizante". En 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.

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 *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 real-iza 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*"¹⁶.

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*"¹⁷. 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

¹⁶ Aguerre, Cora. "*El devenir del síntoma*". En Wunsch nº12.

¹⁷ Lacan, J. "*Prefacio a la edición inglesa del seminario 11*". En Otros Escritos, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

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.

De un deseo al otro

Zehra Eryoruk.

*“Puesto que se trata de captar el deseo,
y puesto que sólo puede captárselo en la letra,
puesto que son las redes de la letra las que determinan,
sobre determinan su lugar de pájaro celeste,
¿cómo no exigir al pajarero que sea en primer lugar un letrado?”¹*

Es un párrafo de *La dirección de la cura*, el último punto del capítulo titulado *Hay que tomar el deseo a la letra*, en el que Lacan se interroga sobre “*lo que ha de ser del analista, (del ser del analista) en cuanto a su propio deseo*”.

En la cita que acabo de leerles, hay una formulación que no se puede hacer más claramente del “*tomar el deseo a la letra*” y otra un poco más difuminada sobre qué son el pájaro y el pajarero. Tomar el deseo a la letra es Lacan en el camino de Freud. Acentúa la indestructibilidad del deseo y su incompatibilidad con la palabra. La otra formulación sobre el “*pajarero letrado*” suspende nuestra atención y nuestra “*comprensión al pie de la letra*”, podríamos decir. Diríamos que Lacan usa la metáfora y diciendo “*pajarero letrado*” quiere decir “*analista letrado*”. Es un hecho. Pero si discurre por el término “*pajarero letrado*” no es sin razón. Se aclara por otra expresión que Lacan utiliza en *La lógica del fantasma*² en la lección del 26 de abril de 1967, casi diez años antes de *La dirección de la cura*.

Esta expresión es “*psicoanalista letrado*”. Cito el párrafo donde la utiliza Lacan: “*Si hubiera logrado hacer un psicoanalista letrado habría ganado la partida, es decir que, a partir de ese momento, el que no fuese psicoanalista sería por eso mismo iletrado*”.

¹ J. Lacan. *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, Les Ecrits tome 2, Paris Ed. Poche 1999 p 119.

² 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 :

La formulación “*Si hubiera logrado...*”, nos dice que no lo logró. La expresión resuena con lo que Lacan pronuncia en su discurso en la EFP el 6 de diciembre de 1967. El *Seminario La lógica del fantasma, La proposición del 9 de octubre* y *El discurso en la EFP* son todos del año 67 y se suceden a lo largo de algunos meses. “*Si hubiera logrado hacer un psicoanalista letrado*” dice en uno y dice en otro “*el acto que nunca se logra tanto como si se malogra*”.

En el párrafo de *La lógica del fantasma* lo que Lacan dice es que la erudición no pertenece a los psicoanalistas, y sobre todo no hay que pensar que él, Lacan, sea una excepción. Lo que también dice la frase más sutilmente es que si el psicoanalista se sitúa como letrado dejaría iletrado al analizante. O uno, u otro. ¡Relación dual! O el análisis no es una relación dual y por tanto, entre el analista y el analizante hay un tercer término que es el inconsciente. La suposición del inconsciente debe ser planteada por el analista. Él constituye la dirección y hace del concepto del inconsciente - posición del inconsciente el comienzo.

El analizante, dirigiendo su síntoma al analista le constituye en *Sujeto-supuesto-Saber*, pero el analista no debe representar el *Sujeto-supuesto-Saber*, debe más bien saber de qué lado debe situarse el saber. El saber supuesto en el inconsciente (saber inconsciente). Es el eje donde se articula la transferencia³. El analista, en su función, encarna la causa del deseo de saber del analizante. Pero desde el lado analizante, lo que está movilizado es amor al saber. El saber, el “*saber que no se sabe*”⁴ está en el inconsciente del analizante.

Vuelvo a *La dirección de la cura*, texto de 1958. Lacan interrogaba al “*ser del analista en cuanto a su propio deseo*”. Algunas páginas antes decía: “*mejor haría el analista orientándose con su falta en ser más bien*

³ J Lacan, *La proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole, Autres écrits*, ed. Seuil, 2001, p 248

⁴ J Lacan, *Séminaire XX, Encore, 1975*, ed. Seuil (poche), p 122

que con su ser"⁵. El deseo como metonimia de la *falta-en-ser*. Orientarse con la falta en ser, es orientarse por relación a su deseo.

En el dispositivo analítico el lugar de la persona del analista y de sus sentimientos es un lugar de muerte. ¿Cuál es entonces el deseo propio en el analista? Lacan lo llamará "*deseo del analista*" lo inédito engendrado por la experiencia analítica a cuya salida el analizante ha pasado a analista⁶. El deseo de saber que ha adquirido de la experiencia a la vez que acotó su propio horror de saber (Imposible sentido, sexo y significación).

La incompatibilidad con la palabra es también de rigor para el deseo del analista. Puesto que surgió en el fin de análisis firma el paso al analista que el pase puede atestiguar si se produce transmisión. Está presente en el acto analítico en el DA (psicoanálisis en intensión) y en los actos en extensión. Como mucho podemos intentar aclarar lo que puede ser el deseo del analista diciendo lo que no es.

En el dispositivo analítico, el analista tiene una función de semblante de objeto (silencioso en el vacío) en juego de la palabra analizante ⁷ y sostén del deseo del analizante. El deseo del analista es un deseo sagaz, sin sujeto. Más bien es una función que opera en la cura, un saber hacer con los retos de la letra (por retomar la primera cita). Un saber leer el inconsciente oyendo con entendimiento la "*escoria del Ser*" (residuo del ser que es el objeto *a*) producido por la operación del lenguaje"⁸, y la *spaltung* por donde el sujeto se articula al *Logos* ⁹

⁵ J Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, 1958, *Les Ecrits* tome 2, Paris, Ed Poche, 1999, p 67.

⁶ Lacan definió este momento como constituyendo un momento electivo del acto analítico. J Lacan, *l'Acte psychanalytique - Compte rendu du séminaire de 1967-1968*, *Autres écrits*, ed Seuil, 2001, p375

⁷ C Soler, *Les interprétations de la psychanalyse*, Hétérité 4, p 31

⁸ J Lacan, *Séminaire La logique du fantasme* in http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf leçon du 26 avril 1967,

⁹ J Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, 1958, *Les Ecrits* tome 2, Paris, Ed Poche, 1999, p 120.

“El deseo del analista no es un deseo puro, es deseo de obtener la diferencia absoluta”¹⁰, dirá Lacan. Es una formulación que por una parte dice lo que no es el deseo del analista y por otra dice a qué apunta. Dejo de lado a lo que el deseo del analista apunta puesto que este tema está tratado por Luis Izcovich. Voy a continuar con la primera parte de la frase: “el deseo del analista no es un deseo puro”. Lacan trata del asunto del deseo puro en su *Seminario sobre la Ética del psicoanálisis* en 1960. El deseo puro es el de Antígona. Es un deseo sin temor, sin piedad, que conduce al sujeto hasta la muerte. ¿Es un deseo loco, no-humano? Es un deseo que ha aflojado las redes de las leyes humanas y en mundo de los bienes. Frente a *un real* insoportable Antígona hace la elección muy definida de una travesía insensata que la conduce a la muerte. Nada la para ni el amor ni la muerte. El acto que plantea no es por su propia muerte ni por su propia vida anterior, es por el cuerpo muerto de uno de sus hermanos dejado a la vista de todos como pasto para los animales carroñeros. Es, porque ese *real* encuentra su lugar por una sepultura – última dignidad humana. Antígona es la extrema expresión de un deseo que no cede ante nada. Su deseo no es dialectizado por la ley¹¹, ha girado hacia la Cosa. En verdad, no cede ante su deseo. Ese “no ceder ante su deseo” lo utiliza Lacan también para el analista. “Lo único de lo que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es haber cedido ante su deseo”¹². ¿Qué quiere decir para el analista ceder ante su deseo de analista? ¿Cuál es la diferencia entre Antígona y el analista? ¿Qué diferencia fundamentalmente sus deseos? La diferencia radical entre el analista y Antígona es que allí donde aquel se detiene, Antígona franquea el límite sin temor ni piedad. Este límite es el de lo imposible. El deseo puro de Antígona es un deseo de muerte, dice Lacan, mientras que el deseo del

¹⁰ J Lacan, *Séminaire livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil 2001, page 248

¹¹ J Lacan, *Séminaire livre VII, “L’éthique de la psychanalyse”* 1959-1960, de seuil 1986, p 101

¹² *Ibíd.*, p368.

analista no es desear lo imposible sino un deseo vectorizado por el saber que incluye el no-saber. Este límite es el que le hace decir a Lacan al final del Seminario XI “*el deseo del analista no es un deseo puro*”. Lo que hay que retener aquí es esta negación, ese “*no ...*”. Por ese “*no ...*”, por la negación pues, es por lo que se define igualmente el psicoanalista. Por eso pues Lacan no logró hacer un psicoanalista letrado. Es una bella lección la que nos da quien tiene su lectura de Freud. Ya dijo que “*El*” psicoanalista no existe. Más tarde (1973) dirá que el psicoanalista atañe al no-todo¹³, tal como “*La*” mujer que no existe.

No es sencillo seguir a Lacan. ¡Y es imposible seguir a Lacan al pie de la letra! Es que Lacan tensa, abre, despega, reaviva la atención. Pone el “*a*” en tensión de escuela. Por estas distorsiones nos enseña lo que puede atesorarse entre las líneas de un texto. Es el estilo Lacan. Inimitable. Se precisan diez años para entender sus *Escritos* dice en la tercera donde nos muestra con los versos de Nerval la cadencia... que “*La tercera, retorna, es siempre la primera*”¹⁴

Lacan no es un analista letrado, tal y como se decía ¡*no bastante poète!* Pero su enseñanza tiene el efecto de la poesía, y es en la puesta en juego de las traducciones cuando la enseñanza de Lacan se pone a prueba de la traducción.

Desde el litoral al literal... Puedes saber

El tiempo para comprender y descifrar lo que dicen el síntoma y el cuerpo hablante, el tiempo donde se coloca el diván analítico, yendo desde el descifrado al litoral de lo real y del goce al literal, es el tiempo donde el deseo está puesto en tensión.¹⁵

¹³ J Lacan, *Note italiennne*, 1973, in *Autres écrits*, de seuil, 2001, p 308.

¹⁴ J Lacan, *La troisième*, http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisième_integrale.pdf p45

¹⁵ *Ibid.* P 366 “... *c’est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au significant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir*” 16 *Ibid* p366.

¹⁵ N del T: *a-tension* es homófono de *attention* (atención)

Lacan precisa el lugar del deseo del sujeto en el nivel de la división y de la ruptura del *a*. “...*en tanto que el sujeto se sitúa y se constituye por su relación con el significante, es como se produce en él esta ruptura, esta división, esta ambivalencia en cuyo nivel se asienta la tensión del deseo*”¹⁶. Me permito escribir eso: *a-tensión del deseo*.

Conforme al depósito de un saber en la escena analítica, aluvión, saber otro, va progresivamente a depurarse otra escena. Esas dos escenas y esos dos saberes, donde por uno de ellos y más precisamente por la acción de uno se vacía el otro y entre los dos, el litoral. “*Entre centro y ausencia, entre saber y goce, hay litoral que no vira a literal más que a lo que ese viraje podrían tomarlo lo mismo en todo momento. Sólo por eso podrían tener por agente a quien lo sostiene*”¹⁷. Posición del analista en el discurso analítico, presto a todo momento, al acecho red en mano para responder a la urgencia... a la urgencia de saber. La finalidad de un análisis y la punta de un saber.

¿Cómo se traduce esa punta de saber por la palabra? Y qué es lo que queda en el umbral de la palabra, al borde de los labios, que no pasa al lenguaje, al significante. ¿Qué es silencio? Respuesta: un estabilizador de un lapso... Lo que hay entre las letras que caen en picada, lo que hay de resto, son un silencio y una punta de saber atrapados en las redes de la letra. Esas letras que bordean el agujero (en el saber) ... que es la *lalengua*.

Termino. Si el psicoanálisis se sitúa como letrado, como un sapiente por no decir un sabio tapa el agujero y no puede prestarse a la escucha del analizante.

La expresión “*pajarero letrado*” es una forma de barrar la ruta del pícaro. Entre las dos expresiones pajarero letrado y psicoanalista letrado hay una barra y hay acto. El acto analítico y la Escuela. El estilo Lacan deforma (y reforma), lo que podría tomarse como evidencia. Sus *dichotorsiones (dits-torsions)* ciertamente nos impiden seguirlo al pie de la letra,

¹⁷ J Lacan, *Lituraterre, Autres écrits*, ed Seuil, 2001, p 16

pero si nos dejamos atrapar en sus redes, nuestra docta ignorancia puede tocar el litoral donde saber y goce se frecuentan.

Traducción: Juan Luis Palud

De lo particular a lo singular, experiencia de deseo

Lydie Grandet

Un psicoanálisis llevado hasta su término es un recorrido a prueba del deseo.

De entrada, para el analizante, pues una vez medio despejados los impedimentos del deseo, el establecimiento del sujeto supuesto saber y la transferencia empezarán a relanzar el deseo perturbado; para el analizante es necesario “*saber eso que quiere y encontrar los medios*”, como lo decía una joven analizante a la hora de elegir entre la continuación de su cura y comprometerse en un cargo profesional que se lo habría impedido.

También es un recorrido a prueba del deseo para el analista, quien es el garante de la orientación de la cura; la cual implica deseo del analista y acto, ambos frutos del encuentro en su propia cura con ese trozo de real: el *sinthoma* y del cual responde a partir de una carga ética.

Un análisis es entonces una experiencia de deseo a través de lo que ¡se prueba y da pruebas! Propongo entender “*ex/per-iencia*”¹ à partir de lo que *ex-siste* al padre, es decir lo que escapa radicalmente al falo, otra manera de leer del “*nombre del padre, se puede prescindir a condición de servirse de él*”²

Esta cuestión del deseo es una constante en la enseñanza de Lacan: en *La dirección de la cura* lo define como “*metonimia del ser*” ese “*arroyuelo que corre en derivación de la cadena significante*”. Si un “*arroyuelo*” es un arroyo pequeño, un desagüe, no podemos descuidar los equívocos que esta palabra conlleva: rodar, celo.³

Hay que precisar que en este momento de su enseñanza Lacan plantea que: “*Está por formularse una ética que integre las conquistas*

¹ Escrito en francés *ex-père-iencia*” para introducir “*père*” el padre

² Jacques LACAN, *Le Sinthome*, Seuil, p.136

³ Homofonía entre *ru-ruer-rut*

freudianas sobre el deseo: para poner en su cúspide la cuestión del deseo del analista."⁴ Así pues el deseo del analista está en la cúspide de la ética.

Dos años más tarde en su última clase del *Seminario La ética del psicoanálisis*, Lacan introducirá las tres paradojas de la ética articuladas al deseo, la "*metonimia de nuestro ser*" y agrega

"El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones".⁵

Lo que constituye la paradoja del deseo y exige una posición ética si la cura se conduce hacia la vertiente real del deseo.

El deseo que nos viene del Otro es al mismo tiempo una abertura a la humanización y al goce del lenguaje, es correlativo de la pérdida del goce todo e instauro al objeto a como causa del deseo. Objeto a irrepresentable que está en "*en exclusión interna en la vacuola*"⁶ del agujero de la estructura, y es a su vez el asidero del deseo en el fantasma ($\$ \diamond a$); Lo que lo constituirá en una defensa contra el deseo que organiza la alienación imaginaria y las manifestaciones sintomáticas.

El goce fálico del lenguaje nos otorga un cuerpo e introduce puntos de goce en sus orificios: son formas del objeto en relación con la demanda del Otro que organizan el trayecto de las pulsiones y nos atribuyen un cuerpo agujereado.

Gracias a la emergencia de la *lalengua* y al acto del analista, la experiencia analítica permite que el fantasma se actualice, se descubra, que lo contingente tenga un lugar y que se dé su atravesamiento. Aquello que se entrevé toca a lo más particular del sujeto - como señala Lacan en *Radiofonía*: "*lo particular de la lengua es aquello por lo cual la estructura*

⁴ Jacques LACAN, *La direction de la cure, Ecrits*, Seuil, p.615

⁵ Jacques LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986, p. 371

⁶ Albert NGUYÊN, *Le désir impassible*, Rodez 21 juin 2014, inédit

cae bajo el efecto de cristal."⁷ Punto de verdad que se revela y pasa al saber, extracción de un punto de saber inconsciente al que Lacan dedica el pasaje del psicoanalizado al psicoanalista en *La Proposición del 9 de octubre de 1967*

*"El paso del psicoanalizante al psicoanalista, tiene una puerta cuyo gozne es el resto que hace su división, pues esa división no es más que la del sujeto, cuya causa es ese resto. En este vuelco donde el sujeto ve zozobrar la seguridad que le daba ese fantasma donde se constituye para cada quien su ventana sobre lo real, se percibe que el asidero del deseo no es más que la de un des-ser"*⁸

En este momento de la enseñanza de Lacan, el gozne de la puerta es la falta que instauro la división del sujeto y su causa.

No obstante, a partir del *Seminario XX* Lacan nos indica una nueva puerta detrás de la puerta.

Para que haya psicoanalista es necesario que se produzca en el cuerpo⁹, la escisión entre a y $S(A)$ porque la función del ser puede confundirlas; en los seminarios posteriores Lacan se apoyará en la topología y en los nudos borromeos para mostrárnoslo. Entonces ¿qué final es posible esperar de una cura? es el pasaje de lo particular del goce de la lengua a lo singular del sinthoma lo que abre el paso al final "*aquello donde la puerta tiene por gozne la falta de la falta*"¹⁰

Y ¿Cómo puede la cura analítica permitir ese pasaje?

Los efectos de verdad que están en juego en la cura a través de los dichos del analizante, solo pueden comprenderse si la interpretación del analista toca ese punto de sin-sentido, la falla de la estructura donde se escribe el no-todo. Para el analista se trata de hacer "*algo que consiste en incitar (al analizante) a pasar al agujero que se le ofrece como singular*"¹¹.

⁷ Jacques LACAN, *Radiophonie*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 410

Jacques LACAN, *Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 254⁸

⁹ Homofonía entre encore- aún et en/corps en el cuerpo

¹⁰ Michel BOUSSEYROUX, *Dénouement*, in *Lacan le Borroméen*, Eres, 2014

¹¹ Jacques LACAN, *Ouverture des journées de l'Ecole*, juin 1975 (inédit)

En *Radiofonía*, podemos leer, “*El decir, es aquello que no toca al ser sino para hacerlo nacer de la falla que produce el ente de decirse.*”¹²

El tiempo de decirse en la cura devela la falla de donde nace¹³, pero al mismo tiempo el sujeto no está allí, al abrirse al saber sin sujeto y al des-ser. El acto inaugural que permitió la entrada en el lenguaje es la cama del arroyuelo en la que se sitúa el deseo, “*que es propiamente dicho nuestro ser y nuestro no-ser (...) y que se paga con un libra de carne*”¹⁴ Reconocerse como deseante es al contrario de reconocerse como sujeto, una *exsistencia* que permite una abertura al deseo del analista y a la *di-mensión*¹⁵ del acto analítico. Además conlleva sus consecuencias, pues de esa confrontación con la castración radical puede extraerse la letra del *sinthoma*, signo de la “*la marca del hierro del significante (...) momento de corte (...) asediado por la forma de un jirón sangriento*”¹⁶

En el final de la cura y en el testimonio del pase se pone a prueba la *hystorización* del análisis, dado que la *hystorización* propia es una confrontación con ese saber sobre sí que satisface, dejando aquello que pudo cernirse de lo real a la carga ética de cada uno. Tomar la medida de la singularidad de *hablanteser* hace signo, es la firma que indica “*no hay más ser para el hombre que el ser hablante.*”¹⁷

En la falla en la que se sitúa el deseo al final de la cura, hay un imposible de lo real que nos permitió nacer y entrar en la muerte. Lacan nos enseñó que si “*del inconsciente emerge que el deseo del hombre es el infierno*”¹⁸, una cura analítica puede abrirnos a un “*saber hacer con El sinthoma*”¹⁹

¹² Jacques LACAN, *Radiophonie*, o. c. p. 426

¹³ Homofonía entre nacer *naît* y no está *n'est*

¹⁴ Jacques LACAN, *Séminaire L'éthique*, Seuil, Paris, p.373

¹⁵ *Dit-mension*, escribir *dit-mensión* para introducir el decir que está implicado

¹⁶ Jacques LACAN, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, *Ecrits*, Seuil, p. 629 /630

¹⁷ Albert NGUYÊN, *Le cœur vivant des choses*, FCL Bordeaux, nov. 2013

¹⁸ Jacques LACAN, *réponse à Marcel Ritter*, 26 janvier 1975,

¹⁹ Jacques LACAN, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 13 février 1977, inédit

Para finalizar me gustaría volver sobre la última clase del *Seminario de la Ética*, en el cual Lacan enfatiza que en psicoanálisis “*la única cosa de la cual uno puede ser culpable (...) es de haber cedido sobre su deseo*”. Nos enseña que la ética del psicoanálisis se opone a sostener el servicio de los bienes y las fantasías burguesas, ya que un análisis nos conduce justamente a afrontar la condición humana y “*la experiencia trágica de la vida*”. En ese sentido, no podemos olvidar que Lacan hace referencia a la condición humana para situar allí en el corazón lo más profundo del hombre: crueldad y cobardía. No obstante Lacan plantea que: “*No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo, (el cual) necesita atravesar no sólo los miedos, sino también la piedad...*”²⁰

Así pues, no hay acceso al deseo sin pérdida de goce, sin asunción de la castración. Asumir lo irreductible del deseo supone apoyarse sobre la singularidad, el “*rasgo de humanidad*” y además afrontar la paradoja del deseo: el ser para la muerte. Ese trozo de real encontrado, retorna en cada uno con la audacia y el coraje para encarnarlo²¹, dando lugar al poema que cada uno es y que se escribe.

Lacan concebía la Escuela como el refugio contra el malestar del psicoanálisis y nos dejó allí dos herramientas preciosas: el cartel y el pase. Retomo lo que él planteaba en noviembre del 75 “*Aquel que se postula para el pase (...) no es (...) sujeto del todo. Él se ofrece a ese estado de objeto al que lo destina la posición del analista. De modo que si es escogido, no es una recompensa, sino que lo necesitamos para sustentar la posición del analista*”²² En esta cita encuentro un eco a lo que señalaba en el prefacio a la versión inglesa del *Seminario XI*:

“El pase [...] Lo dejé a disposición de quienes se arriesguen a dar fe del mejor modo posible de la mentirosa verdad. Lo realicé por haber producido la única idea concebible del objeto, la de la causa del deseo, o sea, de lo que falta. La falta de la falta constituye lo

²⁰ Jacques LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, o. c, p. 372

²¹ Homofonía ente *incarne encarnar* y *un-carné el uno encarnado*

²² Jacques LACAN, *Journées de novembre 1975*

real, que sólo surge allí, como tapón. [...] que sostiene el término de lo imposible”

Nuestra Escuela de psicoanálisis puede permitir que se cultive en su corazón ese deseo inédito sin la tentación de acceder a los servicios, bienes y fantasías burguesas en el sentido en que Lacan las definía en el *Seminario de la Ética*. Por una escuela de psicoanálisis “*poli-ética*”²³

Dejaré a René CHAR decir las últimas palabras “*Impón tu suerte, ciñe tu felicidad y ve hacia tu riesgo. Se habituarán a tu mirada.*”²⁴

Traducción: Kelly Vargas

²⁴ René CHAR, Rougeur des Matinaux, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1995

Diversiones del deseo

LUCIANA GUARRESCHI

“La libertad produce chistes y chistes producen libertad”

(Jean Paul Richter, 1804)

Voy a recorrer a algunas versiones del deseo del cual nos ocupamos diariamente, con sus desvíos y discontinuidades para pensar y cuestionar el deseo del analista. ¿Qué especie de *diz-versão* (*dice-versión*) sería ese nuevo deseo, del cual nos habla Lacan? Aunque el analista utilice de su ser de silencio en la operación analítica, es cierto que lleva, en este silencio, un decir. ¿Cómo de la “*metonimia de la falta-en-ser*” (Lacan 1958), del deslizamiento infinito de la falta en ser que no puede dejar de demandar al Otro su consistencia, se puede pasar a una especie de presentación del vacío del deseo, tal cual en el deseo del analista? El matiz que pretendo enfatizar acá es que el deseo del analista es apenas una versión del deseo. Versión, como se sabe, es una variante de alguna cosa original. En el contexto de documentos, generalmente es una mejoría de la versión anterior, siendo que el original es el menos evolucionado (en la música no siempre). Pero tomamos versión como cada uno de los diferentes modos de contar o interpretar el mismo punto, hecho o historia. Además de versar, poner en verso algo que está en prosa. Y todavía verter, hacer, correr, rumores. Y, por último, pero no menos importante, del latín *versio*: tornar, revolver, desviar, resultado de la acción de traducir un texto.

No pude resistir a aproximarme también a las raíces de diversión, acá la parte no contada de estas líneas, cuyo título me vino en francés, *di(t)version*, que es menos diversión (*amusement*) y más una acción que tiene por finalidad desviar la atención del enemigo - contexto militar, sentido también encontrado en el portugués, a parte del cambio de dirección: *apartarse*, divergir, *ser diferente*. Fue por estas vías que el deseo

del analista me pareció una maniobra diversionista, puro deseo de confundir el enemigo - la fijación del fantasma - cambiando la dirección del deseo del sujeto, que no mas necesita conformar *el no- idéntico a la síntesis* fantasmagórica del Uno, pudiendo vivir su *impertinencia* en el lenguaje como pura diferencia.

Paso entonces a tres versiones del deseo:

1- Wunsch - versión aspiración indestructible

La referencia acá es el *Proyecto para una psicóloga científica* y la *Interpretaciones de los sueños*. Freud habla que los sueños vienen a realizar ciertos deseos circunstanciales ocurridos durante los días anteriores al sueño. No obstante, algo mayor se *realiza* vía estas pequeñas apetencias oníricas, *la afirmación de un deseo infantil insatisfecho*, reserva creadora de todos los otros sueños. La realización de que se trata es *de la insistencia en la búsqueda de la identidad de percepción* que permitió, en algún otro tiempo, alguna satisfacción. Un deseo de aspiración, indeleble, cuya *di-versión* podría ser: “yo quería...”, pasado imperfecto del verbo, que dice con perfección que allá donde satisfacción no hubo, el deseo sigue martillando.

2- Pére-version - versión deseo del Otro

El deseo es el deseo del Otro, en la versión lacaniana, imposible de no abordar caso se quiera pensar en el deseo del analista, bien como la dirección de la cura. Si el deseo se desea en los bordes de la demanda es porque hay una falta constitutiva de satisfacción. Si “*comida es pasto y bebida es agua*”, el hambre es siempre otro, de otra cosa. Ahí está el resultado de la incidencia del lenguaje en el hombre, el que no lleva a la definición de sujeto como un efecto de esta incidencia. Definición que él concibe como consecuencia, como resultado de los movimientos de cadena. Segundo Lacan:

“La metonimia, como les enseño, es el efecto posibilitado por no haber ninguna significación que no remita a otra significación, y en el cual se produce el denominador más común entre ellas, o sea, el poco de sentido (...) que se revela en el fundamento del deseo (...). El verdadero de esta apariencia es que el deseo es la metonimia de la falta en ser.” (Lacan, 1958/1998, p.628-629, *grifos míos*).

Debe haber un límite en esta versión metonimia del deseo, versión vacía, el límite de la interpretación. La interpretación limita cada vez que apunta el “*horizonte deshabitado del ser*” (Lacan, 1958/1998, p. 648), $S(A)$ si quisiéramos. Límite lógico. Límite en el punto preciso donde el sujeto es falta por tener su origen en el corte, que engendra una pérdida real. Límite que ilustra el impasse freudiano frente la roca de la castración, y que Lacan lo transpone al formalizarlo, diciendo que dos faltas acá se recubren. Una con respecto al advenimiento del sujeto del campo del Otro, falta que viene a retomar otra, que es *real* y anterior, a ser situada en el advenimiento del viviente, en lo que el viviente *pierde* por ser sujeto al sexo (Lacan 1964). En las palabras de Saflate: “(...) esto indica la necesidad de llevarnos en cuenta una dimensión radical de lo inadecuado entre sueño e universo simbólico. El sujeto no es apenas sujeto del significante, pero él también lleva en sí mismo algo del orden de lo real.”¹

“El deseo no es solamente un efecto de castración, pero una causa de *hablaser*” dice Soler, en entrevista dada por ocasión del Encuentro Nacional en Belo Horizonte (2013), y sigue: “es el lenguaje que engendra la causa del deseo, no es Padre, que tiene otra función, que es antes la de presentar una versión de deseo y de gozo, es por eso que Lacan dice *pare-versión*, versión en la dirección del Padre.” (Comillas mías).

No es que tenemos la falta en ser de un lado y el *hablaser* de otro, más bien una bipartición en que se superponen lógicamente. Me parece que el decir del ser que falta es uno, el decir del *hablaser* es otro, siendo la

¹ V. Saflate (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907>)

maniobra del analista hacer pasar de un decir al otro, cuya imagen es la banda de Möebius. La *falta-en-ser* fija el deseo como una constante en la fantasía y es separado del goce por el Otro, alcanzándolo vía objeto pequeño *a*. El *hablaser* tiene un cuerpo, y lleva una noción de significante que incluye la sustancia que goza, aunque equivoca su deseo y con eso puede inscribir algo, ya que se deja trabajar por el saber no-sabido que habita el hombre.

Cuando la palabra es llevada a su extremo por el límite de la interpretación puede resurgir con efectos de poesía y o comicidad. Es así que, versando sobre la historia de su deseo, el sujeto se apodera de los significantes a los y, *vertiéndolos* de sentido, *revuelve* su forma de vivir, saliendo de la versión dirección al Padre. Es así que, alguien que siempre escucho como demanda la frase: “¿*qué estás haciendo con tu vida?*” mientras se deleitaba en el sillón, *dice*, en fin, impertinentemente: “*Ni te lo cuento!*”. Atravesada la fantasía, el fantasma puede continuar a servir a gozar, pero no más cernir la existencia del sujeto, encontrar Un sentido ahí donde no hay.

3- Chiste - dice-versión analista o diversión analista

“La vida no es trágica, sino cómica, y es curioso que para designar esto, Freud no haya encontrado nada mejor que el complejo de Edipo. Esto, sí, una tragedia. No se entiende por que él no eligió otro camino más corto, que sería el de designar, por intermedio de una comedia, lo que importa en la relación que conecta lo simbólico, lo imaginario y lo real” (Lacan, clase de 15/11/77)

Sí, Edipo contribuye trágicamente, pero el “*chiste es la contribución hecha a lo cómico por el dominio de lo inconsciente*”, nos dice Freud (1905/1977, p.236). Ahora, un dominio de lo inconsciente es el lenguaje, y es por eso que, en la retirada espiritual, lo cómico viene enteramente del campo del lenguaje, (tal como precisó Lacan, 1957-58/1999).

El chiste juega con la *contradicción entre el sentido y la falta de sentido* de las palabras, creando primero un desconcierto y, al pestañear, un esclarecimiento. Cito Freud: “*El contraste entre el sentido nonsense se vuelve significativa: aquello que, en un cierto momento, nos pareció tener un significado, verificamos ahora que es completamente despojado de sentido.*” (Lipps in Freud, 1905/1977. p. 24, comillas mías). ¿No es este el gran chiste de un análisis?

Freud acrecienta que la fuerza del chiste se vincula menos a aquello que él esconde, una falta de lógica, y más a lo que él muestra, a saber, la propia verdad del deseo. Si los chistes llevan un decir verdadero, tal como dice Freud, y si este es el campo del psicoanálisis, tal como dice Lacan, tendremos que ser lo suficientemente tontos para dejarnos trabajar por ellos.

Así, propongo analizar el que no puede ser considerado un “*chiste mixto*”, formado por un juego de pensamiento y un juego palabras o un chiste “*sofístico*” y un chiste “*verbal*”, en la clasificación freudiana. Lo importante acá es lo que pasa con el chiste, la transmisión de un decir, en acto. El chiste hace pasar de manera especial el decir del psicoanálisis, ya que saca en cara el *poco de sentido*, este “*denominador más común entre las significaciones y lo que se revela en el fundamento del deseo*”.

En una primera sesión, una muchacha, hija única, cuenta que en una semana será el aniversario de dos años de la muerte, repentina, de su madre. Con mucha dificultad, cuenta que hasta entonces las cosas se habían mantenido, pero ahora se tuvieron que deshacer de la casa, el padre se había encontrado una novia y el gato que era de ella, y que la madre cuidaba, está muy enfermo y viejito. En la segunda sesión llega silenciosa, se sienta y de inmediato empieza a llorar, dice algunas cosas inteligibles entrecortadas con mucho llanto y finaliza: “*...y encima mi gato se murió, en el día del aniversario de la muerte de mi madre*”. A lo que yo le digo: “*Pero que hijo de su madre! ¿encima eligió el día!?!*”. Me asusto con estas palabras que me salieron. Ella, que mantenía los ojos bajos, los

levanta en dirección a mí, en un instante de ver en silencio, al que se sigue una sonora carcajada, que reproduzco, aliviada.

El chiste creó una apertura, un espacio entre lo que se habla y lo que realmente se dice, espacio donde se localiza la causa, ya que está, siempre implica hiancia, cuyo efecto es el deseo (Lacan, 1962-63/2005, p. 310). En la perspectiva abierta por la ambivalencia de la expresión “*hijo de su madre*”, la identidad no se pone más como principio. Jugando con “*el hijo de su madre*” como un juicio peyorativo y, al mismo tiempo, como la designación de alguien como “*el hijo de esta madre*”, la verdad se introduce como distinta de la realidad, expandiendo sus posibilidades.

En un momento dado, Freud se atiene a los chistes de pensamiento y se pregunta: “¿Consistirá la técnica del chiste precisamente en el desplazamiento de la réplica en relación al sentido de la reprobación? Si tanto, una modificación similar del punto de vista, una mutación del énfasis psíquico, será talvez rastreable_(...).” Freud, 1905/1977, p. 67).

La mutación del énfasis psíquico ocurre cuando una expresión supone el énfasis en uno de sus términos y la respuesta toma otro término como esencial. El énfasis puesto en “*él murió*” y, si quisiéramos, “*estoy tan muerta como él, ya que hija de esta madre*”, fue desviada para el “*día*”, que tomado como esencial en la expresión *¿encima eligió el día!?!*, “ejemplifica el uso del *nonsense* en un chiste para revelar algún otro *nonsense*” (Freud, 1905/1977, p. 75).

El *nonsense* del que nos habla la paciente es propio a la vida, esta que ella sigue viviendo y de la que le fue sacada repentinamente. *Nonsense* que la hace aferrarse a retazos para hacer sentido: el día de la muerte, la casa, lo que fuera... Decir que un gato elige el día de su muerte, explicita que este *nonsense* primero, tiene como efecto descentralizar el sujeto, que estaba *identificado* al gato muerto, a la madre muerta, y que de allí es retirado por la risa, por el “*desconcierto y esclarecimiento*” del chiste.

Aferrarse al sentido vuelve un análisis interminable. Siendo tarea del analista, *desde el inicio*, apuntar lo que no se articula, lo intraducible. No

por la vertiente de lo imposible, o mismo de la resignación, más bien por la vertiente inventiva. Si el entusiasmo es por la posibilidad, el deseo del analista puede ser una disposición a divertirse. ¿Y con que se divierte el deseo del analista? Con lo acontecimiento del deseo, ya que parte de un decir, “*un decir que hace acontecimiento*” (Lacan 15/01/74).

Traducción: Luciana Guarreschi

Referencias bibliográficas

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)

El deseo del analista, Nominación y la Experiencia del Análisis

Andréa Hortélio Fernandes

El deseo del analista se decanta de la experiencia del análisis. En el pase, la nominación de un analista como AE autentifica una escritura de la cual es posible desprender que el análisis fue condición necesaria para que el analizante pudiese modificar el poema borromeo que él es. El presente trabajo examinará cómo el análisis puede llevar a un sujeto a anudarse de forma nueva y singular en el nudo borromeo articulando eso con los ecos de la *lalengua* presentes en los testimonios de pase que atestiguan cuan singular es la relación del sujeto con la *lalengua*.

Con los avances de la enseñanza de Lacan la falta constituyente tomada como objeto *a* causa de deseo pasa a vincularse con el goce opaco determinado por el hecho de que al inicio no hay lenguaje, hay la *lalengua*. Este punto de imposible puede llegar a ser decantado en el pasaje de psicoanalizante a psicoanalista. Ello se articula con el hecho de que el sujeto no es causa de sí mismo, sino consecuencia de la pérdida. Es preciso que se sitúe como consecuencia de aquella pérdida que constituye el objeto *a*, para que pueda llegar a ocupar el lugar vacante del sujeto supuesto saber al final del análisis.

La transferencia es condición necesaria para que un análisis acontezca. La transferencia es sostenida por un significante fuera de sentido que demanda sentido. De hecho, el analizante espera que el analista dé sentido al sinsentido del síntoma. Con todo, el sentido corre como el agua puesta en el tonel agujereado de las Danaides. Cuanto más avanza el análisis debido a los ecos de verdad propios a la *histero-historización [hystorisation]* del sujeto, más puede llegar a aproximarse al sentido real del síntoma, dado que la asociación libre no agota el sentido,

no hay saber todo, todo transmisible, y tampoco hay sutura posible entre la verdad articulada del analizante con el saber. El saber en cuestión es un saber sin sujeto.

En el discurso del analista el saber está en el lugar de la verdad, de donde puede extraerse una advertencia a los analistas. La palabra de los analizantes no es capaz de producir una solución al medio-decir de la verdad que es estructural. Corresponde, pues, a los analistas, seguir la política del síntoma en que ésta mantenga un sentido en lo real que apunte al ser de goce del sujeto, en la *moterialidad* de la letra.

Mediante el manejo de la transferencia, el amor como signo de cambio de discurso permite la emergencia del discurso analítico en cada travesía de un discurso a otro. El acto analítico franquea la emergencia de algo nuevo, un nuevo deseo, el deseo del analista. Así, lo que se espera de un análisis es que, por una suposición propia de la transferencia, sea posible “*deshacer por la palabra lo que fue hecho por la palabra*”¹.

Esto ocurre por el hecho de que el sujeto depende del Otro para su entrada en el lenguaje. Anteriormente a esto el sujeto está en el puro goce de la *lalengua*. Luego, la alienación significante se sustenta, por un lado, por el goce opaco, fuera de sentido y, por otro lado, por la elaboración propia al *parlêtre*. La entrada en el lenguaje supone la entrada en el discurso del Otro al cual el sujeto se aliena para llegar a separarse.

En esta perspectiva, para el psicoanálisis dicho lacaniano sólo hay despertar mediante el goce opaco. El sujeto, al recurrir al sentido para resolverlo, no tiene más remedio que hacerse *dupe* del padre. Es por esta vía como el sujeto puede llegar a consentir en el “*semblante que fundamenta el discurso*” analítico². Esto porque además de los significantes del Otro, que el sujeto va a recorrer en la asociación libre, en el análisis entra en juego el decir del padre, que permite al sujeto alcanzar otra

¹ Lacan, J. *Seminario XXV, El momento de concluir*, inédito, sesión de 15 de noviembre de 1977.

² Soler, C. *Lacan, El inconsciente reinventado*.

barrera. No es necesario que el padre, el genitor, sea el responsable de esta nominación. La nominación en cuestión, al no tener una función propiamente significativa, extrapola la función del padre como metáfora que viene a sustituir el enigma del deseo del Otro.

Así pues, gracias al discurso del analista, condición necesaria para que los semblantes estén en su lugar, será posible que el analizante franquee leer aquello que mediante la escritura de la letra puede decantarse del análisis, en el pase.

Las elaboraciones de Lacan acerca del semblante y de la *lalengua* son contemporáneas de las formulaciones de los nombres del padre y apuntan a destacar que la función del padre pasa por un decir que se diferencia de todos los demás dichos. Investigaré pues en qué medida en un testimonio de pase el pasaje de analizante a analista indica cómo el sujeto puede prescindir del padre a condición de servirse de él.

La novedad aportada por Lacan está articulada al hecho de que el complejo de Edipo es propuesto por él como un sueño de Freud³. Ello porque la castración, para Lacan, es considerada una operación real introducida por la incidencia del significante, "*sea el que sea, en la relación del sexo*"⁴. La ley que instauro el deseo, o sea, la castración, no se produce por el padre omnipotente, pues éste es sólo un mito construido para dar cuenta de lo real de la estructura. El padre real, omnipotente, planteado por Freud, se articula a un imposible, lo que lleva la imaginarización del padre como privador. Este es el camino trazado del amor al padre en Freud.

Entonces Lacan defiende que en el análisis es preciso ir más allá del amor al padre, sede de las identificaciones del sujeto. Ir más allá del padre, más allá de la lógica fálica y del goce fálico donde impera la deriva significativa.

³ Cf. Lacan, J. *El Seminario, libro XVII. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 124

⁴ *Ibidem*, p. 136.

Esto puede articularse con el goce del Otro, en lo cual hay un rebasamiento del sujeto. Una destitución subjetiva, así como momentánea, se inscribe para siempre, dados los efectos de afecto de la *lalengua* presentes en ella. Sólo así el analizante puede hacer la travesía “*de los afectos de lo real*”⁵: del horror o de la angustia a la satisfacción de fin. Hay un cambio de posición, de afecto, en relación con lo real y la verdad no toda que está articulada con el hecho de que la “*lectura toda de la lalengua no existe*”⁶. Aun así, al recuperar los efectos de afecto de la *lalengua*, al tocar lo que constituye su diferencia absoluta, el analista puede llegar a asumirla de forma nueva en aquello que constituye el deseo del analista.

En este sentido, la experiencia del pase es importante para relanzar cuestiones cruciales para el psicoanálisis. Los ecos de la *lalengua* presentes en el pase demuestran que “*no hay más que soportes múltiples del lenguaje, que se llaman la lalengua*”⁷ y que es mediante una elucubración de saber sobre la *lalengua* como el sujeto se adentra en el lenguaje. El desciframiento significante propio de la transferencia hace que mediante lo simbólico sea posible tratar lo real del síntoma, el punto de imposible dada la no relación sexual. Así es como el punto de partida y el punto de llegada, se aproximan en el pase, pues desde siempre le está prohibida al sujeto la lectura completa de la *lalengua*. Ésta se hace mediante los detritos, los ecos de la *lalengua* que forman el propio lenguaje.

En el análisis, Un decir puede llegar a depositarse de todos los dichos. En esta vertiente, un deseo del sujeto como deseo del Otro se articula con su causa objetal. Esto puede percibirse cuando Lacan trata de la cuestión de autorizarse como analista. Afirma que no es posible nominar a alguien analista, ya que un analista es un poema, no un poeta.

⁵ Soler, C. “Poner lo real en su lugar” In *Wunsch* nº 10, p. 38

⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷ Lacan, J. *El momento de concluir*, op. cit. inédito, sesión de 15 de noviembre de 1977

Luego el sujeto puede considerarse un poema y no un poeta, en la medida que es el autor, él artífice del poema. En el análisis el sujeto se sirve del significante para tratar lo real del síntoma. Desde los casos clínicos de Freud constatamos que “*el sujeto es un poema que se sirve del significante, que por sí mismo es tonto*” El caso del Hombre de las Ratas muestra que, a partir del suplicio de las ratas, relatado por el capitán, toda una cadena asociativa permeada por metáforas y metonimias toma forma. El Hombre de las Ratas no es un autor, dada la sobre determinación inconsciente, pero sí su inconsciente estructurado como un lenguaje. Es, no obstante, por intermedio de las identificaciones, sobre todo con el padre, como puede aflorar la verdad del deseo y revelar que el síntoma es el modo en que el sujeto goza del inconsciente en la medida en que el inconsciente lo determina. La identificación por medio de los significantes con el padre, al desvelar el deseo, tanto está al servicio de la interdicción del goce como es causa de goce.

Por tanto, el psicoanálisis sostiene su práctica en una ética que privilegia el sujeto. El sentido del síntoma es singular para cada sujeto. El síntoma del sujeto se estructura bajo los ecos de la *lalengua*. En el pase el analizante va a dedicarse a testimoniar la *histero-historización* [*hystorisation*] de su análisis. Va a “*testimoniar lo mejor posible sobre la verdad mentirosa*”⁸.

La verdad mentirosa apunta a la dimensión del deseo y del goce en la medida en que está articulada al afecto. El deseo lleva al sujeto a caminar *pari passu* con la angustia entendida como aquello que no engaña. Ir más allá del padre es sobrepasar el horror de saber, saber que apunta a lo imposible de decir, dejarse llevar por la lógica del no todo y desde ese momento saber hacer con ello. En este estadio, frente al no-todo el sujeto puede experimentar la satisfacción del fin, algo que es inédito, pues lo que

⁸ Lacan, J. “*Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11*”, in *Otros Escritos*. Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 601.

atormenta al neurótico es justamente la inconsistencia del Otro. De este modo en el pase es posible encontrar relatos en que el pasaje del psicoanalizante al psicoanalista testimonia de la producción de “*un sentido inédito, que deja ‘en blanco’ el llamado sentido común*”⁹, y certifica que algo tiene efectos de escritura que pueden ser leídos en el testimonio del sujeto acerca de lo que se decantó de la experiencia del análisis.

Con esto se articula la frase de Lacan en que se declara “*amo de la lalengua... por testimoniar del goce propio del síntoma. Goce opaco por excluir el sentido*”¹⁰. En el pase es posible constatar en el análisis la *lalengua* es la integral de los equívocos que persistirán en la historia del analizante por la insistencia de éstos, de los cuales es posible decantar el deseo del analista.

En el testimonio de pase de Elizabeth Léturgie encontramos esto. Le dijeron que visitaba la tumba del padre, desde la edad de cuatro años. Entre las letras de su apellido, escritas en la tumba, la letra H era su preferida y destacaba sobre las otras, pues se repetía tres veces.

De soltera, sus iniciales eran E. H., pues se llamaba Elisabeth Herenguel. Estas letras se volvieron el significante de la llamada al Otro. Pero, aun niña, repetía las últimas letras del nombre del padre: E. L., que se inscribieron en ella como significante de su feminidad.

Dada la sobre determinación inconsciente, según ella, esas letras orientarán su destino, con lo cual ella se comprometía a cumplir totalmente con el mito familiar, transmitido por el discurso materno, cuya máxima era “*el amor ante todo*” como la mejor forma de hacer suplencia a la ausencia de relación sexual.

⁹ Soler, C. “*Poner lo real en su lugar*”, op. cit., p. 36-37.

¹⁰ Lacan, J. “*Joyce, el síntoma*”, in *Otros escritos*, op. cit., p. 596

El discurso materno le daba la impresión de marcarla con un “*es ella*” y le indicaba un lugar particular en medio de sus hermanos, dándole la ilusión de ser única, porque C L¹¹ conllevaba un brillo fálico que la cegaba.

Al casarse adquiere nuevas iniciales: E. L. de Elisabeth Léturgie, lo que hizo que se vinculara de nuevo con las letras significantes del nombre del padre. Feliz por estar alienada a esta elección amorosa, un pasaje al acto “*oscuro*” hace operar una separación. En el análisis, en un momento de crisis, la fisura de su ser se le aparece con toda la fuerza de la angustia propia de la vacilación del sujeto y constituyó ese pasaje al acto en síntoma.

Un largo trabajo de análisis le permitió desvelar el goce amado y detestado, y por el ciframiento de la letra -es decir pasar de E. H. a E. L.- conseguir desembarazarse de los fragmentos de goce inscritos en ellas.

En el análisis, ella había tomado la posición deseante de salvar al padre, el pase le permitió una nueva manera de anudar R.S.I. con la muerte, la letra y el cuerpo. Separada del resto que el síntoma expresaba de su relación con el cuerpo muerto del padre, pudo reconocer la faz de lo real disimulada en la sombra de la tumba para enfrentar lo que era justamente eso, el inconsciente, y realizarlo “*de un modo único y extraordinario*”¹².

Con este testimonio de pase vemos el tratamiento dado al pasaje de analizante a analista por los ecos de la *lalengua* que se fueron decantando a lo largo del análisis y en especial en la experiencia del pase. En este sentido el trabajo del Analista de la Escuela (A.E.) vivifica el psicoanálisis al traer lo singular de lo que un sujeto puede desprender de la experiencia del análisis y lo que su nominación da en función de un decir.

Traducción: Manel Rebollo

¹¹Este testimonio se llevó a cabo en francés, y en esta lengua, al enunciar las letras C L tenemos un sonido homofónico con “*c’est elle*”, que en español sería “*es ella*”, delimitando todo el brillo fálico que envuelve.

¹²Léturgie, E. “*Témoignage de ma passe*”. In: Mensuel, nº 10. París, noviembre, 2005, p. 58.

EL DESEO DEL ANALISTA Y LA DIFERENCIA ABSOLUTA

Luis Izcovich.

Hubo una necesidad constante en el psicoanálisis desde Freud, la de demostrar lo que hace la diferencia entre un sujeto psicoanalizado o no. Ello ha sido continuado por Lacan que ha añadido otra dimensión, que se podría llamar: las diferencias concernientes a la autorización del analista y es en esta perspectiva que él introdujo la noción del deseo del analista. Sin embargo, las afirmaciones asertivas, tentadas de cernir este deseo son raras y su verificación está a menudo sujeta a controversias. Se tratará entonces para nosotros de contribuir a la espinosa cuestión de lo que constituye el soporte de este deseo y las condiciones de su emergencia. Comprender este deseo deviene una constante en Lacan desde que anuncia que el deseo del analista es conseguir la diferencia absoluta, que he tomado del "*Discurso a la EFP*" donde el deseo del analista se postula como punto absoluto.

¿Se trata de una metáfora para decir que el encuentro del analista con este deseo es necesariamente asintótico? No lo pienso. Parto de lo que sabemos desde Freud: el deseo en su esencia es indestructible. Esto significa que existe en el sujeto una estructura mínima, garantía del deseo y que asegura su permanencia, aunque, los efectos sean intermitentes y el sujeto ignore el resorte. En otras palabras, lo que un sujeto percibe, no son más que fragmentos, meteoritos de ese deseo, a menudo de carácter perturbador y presentificados con frecuencia, por los signos del deseo del Otro, el que le exige, cuando uno está en la perspectiva del análisis, hacer de modo de permitir al sujeto salir de la confusión concerniente al objeto del deseo. Esto es lo que quiere decir descifrar la opacidad de la relación con el inconsciente, opacidad que es el efecto de la coaptación entre el deseo y el fantasma en base a la creencia de que un objeto podría ajustarse al sujeto.

Es esta creencia la que determina que el deseo sea, en su esencia, intermitente y suspendido. La cuestión esencial para nosotros, deviene en lo que se capta del deseo en un análisis y lo que cambia. Se constata que lo que se capta, nunca es lo que hace su sustancia, sino sólo articulaciones que permiten al analista calibrar la distancia entre lo que el sujeto sabe, o no, del deseo que lo anima, así como la distancia entre la posición que toma en relación a su deseo y otra posición posible. Esto forma parte del deseo advertido del analista. Está así mismo advertido de que si los deseos pueden ser variados, el pasaje de los deseos múltiples a la unicidad de una posición consistente para consentir a lo insensato de un deseo es posible. El analista sabe también por experiencia, que se paga por el deseo que se ha excluido. Cuanta más negligencia haciendo la elección de la norma, en lugar de la del inconsciente, más caro se paga el extravío en la vida.

Hacer la elección del inconsciente supone para el analizante, tomar la medida de la alienación del deseo del Otro, porque se desea ante todo por identificación, lo que significa que, para descifrar cual es la diferencia producida por el análisis, es necesario en principio desprender claramente, lo que tenemos en común con el Otro. No obstante ¿de qué diferencia se trata?

Digamos de entrada que hay sujetos sin diferencias, estos son los sujetos donde el conjunto de su discurso es una *holofrase*. Lacan había en efecto remarcado muy pronto, la necesidad del elemento diferencial más allá de la distinción entre los significantes. Lo hace corresponder a la implicación del sujeto, sin el cual el discurso es monolítico y corresponde a una *holofrase* única. Pero, más allá, el elemento diferencial concierne también a lo indecible que comporta siempre un real singular. Observamos que, si se deja de lado estos casos, el sujeto mantiene su diferencia. Freud lo había percibido con la expresión del narcisismo de las pequeñas diferencias, que es una diferencia reivindicada, que me distingue del otro, mi vecino, pero que se resume en verdad en ser una diferencia que apunta justo sobre lo imaginario. Esto es en lo que conviene distinguir el deseo

narcisístico del deseo inconsciente, porque hay deseos decididos cuyo soporte es únicamente el narcisismo.

El neurótico cree tener resueltos sus impasses en reconocerse ser “*uno como los otros*”, ¿lo que implica renunciar tanto como sea posible a su pequeña diferencia? Sin duda que, pagar el precio, o bien renunciar a su pequeña diferencia, constituye un gran paso en el camino de acceso al deseo, a condición de reconocerse en esta fórmula “*uno como los otros*” algo diferente de una marca de identificación. Otra cosa es haber pagado el precio de la castración. Ello asegura un deseo debido a que lo que promueve, sea una falta radical. Esto es lo que se puede llamar la diferencia mínima exigible de un análisis, sin lo cual una terapéutica no se puede llamar analítica. No es poca cosa porque, la diferencia mínima, promovida por la castración, propicia un “*ser para el sexo*” es decir la asunción de una diferencia radical concerniente a la posición de un ser sexual. Entonces ¿cuál sería la diferencia máxima?

El programa trazado por Lacan pretende distinguir la identidad de la identificación. La identificación está siempre ligada al significante del deseo del Otro y en este sentido, designa lo que hace la sustancia del Otro, al menos esto es lo que el sujeto cree. La desustancialización del Otro, efecto del análisis, conduce a un “*no hay*” que es la base de la concepción de Lacan “*no hay relación sexual*” inscribible. Pero “*al no hay*” del lado del Otro, hace abstracción del “*hay del Uno*” que indica la sustancia del sujeto. Es sustancia en lo que es invariable y soporte del conjunto, de ser siempre lo mismo. Es por lo tanto del Uno, marca de la diferencia pura, que Lacan introduce la unidad definida como pura diferencia, que se distingue de otra unidad, la relativa a la diferencia de un significante por encuentro con otro, que es justo una diferencia en el interior de una cadena.

Tenemos de una parte la diferencia entre significantes que señala una diferencia ligada a lo simbólico, de otro lado una diferencia introducida por lo que *ex-siste* al simbólico por lo que hace marca de real y que sería la pura diferencia. En este sentido la pura diferencia es la

producida por la marca, a discernir en el análisis, y sería lo propio del análisis lacaniano, es decir discernir lo que un sujeto tiene más real. Lo que determina la condición de la interpretación porque la diferencia entre significantes es la base de la combinatoria inconsciente.

La articulación significativa, que es la interpretación del Uno de la marca, se resuelve por la interpretación que elucida esta combinatoria. Se constata que se interpreta así la envoltura, pero no se toca más que lo que envuelve. Porque esto que está envuelto, interpretado por la cadena inconsciente del sujeto es la marca de lo real, soporte de la verdadera alteridad en el corazón del sujeto y que funda su goce más opaco y al mismo tiempo que su verdadero nombre propio. Es por lo que Lacan va justo a poner la interpretación analítica como intrusiva, o sea la que consiste en reproducir en el sujeto la operación que ha forjado el deseo como indestructible por la intrusión del significante en el cuerpo.

Remarcamos en efecto que existe la introducción de la diferencia a partir de la intrusión del deseo del Otro. Porque el deseo es la intrusión de los significantes y se distingue del amor que no le hace intrusión, pero pretende más bien la continuidad y se distingue también del goce que introduce algo nuevo pero que no produce ningún deseo, en lo que el goce del Otro sin deseo, hace marca, pero justo de estrago. Ahora bien, he dicho que la interpretación reproduce la operación de la marca de un deseo. Lacan lo ha formulado muy pronto señalando que los efectos del análisis sobre el sujeto tienen además un efecto sobre el deseo. Por ejemplo, cuando el plantea que *“el deseo sujeta lo que el análisis subjetiva”*. Lo que es así mismo válido para el corte. Es productor de deseo en lo que apunta a la apertura significativa y por tanto la causa del deseo. Además, igualmente con la noción de intrusión. La interpretación analítica es así mismo, intrusión de un significante nuevo y en esto es generador de deseo pero a diferencia del deseo del Otro que es intrusión productora de alienación, la interpretación hace una intrusión de separación.

La intención de la interpretación deja cada vez lo mismo, la causa del deseo. Se cierne la causa y se genera la diferencia. En este sentido se constata que la diferencia que se pretende en un análisis está ligada al intervalo entre el ideal y el objeto *a*. El objeto *a*, representante de la falta del sujeto es la causa del deseo y tiene su emergencia en el análisis, es en el desvelamiento del sujeto, en la caída de los significantes con los cuales el sujeto tiende a representarse. Más se abre la distancia, más la falta aparece y más el sujeto tiene la oportunidad de sostenerse de otra manera, que por los ideales o por su fantasma fundamental, que son suplencias a la falta en el Otro.

Contrariamente a la identificación, la identidad, efecto de la marca en el sujeto, es la base de la singularidad de un deseo y hace objeción a la igualación. Es en esta perspectiva que el análisis opera un recorte sobre los objetos que se ofrecen al deseo, delata su envanecimiento y produce un límite a la metonimia del deseo. Es por este aplanamiento del falo que la aparición de un deseo inédito es posible, es un deseo que no es suscitado por la falta, sino por la falta de la falta que hace lo real y que es la marca de la diferencia absoluta. La producción de una falta fundamental no es el último término de la diferencia analítica. Pues esta falta como resorte del deseo encuentra el mismo soporte que la falta en ser como condición del deseo. Ahora bien, Lacan en 1975 ha podido avanzar "*que un deseo no es concebible sin mi nudo borromeo*" lo que quiere decir, me parece, que un deseo no se concibe sin el encuentro del sujeto con lo real. Es por lo que me parece indispensable correlacionar el deseo inédito del final con lo real y exige que se delimite lo que hace el Uno de la diferencia como contrapartida lógica de "*no hay nada del lado del otro*".

Subrayemos lo que está en juego: no concebir el deseo sin lo real implica otra dimensión por el deseo de cernir la "*falta en ser*" que señala justamente lo simbólico. Lo que nos conduce a señalar las paradojas de fin de análisis que hace serie a la primera paradoja de la experiencia analítica. Lo que yo llamo la primera paradoja relativa a los significantes enigmáticos

efectos del fantasma que determina los misterios del deseo, incluso el hiato entre un deseo que se conoce y la acción que permitiría su realización. Lo que se pide al análisis es resolver la falta y el análisis responde por la radicalización de la falta, esa es la primera paradoja.

La nueva paradoja del deseo concierne a los efectos de fin de análisis que prueben que es posible desear de manera no metonímica y sin cultivar la falta en ser. Este deseo no metonímico, se especifica aquí, lo planteo, que es el deseo sin sujeto. Dicho de otra manera, solamente un análisis permite responder a la cuestión de saber qué ha deseado el sujeto, no solamente ello ha producido un sujeto deseante sino fundamentalmente, cuando hay pasaje a analista, ello opera una transformación por el pasaje de un sujeto que desea, a un deseo sin sujeto que sería lo propio del deseo del analista. Como para todo deseo no se le capta por la palabra, sin embargo, se puede atestiguar de sus efectos sobre otros sujetos.

Lacan lo sugiere de otra manera cuando sitúa el objeto *a* como agente del discurso en el discurso analítico. Esto muestra que el deseo del analista no es el deseo de un sujeto dividido, aunque sea necesario un sujeto para encarnar el objeto *a*. Sostengo que es esta la verdadera diferencia producida por el análisis, o sea un deseo que no se sostiene por un sujeto dividido. Esto es lo que ha regulado por otra parte los debates que tratan sobre el diagnóstico del analista. No desarrollo más este punto, sólo doy la conclusión. No hay un impasse relativo a una estructura clínica para el analista, porque si se admite que el deseo del analista es un deseo sin sujeto, la cuestión que lleva sobre quién es el sujeto que hace de analista no tiene razón de ser. Es toda la distancia entre hacer la sustancia del analista a partir del *Nombre -del- Padre*, o hacerla a partir del objeto *a*.

Recapitulo. La experiencia analítica como efecto de intrusión afecta la marca de lo real del sujeto. Se podría, por otro lado, situar la cuestión: cuando Lacan se refiere al deseo del analista como deseo de obtener la diferencia absoluta, de quién puede provenir este deseo si no es que de

esta diferencia ello ha devenido, es decir alguien que no es un sujeto. Ello es coherente con la fórmula de Lacan "*el analista sabe ser un deshecho*". Es un saber hacer muy especial, marcado de un afecto puesto que Lacan correlaciona este saber, al hecho de cernir el propio horror de saber extraído del de todos. Es entonces que adviene el deseo del que el analista lleva la marca. Saber ser un deshecho, consentir a devenir *des-ser*, hacer semblante de objeto, se trata de posiciones del ser que no son posiciones de un sujeto en lo particular y señalan toda la aptitud de excluirse en tanto que sujeto. Es lo que demuestra que el deseo del analista, incluso aunque haga falta alguien para encarnarlo, no es un deseo de un sujeto.

Esta es la marca de la diferencia absoluta que se trasmite en la paradoja del pase. Porque se testimonia en el pase sobre el deseo que, por definición es inarticulable. Se trata de tener en cuenta un afecto de real que, por definición, una vez enunciado, ya no es real y finalmente se trata de tener en cuenta, en tanto que sujeto, de un deseo que no es de sujeto. Esta es toda la problemática para aislar el afecto de fin de análisis. Porque la marca del afecto del fin es el viraje del horror de saber al entusiasmo, o como él ha podido formularlo más tarde, en términos de satisfacción.

La paradoja es que el afecto es siempre del sujeto y el deseo del analista no es deseo de un sujeto. Es por lo que Lacan añade que la marca, es para los congéneres que han de saber encontrarla. Esto quiere decir que el deseo del analista se demuestra solamente al tener que producir la diferencia absoluta en un analista. Antes de eso, es un deseo que se supone. Puede ser supuesto por el que decide autorizarse como analista. Esto señala también la suposición cuando es el Otro quien lo evalúa, por ejemplo, en el pase. Hace falta convenir que en materia de suposición es mejor que haya convergencias. Es por lo que siempre es preferible que alguien confronte este deseo a la suposición de los otros. Ahora la cuestión es la de cómo viene este deseo, que Lacan comenta en dos tiempos. De entrada, sitúa que lo esencial es en qué significante irreductible -no-sentido- él es como sujeto sujetado, después avanza que el deseo de

obtener la diferencia absoluta interviene cuando el sujeto confrontado a este significante, viene por primera vez en posición de sometido.

Esto indica ya el encuentro con lo real, el significante del no sentido. Esto indica también un viraje por primera vez, dice Lacan. Esto indica un sometimiento de este deseo, que se señala una decisión ética, sin embargo, cuestión fundamental, es un deseo que no es puro, añade Lacan. Por tanto, lo mejor, lo que se puede cernir de este deseo son las condiciones de emergencia y si Lacan añade que no es puro, es porque, aunque sea un deseo que no es de un sujeto, se trata de un deseo que no es sin incluir lo imposible.

Traducción: Marta Casero Álvarez

“¿Qué es pues lo que nos liga a aquel con quien nos embarcamos?”

Bernard Lapinalie

Es en estos términos que Lacan interrogaba a los analistas acerca de su deseo el 21 de junio de 1972, en ocasión de la última lección de su *Seminario...o peor*¹. En cuanto a mí, lo que me liga a ese analizante entre otros es la vacilación de su ser cuando entrevé que lo constituye un decir enigmático. Incluso esta vez no puedo sino constatar la enigmática satisfacción del analista que lo ha comprometido en la vía del decir, con esa apertura de su inconsciente. Esta situación cotidiana es lo que me condujo a examinar la respuesta de Lacan en esa misma sesión del seminario, acerca de lo que liga al analista con el analizante –y no a la inversa: no se trata aquí de la cuestión de la transferencia. Veamos entonces cómo es que Lacan responde la pregunta que viene de plantear, como hace a menudo.

Notemos ya que con esta pregunta Lacan nos conduce al terreno de la famosa cuestión del *deseo del analista...* pero aquí no se trata tanto de la vertiente del deseo que condiciona al Acto analítico como de otra vertiente la del deseo del analista, la que incluso lo llevó a afirmar algunos meses antes, frente a los psiquiatras de *Sainte-Anne*, que encontraba *a-normal* que alguien que supiera qué es el psicoanálisis pudiera todavía querer devenir analista. Siendo él mismo analista, está bien ubicado como para saber que eso continúa a pesar de todo desde Freud. Es por lo cual concibo ahí una pregunta de Lacan que traduciría de este modo: “¿Qué satisfacción puede hallar el analista en querer ocupar ese lugar donde no debería haber satisfacción, sabiendo que su destino lógico, finalmente, es el de un

¹ Lacan, J. *El seminario, Libro 19,...o peor*. Paidós, Bs.As., 2012, p.230.

desecho?” –de un desecho porque no sirve más. Debe haber allí alguna otra cosa que lo motive, que lo ligue con su analizante.

Sostendré que es esa “*otra cosa*” a lo que apunta Lacan ese 21 de junio de 1972, produciendo una nueva entrada para interrogar al deseo del analista: porque preguntar *por lo que nos liga* no dirige la pregunta del lado de lo que causa su deseo, sino al contrario del lado de lo que allí responde, con la satisfacción de lo inconsciente inherente a todo lazo que Lacan llama *discurso*, así sea el analítico. Tenemos la confirmación de que es sobre ese terreno del discurso que Lacan dirige su pregunta, puesto que la misma llega después de un extenso desarrollo acerca de lo que atrapa a los cuerpos *en los discursos*, incluido allí el análisis. Además, él ha respondido que es la interpretación la que atrapa los cuerpos de los partenaires en un análisis, señalando no obstante una disimetría –se sirve para ello de la semiótica de Charles Sanders Peirce: de un lado está el analista *intérprete*, y del otro el analizante *interpretante*. Aprovecha esto para enunciar la especificidad del análisis donde lo inagotable de la interpretación encuentra su límite con el objeto *a*; y aquí hay que estar atento porque aprovecha para deslizar una nueva definición de su objeto *a* que me ha sorprendido y cuestionado. La cito: “*el objeto a no es otra cosa que el hecho del decir como olvidado*”². Estamos aquí entonces ante una nueva definición de Lacan para su objeto *a*, de la que quisiera subrayar que es el pivote que le permite abordar lo que liga al analista con su analizante.

Si queremos comprender esta definición inédita del objeto *a*, hay que tener en cuenta los avances de Lacan en ese momento. Porque afirmar en 1972 que la interpretación es lo que liga a los partenaires de un análisis, no solamente es una referencia a la estructura, sino que introduce otra dimensión, aquella de la *existencia*, incluida la del partenaire analista: la interpretación necesita la existencia de “*Uno que diga*”, que diga lo que existe o no. Esta cuestión de la existencia no solo es un eje central del

² *Ibíd.* p. 229

Seminario...O peor, sino que estamos también en el año del texto *L'Étourdit*, con su famoso “*Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha/entiende*”, lo que plantea que el decir es existencial. Sin estos datos no se podría comprender qué es lo que permite a Lacan decir que “*el objeto a no es otra cosa que el hecho del decir como olvidado*”. Puesto que hablar del objeto *a* en términos de *decir*, aunque fuera olvidado, es pasar del nivel de la estructura al de la existencia. ¿Y por qué es tan importante? Porque la dimensión de la existencia es fundamental para el psicoanálisis como tratamiento de las singularidades. Hace pasar al psicoanálisis de lo reducido de una teoría estructuralista, a un tratamiento posible para cada uno, del modo singular en que su existencia se encuentra afectada por lo real de su inconsciente hasta en sus satisfacciones. Y si lo concebimos fácilmente para el analizante, quisiera mostrar que es también sobre ese terreno de la existencia y de sus satisfacciones que Lacan interroga al deseo del analista ese 21 de junio de 1972. Porque pasar del “*analista en el lugar de semblante del objeto a*” al “*analista en el lugar de semblante del hecho del decir como olvidado*” – según su nueva definición del objeto *a-*, es pasar de un objeto que no permite ninguna satisfacción a un lugar existencial del analista que abre una satisfacción posible –incluso si Lacan jamás utiliza el término.

Para abordar esta enigmática satisfacción en el analista, Lacan precisará que el término “*hermano*” sería el que mejor representaría a lo que liga al analista con su analizante –teniendo ambos la misma filiación: ellos son *hijos del discurso*; obviamente eso depende del bagaje familiar y de sus ideales, aunque *hijos del discurso* pueda sonar deshumanizante, en el sentido corriente de lo humano. Sin embargo, Lacan comenzó la sesión afirmando que “*los analistas tienen relación con (...) el ser humano*”³. Para ubicarnos es necesario no olvidar que en 1972 el *discurso* de Lacan es una estructura de lazo determinada por un real específico: o sea “*que no hay*

³ *Ibíd.* p. 219

proporción/relación sexual". Seríamos entonces hermanos humanos por ser, en principio, los hijos de ese decir olvidado: "*que no hay proporción/relación sexual*" que por sí mismo revele el discurso analítico, en lugar de enmascararla.

Si estoy hablando de satisfacción para el analista pero no de goce, es porque ese 21 de junio de 1972 Lacan ubica su respuesta del lado del sujeto. Explica en efecto que eso que liga al analista con el analizante es lo que debe nacer de un análisis, o sea "*esa cosa hendida que se llama el sujeto*"⁴. "*Nuestro hermano transfigurado –agrega Lacan– es lo que nace del conjuro analítico, y eso es lo que nos liga a aquel que denominamos impropriamente nuestro paciente*"⁵. La referencia es evangélica: *la transfiguración* es un episodio de la vida de Jesucristo en la que cambia de apariencia durante algunos instantes de su vida terrestre revelando su naturaleza divina a tres discípulos; sería la prefiguración del estado enunciado a los hermanos cristianos por su propia resurrección. Entendemos allí casi punto a punto la metáfora elegida por Lacan para el análisis: nuestro hermano transfigurado *en esa cosa hendida* que es el *sujeto*, percibida por unos instantes, debe nacer del conjuro analítico –lo que justamente sabe el psicoanalista (el analizado) y que ignora aún el analizante quien deberá recorrer los caminos del nacimiento analítico para saberlo. Lo gracioso del asunto y que a nosotros nos interroga, es que esta fraternidad finalmente reencontrada no conducirá a la efusividad de los reencuentros sino, por lo contrario, a la separación. Podemos notar aquí el interés de una Escuela de psicoanálisis que se oriente por este saber que se acumula de la experiencia.

La cuestión sin embargo reside en que, si este nacimiento del sujeto del inconsciente en un análisis es un beneficio, está programado solo para el analizante. Y no nos dice cómo es que la satisfacción podría también alcanzar al analista por ligarse al analizante –a menos que supongamos allí

⁴ *Ibíd.* p.226

⁵ *Ibíd.* p. 231

a la filantropía. Para responder, Lacan precisará en qué sentido entiende que el término “*hermano*” es el que mejor representa a lo que liga a un analista con su analizante. Su respuesta es sorprendente en la medida en que pone en primer plano a lo imaginario; y sin embargo me parece que responde tanto a la experiencia como a la estructura. Dirá que es el analizante quien por estar comprometido en el decir dará al analista “*la exaltación del hermano que él es*” (él, el analista)⁶. Vemos que al igual que la transfiguración, la *exaltación* puede ser también una referencia cristiana: se trata entonces de la exaltación de la santa cruz, de la verdadera cruz... En cuanto al uso común en nuestra lengua, la *exaltación* es algo probado que se sale de la común medida; es literalmente “*ser elevado fuera de*”, lo que reenvía a la transfiguración invocada por Lacan de nuestro hermano analizante.

La respuesta de Lacan acerca de qué puede ligarnos con aquel con quien nos embarcamos, es entonces que el analizante brinda un servicio al analista; le da, le permite algo: el analizante otorga al analista *la exaltación del verdadero hermano que él* (el analista) *es*, es decir la fraternidad del sujeto dividido, o sea de eso hendido que había ya nacido en el análisis del analista. Esta es la respuesta de Lacan a su pregunta, la que convertí en mi título: es esta fraternidad de división subjetiva (re)encontrada por el analista por la vía de la de su analizante, lo que lo liga a este último.

Haría un breve comentario acerca de la forma en que Lacan argumenta la posibilidad de ese pasaje del analizante al analista de *la exaltación del verdadero hermano que él es*. Porque lo que puede sorprender aquí es que Lacan presente esta inducción directa de la exaltación del analizante al analista sobre el eje imaginario, cortocircuitando lo simbólico, es decir todos los dichos del análisis. Para comprenderlo hace falta haber notado esta precisión de Lacan que implica también un Real en el asunto: él afirma que ese pasaje de la exaltación solo

⁶ *Ibíd.* p. 230

es posible si el analizante se ha comprometido en el decir; y el decir es un real, lo real de lo que queda fuera de todos los dichos del análisis, salvo que aquí no se trata solamente de un real de la estructura sino de un real propio de la existencia de cada uno.

Así es como leo la respuesta de Lacan, es una respuesta clínica: querer ser analista al final de un análisis, querer ligarse a un analizante, se sostiene de esta exaltación fraternal de la división subjetiva. Esta es otorgada al analista por su analizante, por ir derecho a esa distancia entre lo imaginario y lo real, por ir derecho a lo real del *hecho de decir como olvidado* (nueva definición del objeto *a*), siempre singular, y que produce esa cosa hendida que es el sujeto. Resulta interesante notar que “*ir derecho a esa distancia entre lo imaginario y lo real*”⁷ es la forma en que Lacan define al acto analítico para que el análisis pueda terminar, en su *Seminario El momento de concluir*.

Entonces, esto significa que, para Lacan, incluso en el análisis terminado esta transfiguración no está adquirida, incluyendo ahí al analista. Mi idea es que algo enigmático empuja al analista a volver por la vía de sus analizantes a su propia división, no es únicamente para asegurar su buena posición de analista. Lacan nos deja aquí entender que la respuesta que el analista había encontrado en su propio análisis está todavía en juego en lo que lo liga con sus analizantes. Es probablemente lo que llama “*el estilo de vida del analista*”. Sin duda un cierto entusiasmo en el analista es la huella de ese momento de exaltación fraterna.

Llegado al final de este trabajo, me pregunté si podría decir algo más acerca de lo que me liga a los analizantes y que parece primar en la existencia de los analistas. ¿Por qué no aprovechar el seminario de 1972 para proponer que hay una satisfacción...o peor, que incluso ella forma parte del saber del psicoanalista?

Traducción: Pablo Peusner

⁷ Lacan. J. *Momento de concluir*, sesión del 9 de mayo de 1978 (inédito).

La toma –paradójica– del deseo al final de un análisis

Celeste Soranna

La experiencia de fin de análisis, por más que se lea o se escriba, no se puede imaginar: no es simplemente el final de algo, sino que deja un vacío en relación al saber y algo cambia para siempre.

Este vacío es diferente de otros ya experimentados, porque no es un vacío nostálgico ni de indeterminación, no hay nada a lo cual referirse para decir que algo lo precedió.

Lacan, en la *Proposición del '67'* lo llama *desêtre*: el des-ser del psicoanalista al final de un análisis – des-ser radical que abre la puerta a otro punto de real, a otra dimensión del saber imposible, y agrega que la toma del deseo no es nada más que eso.²

¿Pero qué es el deseo? ¿Y su relación con lo real? ¿Qué cambió con la reinención del inconsciente por parte de Lacan?

El deseo está en el centro de la atención del descubrimiento-inención del inconsciente y del psicoanálisis. A partir de Freud y con Lacan hemos aprendido que no es un concepto ni romántico ni enigmático, sino que, para el psicoanálisis está relacionado con el concepto de inconsciente y que tiene una notable importancia clínica respecto al desciframiento del síntoma y a la producción de un saber epistémico para el sujeto. Para Freud el deseo es esencialmente deseo inconsciente, está estrechamente vinculado a la estructura del sueño, del síntoma y del lapsus, es decir, a las formaciones del inconsciente. Está regulado por algunos mecanismos estructurales: negación, represión, denegación; mecanismos que revelan,

¹ Jacques Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicanalista della Scuola*, en *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 241.

² *Ibidem*, pag. 252: “El paso del psicoanalizante al psicoanalista tiene una puerta cuya bisagra es el resto que constituye su división (...) En este viraje donde el sujeto ve zozobrar la seguridad que le daba el fantasma en el que se constituye para cada quien su ventana sobre lo real, se percibe que el soporte del deseo es solamente la de un des-ser”

no solamente la estructura, sino que, al ser función de la regulación del deseo en la estructura, muestran también un modo de relacionarse al saber, al saber descifrado. Como sabemos, a éstos Lacan agregará la forclusión, generalizada para el sexo y la muerte, y la forclusión propia de la estructura psicótica. Sin embargo, para Lacan el síntoma no es una formación del inconsciente; hay una parte del síntoma que es descifrado (metáfora) y otra que queda afuera de la cadena significante. Se trata del síntoma-letra del inconsciente y en cuanto tal está desconectado de la cadena del inconsciente. Es un elemento del inconsciente que va solo.

Entonces, para Freud el deseo tiene que ver con el saber sobre el sexo y sobre la muerte, es inaceptable y está prohibido. Se acompaña de angustia, compañera indeseada del deseo.

Para Lacan, en su regreso a Freud, el deseo en cuanto saber, encuentra su articulación en el interior del discurso y construye su representación en *El grafo del deseo* en términos de un sujeto definido en su articulación a un significante. Sucesivamente, como recuerda Colette Soler, a partir del *Seminario XI*, el inconsciente será un concepto forjado “sobre las huellas de la causa”.³

Luego hay otro inconsciente, aquél inventado por Lacan: el inconsciente *hablanteser*.

El término *hablanteser* se refiere a la función de la *lalengua* [*lalangue*], a su conjunción con lo real del goce, constitutivo del inconsciente real. Está precedido por el esquema Borromeo, esencialmente a partir del *Seminario XX*. Este esquema no elimina la noción de sujeto-falta en ser, sino que se añade a él, para decir que no hay ser que no esté determinado por los efectos encarnados de la *lalengua*.

El inconsciente *hablanteser* se diferencia del inconsciente lenguaje, que “*ex-siste*” al discurso analítico. El saber producido por el inconsciente

³ 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.

lenguaje es un saber siempre hipotético: en cuanto elucubrado es hipotético respecto a *lalengua*, cuyos efectos superan todo aquello que se puede aprender de él.

El inconsciente como efecto de la palabra, el inconsciente–deseo de Freud, empieza en *La dirección de la cura*, pero se lo puede volver a encontrar en *Televisión*, donde Lacan define al inconsciente como “*la insistencia donde se manifiesta el deseo*”⁴. Entonces, si hay consistencia entre el inconsciente–deseo y el inconsciente–real ¿cómo se empalman el deseo y lo real? Fácil. Si es posible un empalme, lo es gracias al síntoma.

Sobre el deseo del analista.

Si se observa bien, toda una primera parte de la historia del psicoanálisis se ocupó de elaborar, a partir de la experiencia empírica, una teoría que pudiera rendir cuentas de los fenómenos clínicos. Pero a partir de Lacan y aún hoy, el deseo del analista está en el centro de muchas elaboraciones, porque Lacan, si bien no ha dado una definición precisa de lo que es un analista ni mucho menos de su deseo, sí dijo lo que no es, e indicó su posición en el discurso del analista. El deseo del que habla Freud es indestructible, mientras que hay una interrogación sobre el deseo del analista, una interrogación que hace de resto y diría que también produce lazo en la Escuela. Es un deseo que parecería perderse, siendo a veces discontinuo y que es necesario sostener, interrogar y verificar en cada caso.⁵

El deseo del que habla Freud es un deseo que tiene un objeto, el objeto perdido y tiene, además, objetos en relación al goce de la vida. El deseo del analista en cambio, no tiene objetos y no se reduce al deseo del Otro.

⁴ Jacques Lacan, *Televisión*, en Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013, p. 510

⁵ Jaques Lacan, *Nota italiana*, en Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013, p. 305: «Deseo que se trata de verificar para hacer analista».

Al final del *Seminario XI*, Lacan concluye que el deseo del analista, aunque no tenga objeto no es un deseo puro,⁶ sino que es deseo de obtener *la diferencia absoluta*, diferencia a través de la cual un sujeto se reconoce como efecto del significante primordial que lo ha constituido y al cual se asujeta.

Hay algunos puntos que me interesa subrayar:

El primero es la cuestión del deseo del analista, un deseo no puro, pero sin objeto:

El no “*puro*” me hace pensar también que hay algo irreducible en el Otro, aunque sólo sea porque un tiempo ha existido y porque, de todos modos, sigue siendo un deseo vivo. Además, el analista es responsable del inconsciente, por lo tanto, no puede no tomar una posición y creo que esto tiene un peso en la determinación del deseo en cuanto función causa, estableciendo así su dimensión ético-pulsional.

Entonces, ¿cuál es la relación entre este deseo y la invención del objeto *a*?

Colette Soler, comentando el origen teórico del objeto *a* y de su estatuto, en un texto del 2005, *Profits et Pertes*⁷, sostiene que el objeto *a* proviene de la concepción lacaniana de sujeto. Al principio, como efecto del lenguaje el sujeto es un ser de falta (falta en goce, falta en ser). Pero también hay una condición de complementariedad y el sujeto no es tal si no es articulado a aquello que no es lenguaje, independientemente de la estructura. Es lo que Lacan llama en un primer momento, objeto pequeño *a*.

Por lo tanto, el objeto *a*, al principio fue inventado para decir algo de aquello que, en el sujeto no es articulado por el lenguaje.

⁶ Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi, Torino, 2003, p. 271.

⁷ 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.

Si tuviera que explicarle esto a Freud, suponiendo que pudiese saber algo de él, aunque no haya sido su inventor, podría preguntarle: “*Este deseo sin objeto ¿no se sostiene en ningún soporte fálico?*” No me atrevo a imaginar su reacción, pero seguramente su respuesta tendría que ver con la castración.

Sin embargo, se sabe que la lógica de la castración no regula todo el campo del goce; en él hay una parte que no tiene que ver con el Uno fálico y que resta en lo real, fuera del simbólico. Si es así, entonces tampoco regula todo el campo del deseo.

El concepto de deseo no es solamente efecto de la castración, es el lenguaje quien genera la causa del deseo; así es posible hacer la hipótesis de otras versiones del deseo y del goce, que harían del deseo un deseo no anónimo, específico de cada uno, específico en relación al rasgo unario del sujeto en relación al trauma. Dicho de otro modo: en el punto de empalme, no de la experiencia del sujeto, sino en el único punto de empalme del sujeto respecto a ese punto de real sobre el cual el deseo se prende, independientemente del Otro.

Para el analista, sin embargo, está también el deseo de pagar en primera persona “*reduciéndose, él y su nombre, al significante cualquiera.*”

⁸ En modo similar, en *Televisión* Lacan habla de descarte, de hacerse descarte del goce.⁹

El deseo inédito del que habla Lacan probablemente emerge de un saber que se encuentra en un punto absoluto sin ningún saber; tal vez por esto Lacan habla de un saber que se inventa y no que se descubre. Esta falta en saber no es la ignorancia, sino aquello que toca lo imposible de decir de la muerte y del sexo, allí donde hay una falta en el saber. Pero no es suficiente, para que haya deseo es necesario que se produzca un decir que tenga que ver con una elección, con la decisión de ocupar un lugar.

⁸ Jacques Lacan, *Proposta sullo psicoanalista della Scuola*, op.cit., p.252.

⁹ Jacques Lacan, *Televisione*, op. cit., p. 515.

El deseo, en sí mismo, es una elección, una ausencia de indeterminación y, de hecho, es sólo eligiendo que se puede poner en juego la pérdida. No hablo de la pérdida que se sitúa en la estructura de lenguaje sino de una operación específica a partir de la cual se produce un vacío de sentido irreversible; se produce otra pérdida a nivel del ser. Un ejemplo es que todo el saber adquirido anteriormente vacila y se desordena hasta tal punto de no poder ser usado. Tal vez éste es uno de los modos de decir la soledad y la sensación de extravío frente a lo real. ¿Cómo poner en juego entonces, un nuevo desafío del saber, distinto, en el momento en que se deja destituir? Lacan, por ejemplo, recurre al modelo matemático, modelo que ya le había sido útil en la medida que sus invenciones salían de los impases de su formalización. Cuando Lacan se refiere al saber, en *La nota italiana*, opone al deseo de saber, el amor al saber al final del análisis, como una elección posible. Es el deseo de saber, más allá de lo que hay, más allá de aquello que se sabe del psicoanálisis y de su avenir, también para contrastar lo real cuando sea necesario.¹⁰

Una elección posible supone una determinada modalidad de renuncia subjetiva, un paso más allá de las contestaciones de verdad. Pero no es la única elección posible.

Cuando se habla de elección, se habla asimismo de una identificación posible. Lacan, hacia el final de su enseñanza propone una identificación al síntoma, en oposición a la identificación al Otro, que aliena en los significantes del Otro.

Él invita a denunciar las identificaciones en el curso del análisis. Es un objetivo que tiene su precio, porque a veces quiere decir declinar, enumerar, pero también rechazar. Y si el rechazo es necesario es porque, contrariamente, las identificaciones que provienen del campo del Otro, enmascarando el real estarían de parte de la defensa contra ese real. Por

¹⁰ Jacques Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 1987, p.21: “*El advenimiento de lo real no depende del analista en absoluto. El analista tiene por misión hacerle frente.*”

eso se puede decir, creo, que la identificación al analista es antinómica respecto a la identificación al síntoma, única elección cuyo efecto podría considerarse como una separación lograda.

Al final del análisis, cuando el sujeto sabe para qué le servía el fantasma, ¿qué cosa se puede decir de este agujero en el ser que marca el síntoma? Tal vez es algo del orden de lo impensable que puede ser ubicado por la fórmula conclusiva de la cura.

Visto que, si el final de la cura es la “*resolución*” del deseo de lo que es lo más íntimo del ser, de su singularidad, la conclusión da una nueva puntuación que incluye este vacío central, con todas las conclusiones que el sujeto puede extraer.

Así entonces, el sujeto puede percibir que, en el *après coup*, esta fórmula enunciaba las consecuencias de un imposible: lo impronunciable del *Nombre-del-Padre*, aquél que nombra, separado de lo innombrable del goce.

Traducción: Cecilia Randich

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.

La relación entre Deseo de Analista y la Escuela de Lacan

Fernanda Zacharewicz

¿Qué significa decir que al final de un análisis surge en un sujeto el deseo de analista? ¿Cuál es la relación del deseo del analista con la Escuela de Lacan? ¿Cuál la relación de esos mecanismos con las nominaciones de Escuela? Para iluminar esas cuestiones — aunque no pienso que sea posible ofrecer una respuesta final a cada una de ellas— voy empezar por la siguiente sentencia: Vivir libre o morir — tal es la sentencia escrita en la escultura principal del *Panthéon*.

Vivir libre o morir, ambas son posiciones extremas que subrayan la posibilidad de elección. El vivir libre es una elección, así también la muerte. Como los que tuvieron su lugar en el *Pantheón*, así también nosotros podemos elegir.

De eso se trata en el deseo del analista y en su relación con la Psicoanálisis, de elecciones. De escuela, *escola*, de elección, *escolha*, sin *h*, en portugués, que es Escuela. Por lo tanto, escuela es elección. Lacan trata de eso en sus primeros textos. En *Situación del Psicoanálisis en 1956*, esa preocupación está presente en todo el texto.

El soporte de la ética hace que Lacan, en 1963 fuera expulsado de la IPA, episodio que el nombró una excomunió, retomando la comparación de la institución psicoanalítica con la Iglesia, hecha en su texto de 1956:

Para nuestros propósitos, debemos partir de la constatación, al que nos alcanza nunca hecha, de que Freud había puesto la IPA en su rumbo diez años antes de que, en Psicología de grupos y la análisis del yo, se interesase, a propósito de la Iglesia y del Ejército, por los mecanismos por los cuales un grupo orgánico participa en la multitud, investigación cuya evidente parcialidad justificase por el descubrimiento fundamental de la identificación de yo de cada individuo con una misma imagen ideal, cuyo espejismo se sustenta por la figura del líder. (...)

Atento más precozmente a esos efectos, Freud sin duda se interrogó sobre la margen dejada al predominio de la función del boss o del jefe en una organización que, para sustentar su propia habla, por cierto podría, como sus modelos, equilibrarse en un recurso al vínculo simbólico, o sea, en una tradición o una disciplina, pero no de todo modo equivalente, una vez que tradición y disciplina estaban ahí como objeto cuestionarles el principio, juntamente con la relación del hombre con el habla. (LACAN, 1956/1988, p. 478. Traducción nuestra).

Estaba dada la intersección entre el sujeto y la Escuela de Psicoanálisis existente a la época. ¿Podría haber una institución de psicoanálisis con una estructura distinta?

En 21 de junio de 1964 Lacan funda la Escuela Francesa de Psicoanálisis, que será nombrada, más tarde, Escuela Freudiana de París. Todo indicaba que Lacan rompería con la solidificación de nominaciones y cargos en su propuesta de escuela. En 1967, apostando en la posibilidad de escucha del nuevo, del no todavía aprehendido, del que escapa, Lacan propuso el dispositivo del pase y el Cartel, también como una manera de no solidificación de las relaciones establecidas. Esos dos dispositivos de escuela abren la posibilidad de giro, de no estancamiento.

Al principio del texto *Proposición de 9 de octubre de 1967* (1967/2003) afirmando que escribirá específicamente sobre las cuestiones relativas a la institución psicoanalítica: “*se tratar de las estructuras aseguradas en el psicoanálisis y de garantizar su efectucción en el psicoanalista*” (LACAN, 1967/2008, p. 248). ¿Qué son las estructuras aseguradas en la Psicoanálisis? Afirmo que la IPA asegura la estructura, escribe la ley y la hace cumplir. Lacan no trata de eso. ¿De qué se trata, pues? Empieza la *Proposición* diciendo que es posible instituir lo nuevo en el funcionamiento de una institución psicoanalítica. La estructura presente en la IPA dejaba a un lado el principio fundamental, segundo Lacan, que el psicoanalista sólo se autoriza de sí mismo.

El psicoanalista sólo se autoriza de sí mismo — en esa frase Lacan destruye todo el reglamento anterior. Ya no hay quien diga quién puede

ser psicoanalista; corresponde a uno sólo, él mismo autorizarse, responsabilizarse por sí mismo. ¿No es eso el vivir libre?

Lacan prosigue: “*eso no impide que la Escuela garantice que un analista dependa de su formación*” (LACAN, 1967/2008, p. 248). Estamos en la segunda parte del título de esa exposición: la Escuela de Lacan. La Escuela garantiza que un analista depende de su formación, que ocurre por iniciativa propia. Nuevamente, el analista debe optar en serlo.

Lacan continua: “*Y el analista puede querer esa garantía, que, por consiguiente, sólo hace ir más allá: tornarse responsable por el progreso de la Escuela, tornarse psicoanalista de su propia experiencia*” (LACAN, 1967/2008, p. 248). Señalo: puede querer — de nuevo, ¡la libertad! Así que el principio de la Escuela es la libertad, es por tanto el vivir libre. ¡Ufa! Por lo menos en la *Proposición* escapamos del morir.

Pero ¿tal vez funcionemos de esa manera? ¿Vivimos libres en la cualidad de Escuela?

No me corresponde a mí, en esa presentación, seguir línea por línea el texto de Lacan, que todos ya conocen. Sin embargo, me compete reflejar sobre el deseo de analista, nuestra Escuela, la libertad y la muerte en la cualidad de posibilidades.

¿De qué trata el deseo de analista? ¿Qué lleva a alguien, después de la travesía del fantasma, de la queda del sometimiento al Otro, disponerse a ocupar el lugar de significante cualquier, el lugar de *a*, pasar de *lettre* a *litter*?

Litter, basura, resto. Ese es el lugar del analista. Posición de semblante en el discurso, lo significante cualquier en el matema de la transferencia. Ese también el significante que Lacan emplea en ambas las titulaciones de nuestra Escuela: Analista Miembro de Escuela y Analista de Escuela. O sea: *litter*, resto, significante cualquier Miembro de Escuela o *litter*, resto, significante cualquier de Escuela.

¿Por qué entonces hacemos tanto ruido sobre esas dos posiciones? Arriesgo: hacemos ruido porque ¡no sabemos!

No sabemos qué es el deseo de analista, cómo surge. Lacan también no sabía en qué consiste el pasaje de analizante a analista y lo puso en el centro de nuestro funcionamiento. ¡En el centro tenemos el vacío! El pase. El pase de lo cual sólo puede ofrecer testigo el que optó por hacer psicoanalista de su propia experiencia. *“Esa sombra espesa que encubre la junta de que me ocupo aquí, aquella en que el psicoanalizante pasa a psicoanalista, es ella que nuestra Escuela puede empeñarse en disipar”* (Lacan, 1967/2008, p. 258).

Empeñarse en disipar, es lo que nos compete como Escuela. Esfuerzo hercúleo e insondable.

Así, esa nueva propuesta lacaniana, la autorización del psicoanalista estaba centrada en su persona, en el proceso analítico y de las decisiones tomadas a partir de eso. Lacan afirma que la Escuela garantiza que el psicoanalista depende de su formación, pero él es el responsable por ella. Escribe aún que el analista puede *“tornarse responsable por el progreso de la Escuela, tornarse psicoanalista de su propia experiencia”* (Lacan, 1967/2008, p. 248) y propone dos formas posibles. La primera consiste en el título de AME (Analista Miembro de Escuela), *“constituido simplemente por el hecho de la Escuela reconocerle como psicoanalista que comprobó su capacidad”* (Lacan, 1967/2008), p. 249). Él no escribe nada sobre qué significa *“comprobó su capacidad”*. Sólo complementa diciendo que la garantía proviene de la Escuela y tiene por base un proyecto de trabajo. ¿En qué consiste el proyecto de trabajo? Lacan deja esas cuestiones sin respuesta en su texto. La segunda forma posible, el título de Analista de Escuela (AE) destinase *“a quién se imputa estar entre los que pueden dar testigo de los problemas cruciales, en los puntos nodales en los cuales se encuentran en lo que respecta al análisis”* (Lacan, 1967/2008, p. 249). Ese título debe ser pedido, demandado a la Escuela y sería conferido a través del oficio del pase, que busca recoger los testigos sobre cómo se da el pasaje de analizante a analista.

“El deseo del psicoanalista es su enunciación, la que solo podría operar ocupando allí la posición de x,” (Lacan, 1967/2008, p. 257). El x es el enigma, el *agalma*, el que no puede decirse, la enunciación que sólo entre los significantes hace surgir.

Dejar en abierto en qué consiste comprobar la capacidad o el proyecto de trabajo, en el caso del AME, o preocuparse en recoger en el relato del propio candidato a AE es una propuesta de permanente construcción de un saber. ¿Podemos mantenerla abierta en nuestra institución? ¿O la imposibilidad de saber propició el nacimiento de una nueva lista, repitiendo la historia como farsa?

¿Es posible mantener abierta esa posibilidad de construcción de nuestro saber? Eso significaría sostener el debate de opiniones distintas, eso significaría sostener el no-todo. ¿Estamos listos?

Discutiendo la inserción teórica de la Psicoanálisis, en 1976 Althusser publica un nuevo escrito, *“Marx y Freud”* (1976/1985), afirmando que tanto la teoría marxista como la freudiana son materialistas y dialécticas. Materialistas porque *“la tesis mínima que define el materialismo es la existencia de la realidad fuera del pensamiento o de la consciencia”* (p. 77) y dialéctica porque el inconsciente freudiano *“no conoce la contradicción”* (p. 77). Pero enseguida Althusser se pregunta: *“¿Serían suficientes esas afinidades filosóficas para dar cuenta de la comunidad teórica que existe entre Marx y Freud? Sí y no”* (p. 78). Luego él contesta que el carácter conflictivo de ambas teorías debe ser considerado. Althusser afirma:

Que la teoría freudiana sea una teoría conflictiva es un hecho que proviene de la experiencia. Desde su nacimiento, y ese fenómeno no hay nunca dejado de repetirse, provocó contra sí no solamente una fuerte resistencia, no solamente ataques y críticas, pero también, y eso es lo más interesante, tentativas de anexión y de revisión. Digo que tales tentativas de anexión y de revisión son más interesantes que los ataques y críticas, porque significan que la teoría contiene —sus adversarios lo confiesan— algo de verdadero y peligroso. (...)

Existe, por lo tanto, en Freud, algo de verdadero, de que se necesita apropiarse, para rever su sentido, una vez que eso que es verdadero es peligroso: es necesario rever para neutralizarlo. Crease, de este modo, un círculo, cuya dialéctica es implacable. Lo más importante en esa dialéctica resistencia-crítica-revisión es que ese fenómeno, que empieza siempre fuera de la teoría freudiana (en sus adversarios) termina siempre dentro de la teoría freudiana. Es, así, a partir de su propio interior que la teoría freudiana se ve obligada a defenderse contra las tentativas de anexión y de revisión: el adversario termina siempre por “infiltrarse” —el revisionismo— provocando contraataques internos que acaban en escisiones. Ciencia conflictiva, la teoría freudiana es una ciencia escisionista, cuya historia viene marcada por escisiones incesantemente renovadas (p. 78-79).

Nuestra Escuela, desde Lacan, es fruto de una historia de escisiones. ¿Escindimos una vez más y estamos de acuerdo con Althusser, pues consistimos en el corazón en ciencia escisionista? Sin embargo, propongo las siguientes interrogaciones: ¿será posible, en la cualidad de Escuela, mantener la escisión en su corazón, como fuerza propulsora de la propia teoría y re-lanzamiento del deseo de analista de cada uno de sus miembros? ¿O será, por otro lado, necesarios rompimientos institucionales periódicos para que el S_1 se mantenga en el lugar de la producción?

¿Será que sólo entendimos el vivir libre como escindir? ¿Mantener el conflicto, soportar la posición de deyección que marca las dos nominaciones de nuestra Escuela es morir? ¿Buscamos relacionarnos con lo insoportable de la inexistencia de la relación sexual poniéndolo de lado?

Poder, como miembro de Foro, pensar, cuestionar, escribir y presentar el trabajo sobre esas cuestiones hace poner en claro el posicionamiento de nuestra Escuela: la libertad. La misma libertad que marca esa mía elección.

En nuestra Convención también lo que una vez más está en juego es vivir libre o morir.

DESEO E INTERPRETACION

La interpretación, en el marco de lo no sabido

Ana Canedo

El psicoanálisis es una respuesta que se articula a una demanda, con la que se presenta un sujeto que sufre un malestar que perturba su vida, que lo hace sufrir demasiado.

En el dispositivo, se establece un vínculo social nuevo, el discurso del analista. En este discurso los lugares están bien delimitados, donde se aloja el deseo del analista, que se acorda al pentagrama que marca el inconsciente del sujeto.

De ahí podemos deducir que lo que responde en la interpretación es el deseo del analista, es el que responde a la demanda del analizante, el deseo que orienta la sujeción del analista a su ética. Desde este punto de vista, no hay ética sin clínica, la respuesta del analista debe atenerse al pie de la letra a los significantes y a la lógica de la estructura de *ese* sujeto.

Sabemos que, desde este *lugar* de respuesta, donde se aloja el deseo del analista, se establecen las reglas del juego, la chance de que la partida pueda tener lugar.

¿Podríamos en este sentido pensar que es el deseo del analista el que se enhebra al decir del analista, lo que aporta, como interpretación?

Aquí nos encontramos con la variedad que impone la clínica en cada momento, con su interrogación: ¿cuándo se trataría de propiciar la vía del sentido, ¿cuándo se trataría por el contrario de reducir lo imaginario con el corte o a través del equívoco, para propiciar un efecto de escritura, para qué sujeto, en qué momento de su análisis?

La interpretación apunta a la sorpresa, como Lacan decía ya en el 67, porque el psicoanalista no hace de la interpretación una enciclopedia, sino

que “*lo esperado es justamente lo que uno se niega a esperar: la sorpresa*”.¹

No se trataría así de alcanzar en el análisis un conocimiento “*iluminador y transformador*”, sino que, agregará años más tarde, de lo que se trataría sería de preservar en la interpretación la equivocación y el marco de lo no sabido: lo que se sabe en lo no sabido que *sabe*.² Reflexionando sobre ello tomé el título de este trabajo.

En los orígenes, la interpretación freudiana encontraba su cauce en el desciframiento del sueño, destinado a elucidar la verdad del deseo inconsciente, vía eficaz para reducir el síntoma. Por la incidencia del lenguaje, en la asociación libre, se podían cernir así los caminos presentes ya en las cadenas significantes reprimidas del inconsciente.

En tanto que Freud concebía la neurosis como una enfermedad de la libido, apresada en el síntoma, el trabajo del desciframiento sería la llave para despegarla, llevando a la conciencia con la interpretación las ideas reprimidas.³

Sin embargo, la interpretación del deseo encontraría su punto de límite en la roca de la castración, puntos de fijación, modalidades de la libido, que daban cuenta de la materialidad del síntoma y la inmovilidad del fantasma en el hombre y la mujer.

Lacan lo retoma diciendo que el análisis comienza con la asociación libre, poniendo a trabajar el síntoma que interroga al saber: con la falta en ser del lado del sujeto y posible respuesta del lado del analista. De este modo se podrían discernir los significantes amo del analizante, sus ideales y los rasgos de repetición que marcan sus objetos.

Pero el desciframiento encuentra su tope para la deducción del goce, “*insondable elección del ser*”, por su naturaleza inasimilable al lenguaje. Es

¹ Lacan, J., *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*, - 1967- *Otros escritos* - Ed. Paidós.

² Lacan, J., *Seminario XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, - 1976 - inédito.

³ Freud, S., *Conferencia 27: La transferencia* - 1917 - *Volumen XVI* - Ed. Amorrortu.

el goce que no depende del Otro ni de la historia, ya que se experimenta de un modo singular e íntimo en cada sujeto. De este modo, si el sentido apunta a la “*realidad sexual*”, ficciones que teje el inconsciente lenguaje, es a partir del agujero en el saber que encuentra su causa.

¿Cómo conducir una cura preservando abierta la ranura del no-todo de la verdad, si el pensamiento mismo se orienta en la búsqueda de sentido?

Si el analizante se desliza en la creencia de la verdad de sus dichos, el lugar del analista apuntaría a atender el más allá de la gramática del fantasma, de preservar abierta la ranura entre el saber y el goce, donde se aloja el objeto *a*, causa de deseo, para hacer posible el recortamiento del goce.

El analista se hace cargo del relanzamiento de la verdad, manteniéndose en el borde de lo no sabido, atendiendo al objeto *a* causa de deseo, haciendo valer la falta que le es propia a cada sujeto. La oferta del deseo viene al lugar de la falta de respuesta a la demanda, ofreciendo al analizante el objeto que falta, en el sentido de “*me niego a ofrecerte lo que me demandas, porque no es eso*”.

Colette Soler se refería a ello cuando decía: “*La interpretación se refiere al objeto, que a la vez frecuente y falta a la cadena, que es activo pero no representable, en el corte del decir de la interpretación*”⁴

En el *Seminario XVI De un Otro al otro*, Lacan indicaba la lectura de un artículo de Bergler, discípulo de Freud, para reactualizar la pregunta que ya estaba presente en los post freudianos. Así podemos leer en un interesante artículo sobre una dificultad de la clínica, que llegaba un punto donde la interpretación del deseo inconsciente estaba al servicio de la represión, incrementando la voracidad del superyo, sin modificar la

⁴ Soler, C., *Florilegio del Mensual*, Publicación del Foro Lacaniano de Medellín, pag.61.

pasividad en la posición del paciente y favoreciendo las propias trampas subjetivas.⁵

De este modo he podido pensar el caso de una analizante de 45 años que, tras un recorrido en el análisis, había podido demostrar que el goce-origo de la oreja no lleva al deseo y al goce sexual, produciéndose una desestabilización en el fantasma. Los significantes de la demanda ya no se sostenían del ideal, no encontrando palabras para dar cuerpo al deseo. La pregnancia del objeto mirada inundaba la escena, ensuciando el sentido y reproduciendo imágenes descompuestas, escenas de goce de la neurosis infantil. Efectos que se producen cuando la pulsión no se enhebra al significante, presente en las figuras sin palabras, sin voz, en sus sueños. Momentos donde el discurso se desliza en el plano de la superficie, interpelando al ¿qué soy?, citándose a sí misma. Pregunta imposible de responder sobre el ser; se trataría más bien de saber desde dónde se desea, si desde el ideal del narcisismo, metonimia del goce, o desde la propia falta, la verdadera, que ningún objeto podría colmar.

El deseo del analista había de jugar aquí su papel, como partenaire de un vacío, haciendo valer la causa del deseo en el tiempo por venir, desamarrando los dichos interpretativos de su pasado. Se trataba entonces de promover lo inédito del deseo, en el intervalo entre el enunciado y la enunciación, apoyándose en la falla del sentido, en un sentido positivo, con cierto humor cuando era posible.

Como leemos la indicación de Lacan en el *Seminario del Acto*: “*Hacen falta algunos desfasajes, alguna sacudidas del yo (je) en el saber, para que de golpe se renueve ese saber que se sabía de antes*”⁶.

⁵ Bergler, «*El subestimado superyó*», citado por Lacan en el *Seminario De un Otro al otro*.

⁶ Lacan, J., *Seminario XV El acto analítico*, Clase del 17 de enero.

¿Cómo rebajar el significante al signo?⁷

Con la lógica de los discursos, se produce un giro donde la interpretación apunta desde el significante al signo, donde el sistema simbólico traza la huella de un cálculo por venir. Cambio de paradigma que tiene sus efectos, brindando aportes fecundos para la clínica.

A partir de los años 70 Lacan se refiere a la interpretación en *Radiofonía*, retomando nuevamente la metáfora y la metonimia. Si la metáfora como condensación funciona “*en el tiempo*” generando un efecto de sentido, la significación proviene de lo real. Las cadenas del inconsciente son, hablando con propiedad, más que de sentido, de *gozo-sentido*, estableciendo una relación primaria entre saber y goce. El inconsciente “*es goce*” cifrando y descifrando, goce que debe encontrar su límite en la interpretación. Se hace necesario el corte en las cadenas del discurso para situar el lapsus, caída del significante, donde se lee otra cosa, *campo de oro*, donde se devela el inconsciente como materialización del significado en lo real como imposible.

En *Radiofonía* la metonimia no se sirve ya del no sentido de lo simbólico sino del goce, donde el sujeto se produce como corte. Indiferente al tiempo es “*asunto actual*”, porque tiene que ver con los avatares del encuentro con el saber de lo sexual traumático, que permanece, porque el significante no es apropiado para dar cuerpo a una fórmula de la relación sexual.

Para ello, la interpretación del analista apunta así a reducir el goce del sentido, sirviéndose del equívoco para refractar con el significante el objeto *a*, lo que divide y causa al sujeto.

Cito: “*Es justamente como falsa...que una interpretación opera de través, a saber: donde el ser se hace con el lapsus linguae*”.

Es en los tropiezos del discurso donde se revelan los efectos del cristal de la lengua, a la espera del ser que se realiza en el tiempo, aquello

⁷ Lacan, J., *Radiofonía* -1970 - En *Otros escritos* - Ed. Paidós

del ser que procede de “*lo más arcaico*”, en el corte del objeto, cediendo ese goce, ese poco de goce donde se aferra el sujeto.

Anita Izcovich se refería a ello cuando decía que es en el intervalo donde la interpretación fallida demuestra lo irreductible:

“...la interpretación equívoca, que defiende lo falso, es lo falso de lo “fallido” de la verdad, con un efecto de verdad que se sostiene de lo que cae del saber: ahí donde se hace el ser, eso se demuestra, de deshacerse, de lo indemostrable”⁸

¿Cuál es el alcance de nuestro decir?

A la pregunta ¿cuál es el alcance de nuestro decir? Lacan señala que lo primero sería extinguir la noción de lo bello, de las bellas palabras para decir la verdad.

Si como decía “*lo no sabido se ordena como campo del saber*” lo que queda por transitar al final del análisis sería “*el horror de saber*”, como rechazo que resiste a la conclusión. Horror de saber ante la prevalencia de un saber sin sujeto que produce el inconsciente real.

Sólo sabemos de la existencia de ese real irreductible por sus efectos, “*en los afectos enigmáticos del síntoma-letra que conmueven el cuerpo, en la manifestación de la angustia o del goce Otro*”⁹.

¿Cómo podría movilizar la interpretación aún el deseo al final del análisis guardando el objeto *a* como causa, a condición de no fallar ninguna letra?

Lo que cabría destacar ahora es *el decir* de la interpretación – el bien decir del analista – sabiendo que es el equívoco lo que puede movilizar un saber que produce resonancias, al modo del chiste que hace “*cosquillas*”, conmoviendo las marcas de goce en el cuerpo. El acto del analista empujaría así hacia el “*que se diga*” del analizante más allá de los dichos, se trataría ahora de despedazar, de obtener “*trozos de real*” donde algo se escriba en la guarida de la *lalengua*.

⁸ Izcovich A., *Cuando lo indemostrable es prueba – Wunsch 13*.

⁹ Soler, C., *Lacan, lo inconsciente reinventado* – Ed. Amorrortu.

Para el analista se trataría entonces de estar sensible a “*lo que resuena en el equívoco*” revocando los puntos de capitón de la cadena significativa que no representan al sujeto, para distinguir la insistencia del objeto *a* que lo comanda y desde donde se organiza la insistencia de la demanda. El decir de la interpretación entonces no es explicable, ya que se asienta sobre los dichos particulares del analizante, apuntando a producir un saber en el borde de lo no sabido, que da sustancia, porque se asienta en una “*identidad de separación en el ser*”.¹⁰

En todo caso la interpretación en sus diferentes variables, proviene del saber que funda “*la sabiduría de la falta*” que el analista haya adquirido en su propio análisis. Ya que, para apuntar al horizonte deshabitado de la falta, es preciso haber entendido que, al modo del alfarero, algo se puede construir aún, del orden de lo escrito, “*promesa de otra solución, de un nuevo saber*”.

¹⁰ *Ibíd.*

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 objetos 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”¹.

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

¹ 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.

*opacas (...) y a servirnos de ellas como pañuelos de bolsillo, como zapatos usados*².

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 significativa 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”*³.

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.

² Cortázar, J. (1981). *La palabra injusta*, Conferencia dictada en Madrid.

³Lacan, J. (1957-58). *El Seminario 5. Las Formaciones del Inconsciente*. En Lacan, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 89.

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*”.

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.

-Goystisolo, J. (2003). *Telón de boca*. En *Obras Completas*, Vol. IV. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 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.

El deseo en fin y en secuela(s)

Albert Nguyên

Hay en la enseñanza de Lacan un desplazamiento en cuanto al deseo que va del reconocimiento a la causa; entonces el deseo es un efecto, efecto de significante tomado en las redes de la metonimia. Es el tiempo de los desarrollos sobre el ser, que Freud había señalado con su “*Kern unseres Wesen*”, ser a hacer advenir por la interpretación que entrega su sentido.

La consecuencia del desplazamiento es notable: se pasa del deseo al goce, y allí la interpretación cambia de dirección, ella ya no apunta al sentido y al deseo, sino a la causa del deseo, dicho de otro modo, trata al deseo como una defensa, defensa contra algo que *ex-siste* y que es el goce.

Si por algún costado el psicoanálisis funciona en falta y concierne al ser y a la falta de ser, Lacan rompe en los años 70 con esta concepción ontológica de la experiencia introduciendo – por causa del goce – su *hay Uno {Yadl’Un}*¹: primado del Uno que obliga a repensar la cuestión del deseo por causa de la deflación del deseo, y el goce viene al centro. Ese momento, que es también el de la puesta en práctica del pase, entrega al sujeto la solución de su deseo, al cual entonces no acuerda ya la misma importancia, ocupado como está ahora por *hay Uno*, que traduce lo que permanece fijado, esos famosos restos sintomáticos señalados por Freud, el goce irreductible.

Este *hay Uno* responde a lo que el sujeto se confrontó en el momento del atravesamiento del fantasma, responde al “*no hay relación sexual*”. Con *hay Uno* el sujeto se sabe solo, se sabe hablando completamente solo, sin el Otro que ha hecho su tormento, pero también ha condicionado su deseo: es la solución, la deflación del deseo que se había constituido a partir de las contingencias de la vida, de los accidentes de su historia.

¹ Lacan J., *Le Séminaire Livre XIX*, Ou Pire, Éditions du Seuil, Paris, leçon du 15 Mars 1972.

Lo que cambia para el sujeto desde ese momento que se aleja de la cuestión del ser que la fantasía llevaba consigo, es que, allí donde no hay ya que afrontar el Otro del que se sustentaba el goce, deberá afrontar el Uno. El problema concierne al estatuto del ser hablante *{parlêtre}* del sujeto: si bien él se deshizo del Otro de la fantasía, encuentra sin embargo ahora al Otro en tanto que Otro, en particular cuando para un hombre este Otro es una mujer de la que él ha hecho su síntoma.

Allí se sitúa todo el debate alrededor de Φx y de la identificación a una posición sexuada. El problema con el goce es que es autista y que el deseo en cambio tiene que ver con el partenaire, con el Otro.

Pero Lacan logra la hazaña de conjugar la falta en ser (el deseo) y la cuestión de la existencia (el goce), el existe y el no existe. No hay deseo que no encuentre el goce pulsional, y la raíz del Otro es el Uno.

Lo que cambia en cuanto al deseo, y en particular para el deseo del analista, es que al tomar en cuenta el *sinthome* – al que se trata de emplear lógicamente una vez que su naturaleza de goce ha sido ubicada – para alcanzar su real “*al cabo del cual él ya no quiere más*”,² la práctica del análisis no está ya orientada por el sentido, la verdad y el deseo, sino por lo real y el goce del *sinthome*. Ella se transforma entonces en una práctica de pinzamiento *{serrage}* de lo real del síntoma, va más allá del Ideal para alcanzar el objeto *a* como causa: el atravesamiento del fantasma abre la ventana sobre lo real (*Proposición del 67*), sobre el saber real que es el inconsciente.

Se puede deducir la fórmula de destino de la fantasía y la perspectiva que ella abre:

$$a \rightarrow \$ \diamond A$$

Al final de una cura la cuestión es la del deseo del analista. En el “*Discurso a la EFP*” Lacan plantea la pregunta: “¿*A qué debe responder el deseo del analista? Al deber hacer el deseo del sujeto como deseo del Otro,*

² Lacan J., *Le Séminaire Livre XXIII : Le sinthome*, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p.15.

o sea hacerse causa de ese deseo. Pero para satisfacer a esta necesidad, el psicoanalista debe ser tomado tal como es en la demanda".

Por eso no hay corrección del deseo por el hecho del analista, sino que Lacan propone el pase "*donde el acto podría aprehenderse en el tiempo en que se produce*". Lo que el pase registra, es que "*el deseo {desidero, des-sideración} sufre aquí la deflación, que lo remite a su des-ser*".³ El analista, ocupando el lugar del semblante de objeto, se ha prestado *en-cuerpo*⁴ a la operación analítica que ha revelado que el inconsciente opera en los efectos de lenguaje. Es algo que se dice sin que el sujeto esté representado, ni que él se diga en ellos, ni incluso que él sepa lo que dice, pero en la salida del análisis el deseo está marcado por esta deflación que nota Lacan. Llega sin embargo más lejos...

Efectuado un paso más tenemos: "*Un decir que se dice sin que se sepa quién lo dice, he allí de qué el pensamiento se sustrae*".

Es lo que el pase registra, y sin embargo es necesario entrar ahora en el *after*, el pos-pase, el *Nachpass* en que justamente el deseo del analista que ha conducido la cura, consecuencia de la caída del sujeto supuesto saber que revela su carácter in esencial, se encuentra transformado.

Podemos plantearnos entonces la cuestión de saber cómo va a modificarse la posición del analista, ya que, si el pase es franqueado, el analista se encuentra en otro lugar, implicado en otra función en ese tiempo que resta entre el pase y el fin, y que justifica evidentemente que el pase no es el fin del análisis.

¿Cómo formular esta "*segunda*" función del analista, a deducir del campo que Lacan ha abierto con el goce y el síntoma, pero también con la evolución de la doctrina del padre?

Esquemáticamente, teniendo en cuenta del costado reductor de todo esquema, se podría decir que la *función primera* del analista concierne a la

³ Lacan J., « *La méprise du sujet supposé savoir* », *Autres Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p.335.

⁴ Juego de palabras intraducible, entre *encore*, aún, y *en-corps*, en-cuerpo.

fantasma y el deseo hasta el atravesamiento, mientras que esta *segunda función* concierne en primer lugar al *sinthome* y al goce. ¿Qué posición entonces para el analista? Diré que me parece plausible seguir la indicación que da Lacan como conclusión de la tercera respuesta de *Radiofonia*:

*“Yo me desplazo con el desplazamiento de lo real en lo simbólico, y yo me condenso para dar peso a mis símbolos en lo real, como conviene al seguir al inconsciente en sus huellas”*⁵, inconsciente, según lo precisa en ese texto, hecho de depósitos y aluviones, homogéneo con lo que dirá del inconsciente en *La tercera*.

Incluí en mi título lo que sigue, las secuelas {*suites*}. Ellas habían sido previstas por Lacan desde el año mismo de su *Proposición*: “*el pase permitiría un control no inconcebible de sus secuelas*”.⁶

Para situar esas secuelas, entre el pase y el fin, y sin duda más allá del fin cuando se trata de ocupar el lugar de analista, diría que las secuelas consisten en el tratamiento de las consecuencias de la no-relación sexual, de la relación al Uno, y de la relación a la existencia y a la inexistencia.

¿A qué tipo de práctica esas secuelas responden? Ellas se sostienen esencialmente de una práctica de la contingencia, o sea el no-todo de una práctica de la diferencia.

Precisemos el marco para esas dos: Que haya numerosas contingencias que hayan forjado y decorado la vida del sujeto no impide que una contingencia, una sola, haya permitido desanudar la neurosis: a cada uno su cada una contingencia. Entrada en el registro del no-todo.

La diferencia: tomo la definición de Lacan en *O peor...*: “*Es el Uno completamente solo en tanto que, cualquiera que sea la diferencia que exista – todas las diferencias que existen y se equivalen – no hay más que una, es la diferencia*”.⁷

⁵ Lacan J., « *Radiophonie* », *Autres Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p.420.

⁶ Lacan J., « *Proposition du 9 Octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École* », *Autres Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p.276.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire Livre XIX*, Éditions du Seuil, Paris, 2011, p.165.

Definición que completa distinguiendo el Uno de diferencia y el Uno de atributo: “Este Uno de diferencia ha de ser contado como tal en lo que se enuncia de lo que él funda, que es el conjunto y que tiene partes. El Uno de diferencia, no solamente es contable, sino que debe ser contado entre las partes del conjunto”. Es el eco de este Uno que se encontraba ya en el texto *Subversión*: el Uno que se cuenta sin ser.

Es este Uno (en más) que está en relación con el “*existe*” de las fórmulas de la *sexuación* con las que sitúa lo real: “*donde él es-ahí*”, según se expresa Lacan en *L’Étourdit*.⁸

Este “*donde él es-ahí*”, lo ejemplifico: Hacer de una mujer su síntoma no promete la paz y la armonía, la tranquilidad. Bien por el contrario, una intranquilidad inquietante y extraña puede muy bien hacer surgir con una agudeza particular que la diferencia absoluta no es una palabra vacía. Y esa contingencia ciertamente hace brillar el pliegue del sujeto, la falta, interroga el amor, reactiva el fallido que el éxito ocultaba, confirma el *héteros* con el que tropieza el sujeto: es el no-todo.

Es también interrogación renovada sobre el deseo: ¿qué quiere el sujeto a partir de esta constatación perturbadora? Saber si, como respuesta, él quiere lo que desea, es crucial... pero no es definitiva, ya que tiene la misma certeza de ser confrontado con ella nuevamente cuando sobrevenga la próxima contingencia.

Confrontado a esta diferencia índice de no-relación, y confrontado a este “*ser-ahí*” de lo real, el sujeto puede elegir si afrontar y asumir las consecuencias: 1) saberlo, 2) pro-seguir a partir de ese punto de real, 3) asumir la barra de la división. Confrontado, no a que no hay, sino a lo que hay, a lo que *ex-siste*, puede encontrar interés en responder.

En definitiva, se resuelve ahí la cuestión del consentimiento a lo que *ex-siste*. La respuesta dada indica la puerta del “*existe*” de las fórmulas de Lacan sobre la *sexuación* que allí se verifica: es más bien la elección de la

⁸ Lacan J., « *L’Étourdit* », *Autre Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p.455.

existencia que la del ser, y es lo que moviliza en el sujeto el coraje con el que podrá, o no, testimoniar en consecuencia. Claramente, terminar su análisis no protege de la contingencia y del no-todo, más bien lo contrario.

Al mismo tiempo la consecuencia ética implicada es fácilmente deducible, es una ética del deseo suplementada por el consentimiento a lo real, a lo imposible: es mejor tomar apoyo sobre lo que hay que sobre lo que hubo o sobre lo que habría. Una ética que integra lo que Lacan indica en lo concerniente a la posición femenina, entre centro (no-todo $\times \Phi x$) y ausencia, o *de-sencia* (no $\exists x$ tal que Φx sea negada), entre inexistencia y suplemento, integrando la oposición, la diferencia entre el *hay-del-Uno* y la no-relación a partir de la puesta en cuestión radical del sentido.

No hay ninguna duda de que la dirección de la cura cambiará como consecuencia de que el analista se regle sobre el nudo que forma el siguiente ternario: *hay-del-Uno*, no hay relación sexual y “*el cuerpo se goza*” cerrado, sin Otro – prioridad para lo real, pero no sin lo simbólico para alcanzarlo -.

Para terminar, quisiera intentar hacer sentir en qué afecta ese cambio “*delgado como un cabello*” y sin embargo decisivo sobre la práctica del análisis y sobre la vida, esta “*segunda*” función del analista.

Que uno pueda pasar del padre sirviéndose de él, en *RSI* y *Le Sinthome* Lacan mostró que en efecto la experiencia devela un más allá del Edipo, del Nombre del padre, y hasta de la *père-version*. Esta *père-version* hace valer en el caso Joyce una transmisión que opera a partir de la función de la fonación, dicho de otro modo, una transmisión que pone en juego el objeto voz como causa. Recordemos el caso referido por Lacan en la *Proposición* donde el analista se ve devenir una voz, y también el caso Gide cuyo deseo permanece fijado a la clandestinidad por causa del defecto de humanización, un deseo no humanizado. Humanizado es un término fuerte que remite a un registro diferente que el simbólico.

Es por eso que yo propondré que el análisis llevado después del pase es la constatación, la experiencia de esta humanización. Y quisiera hacer sentir lo que afecta ese cambio que llamaré rasgo de humanidad, rasgo que toca a la condición humana, a lo humano como tal, sin duda lo que Lacan llamó "*las amarras del ser*".

Yo hablo entonces de rasgo de humanidad, ese rasgo probablemente llevado por cada uno y propio a cada uno, efecto del Uno y de *lalengua*, pero a distinguir del rasgo común empujado por Freud y resaltado por Lacan concerniente el odio y la crueldad que la cobardía cubre, y que el análisis invierte en coraje en ciertas condiciones, es decir siempre que ese rasgo de humanidad haya podido ser despejado. Rasgo singular, que responde a un goce singular. ¿Cómo aprehenderlo sino haciéndolo equivaler a ese punto de fragilidad del sujeto, el pliegue del sujeto para retomar el término de Lacan, ese rasgo de división en que él se encuentra sin apoyo? Para acceder a eso falta aún haber podido incomodar la defensa contra el goce.

Despejar ese rasgo destaca, dice que el análisis puede responder en términos de saber a la cuestión, pero no dice lo que el sujeto va a hacer o puede hacer con eso, ya que, frente a lo real, ese saber es a inventar cada vez... sin garantía.

El análisis, de saber, entrega una respuesta diferente a la de la neurosis. Y el analista juega su parte: esta respuesta, si se la sabe, puede hacerla emerger del lado del analizante para quien ella está demorada *{en souffrance}* ... y puede entonces esperarla. Si ese fuera el caso, entonces el análisis se prolonga, especialmente en su fin.

Con esta respuesta es entonces posible escuchar el final del *Seminario XI* donde es ya el Uno lo que Lacan señala, con su consecuencia: la significación de un amor sin límites porque está fuera de los límites de la ley, un amor que se puede decir humildemente viviente, y donde solamente puede vivir pues en efecto la vida lo carga: vivir lo que *ex-siste*, vivir a partir de lo que *ex-siste*.

Para el analista, lo que está en función en la conducta de las curas es una relación nueva con el inconsciente, una relación transformada con el psicoanálisis que constituye la respuesta del fin de la experiencia, y otra relación con la vida, digamos para ser más precisos la relación con lo real de la vida.

El saber del psicoanalista es saber sobre el *sinthome* y depende del saber sin sujeto,⁹ es decir del poema que él es.

Para concluir diré que ese rasgo de humanidad es en realidad lo que protege del dolor de existir, es lo que da este resultado para el sujeto de no precipitarse en el agujero (salida melancólica) o de permanecer fascinado en él (cura interminable), sino por el contrario ir al encuentro de lo(s) inesperado(s). Es hacer vivir “*el vuelo de humanidad*” para retomar el término de Hélène Cixous, del que cada cual tiene la tendencia a desviarse. Que él advierta que el vuelo {*vol*} se revierte en *love*, y el rasgo de humanidad puede entonces vivir en el corazón del sujeto al que divide. Dicho de otro modo, para vivir, el tratamiento de lo real de la vida es requerido: ella *ex-siste*, hace problema la vida, el goce del viviente también, pero se puede aplicarle la fórmula que Lacan ha dado para lo real: donde él es-ahí.

Para el psicoanalista, es la misma cosa, es al vuelo como él puede escuchar y soltar su interpretación. De lo que resulte podrá entonces concluirse que hay – aún un “*hay*” – que ha habido acto y que ha habido psicoanalista.

Traducción: Gabriel Lombardi

⁹ *Op.cit.*, p.79.

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”* (Lacan1954-55, 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, eso 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. N°1,126-135.

Calderón de la Barca, P., RBA Editores, S.A. Barcelona 1993.

El punto nodal que es el deseo

Susan Schwartz

Dos momentos en la enseñanza de Lacan brindan mi contexto. El primero, ocurre en el *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: el deseo es "el punto nodal por el cual la pulsación del Inconsciente está vinculada con la realidad sexual" (1964, 160). El segundo está en el *Seminario XX, Aún*: "El análisis presume que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal" (1972-3, 113). ¿Que nos dicen estas dos afirmaciones sobre las paradojas del deseo y cómo es que dan una orientación al analista poseedor del deseo acorde a su función?

Estos seminarios cardinales no sólo marcan la dirección de la enseñanza de Lacan hacia los *efectos/afectos* de lo real y sus implicancias en la naturaleza de la interpretación, sino que también ofrecen dos mapeos del sujeto, desde la temprana topología *moebiana* del ocho interior (*huit intérieur*)¹ (1964, 162), reiterada en el *Seminario XI*, hasta la introducción del nudo borromeo (*noeud borroméan*) en el *Seminario XX*, formado por un círculo simple y un ocho interior (1972-3, 164). Dos topologías centradas en el objeto *a*: la primera, en términos de la separación del *a* de la idealizante I de la identificación, y la segunda, del *a* como causa por la cual el sujeto se identifica con su deseo en términos de falta. Concomitantemente, la noción de deseo del analista cambia desde el deseo como "*diferencia absoluta*" en el *Seminario XI*, al deseo representado en el discurso del analista. Esto es, el deseo del analista es el que soporta el lugar de la causa no como objeto del deseo del analizante, en ocasiones, ocupando el lugar del semblante y permitiendo al objeto *a* reinar allí (1972-3, 115).

¹ Hemos dejado entre paréntesis los conceptos en francés tal como aparecen en el texto original, y hemos agregado entre corchetes algunos términos del texto inglés. [Nota trad.]

Las conceptualizaciones paralelas del sujeto y del deseo del analista, acompañadas por el cambio de énfasis en la noción de deseo como deseo del Otro -un deseo orientado por el significante- por la de un deseo orientado por lo real más allá del lenguaje, presenta un cambio que tiene consecuencias en el nivel de nuestra práctica, particularmente en relación con la interpretación. Es decir que hay un cambio que va desde el desciframiento de las formaciones del Inconsciente hacia el sujeto como ser hablante, *parlêtre*, el ser del ser de goce y de lo que no puede ser dicho o lo que solamente puede ser dicho a medias. Como dirá luego Lacan, el *parlêtre* es el Inconsciente freudiano (1979, 592).

El deseo como punto nodal tiene sus coordenadas en lo simbólico y lo imaginario del sujeto y en lo real del cuerpo. Este anudamiento es fundamental para la naturaleza paradójica del deseo del sujeto, un deseo siempre evanescente ya que "*la satisfacción misma de la demanda le hurta su objeto*" (1958, 606). En otras palabras, su ser de goce está siempre en otro lado. La metonimia del deseo como falta-en-ser (*manque-à-être*), moviliza² la cadena significante de acuerdo con la estructura lingüística del Inconsciente; pero el objeto *a* que cae del cuerpo es real e intersecta con el Inconsciente en el borde [*rim*] de la zona erógena y por consiguiente con el lugar [*locus*] de la pulsión. Aquí vemos el nexo entre deseo y demanda, un nexo que es en sí mismo paradójico ya que el sujeto causado por la falta intenta recuperar su pérdida en las infinitas repeticiones del goce en encuentros -siempre contingentes- que sólo sirven como repeticiones de dicha pérdida.

A éste anudamiento entre deseo y goce del *Seminario XI*, Lacan le añade el resorte imaginario del amor de transferencia: "*La transferencia es un fenómeno esencial, ligado al deseo como fenómeno nodal del ser humano*" (1964, 239). Es evidente que éste punto anuncia el nudo borromeo con él *a* en su centro. En 1964, Lacan se está refiriendo al peso

² En inglés "*moves in*" significa instalarse, moverse, mudarse e involucrarse. [Nota trad.]

de la realidad sexual representada por el objeto *a* corriendo por debajo del discurso analítico (1964, 163), cayendo entre el S_1 y el S_2 , el significante y lo que de éste deviene saber. Es claro porqué en éste punto de su enseñanza el deseo del analista como Sujeto-supuesto-Saber está condicionado por saber que nadie puede escapar a los efectos de significación, pero que hay un punto sin ningún saber -el Inconsciente-, un punto al que el deseo del analista está atado [*is attached to*] para resolver lo que puede ser revelado (1964, 261): la naturaleza de ese Otro ideal que el analizante sostuvo con todo su ser.

El deseo del analista es la condición de la interpretación en el nivel del desciframiento, pero también de la circunscripción de un más allá del sentido. En el *Seminario XI* Lacan se refiere al rasgo unario al que el sujeto "*se aferra*" [*s'y accroche*] y que solamente puede ser constituido en el campo del deseo, así como en la relación del sujeto con el Otro. (1964, 264). Pero los efectos del rasgo unario son reales: hay una pérdida de goce y la consecuente repetición. En segundo lugar, Lacan sostiene que el deseo del analista es la interpretación (1964, 183) ya que su efecto es el de "*aislar en el sujeto un hueso... de non-sense*" (LACAN, 1964, 258, itálicas en el original). Entonces, si el deseo del analista es su interpretación, éste también apunta a un límite interno en la interpretación definida como la producción de sentido a través del desciframiento, es decir, la producción de saber, del S_2 , que alcanza su límite en el hueso del *sin-sentido*. El sujeto afectado por el S_1 traumático al que está sujetado [*assujetti*] en el campo del Otro, un S_1 no encadenado y que no puede ser reducido al saber. Es de ésta sujeción de la cual tiene que "*salirse*" (*s'en sortir*) (LACAN, 1964, 195). Salirse implica tomar una nueva posición en relación tanto al deseo como al goce y, podemos agregar, al amor en su relación con la identificación.

En el *Seminario XX, Aún*, Lacan elabora los límites del amor y del saber. El amor de transferencia es un amor que se dirige al analista en tanto Otro del saber no obstante la demanda contiene el requerimiento

para un mayor ser (1972-3, 100)³. Es como un deseo en relación con lo real y no como deseo del Otro, que el deseo del analista no está para compensar la falta-en-ser del sujeto sino más bien para apuntar a la revelación del ser de goce del sujeto. Este deseo encuentra su orientación vía el *sin-sentido* de la *lalengua* que es constitutivo del ser que habla. La demanda de amor encriptada como demanda de saber, solamente puede constituirse como "*jouis-sens*"⁴: un goce del sentido, un placer en el significado, en el hablar, camino que conduce a la infinita proliferación de sentidos interpretados que son, de hecho, un impasse al saber en lo real.

En *Aún*, Lacan reitera el tema de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* ya que, aunque el significante no tiene relación con el efecto de sentido que produce, es éste el que lo comanda. Es éste el vínculo conceptual entre discurso y escritura (1972-3, 45-49), lo escrito en el cuerpo que es consecuencia del hecho de que lo significado no tiene nada que ver con lo que se escucha sino con el efecto encarnado de los significantes que se escuchan. Esta escritura captura los efectos del lenguaje en lo real, esto es, en las marcas del goce en el cuerpo (1972-3). Lacan efectivamente conecta los puntos que he seleccionado de los *Seminarios XI y XX* cuando observa en el *Seminario XXII, RSI*: "*El Inconsciente es lo que, por hablar, determina al sujeto en tanto que ser, pero ser a rayar con esta metonimia de la que soporto el deseo... esta causa que charla (cause) siempre... el sujeto es causado por un objeto que no es notable, más que por una escritura*" (Clase del 21 de enero de 1975, inédito). El juego que hace Lacan con "*causer*" -charlar y causar en francés- nos recuerda que hablar es en sí mismo un goce, que el ser hablante se constituye por el decir (*dire*) del Otro en el nivel de los Unos desencadenados de la *lalengua*, y sobre el cual el lenguaje sólo puede

³ Transcribimos la frase original en inglés para mayor claridad: "*Transference love is love addressed to the analyst as Other of knowledge but the demand houses the request for more being*". La autora nos ha referido que sigue aquí elaboraciones de Lacan que pueden encontrarse en la edición francesa de *Encore*, ed. Seuil, p.114 [Nota Trad.]

⁴ Usualmente traducido al español como goce del sentido, goce-sentido o directamente *gosenfido*. [Nota Trad.]

intentar dar sentido. De hecho, el lenguaje es el producto de éste intento de dar/hacer⁵ sentido. Podemos encontrar más tempranamente en "*La dirección de la cura...*", una referencia a la marca de lo que el sujeto escucha detrás de los significantes pronunciados por el Otro, cuando Lacan se refiere a la marca del hierro en el hombro del sujeto (1958, 599). Esta marca identificatoria es el síntoma.

La imagen de la marca de fuego ilumina la observación de *Aún* de que "*el análisis presume que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal*" (1972-3, 113) de un encuentro traumático con el Otro que marca el cuerpo de manera singular. Somos seres de la contingencia, del encuentro. En la experiencia analítica la contingencia es lo que cesa de no escribirse (*ce qui cesse de ne pas s'écrire*).

Toda esa contingencia puede producir el S_1 , el significante del "*goce del idiota*" (1972-73, 99). Lo necesario es el falo, lo que no cesa de no escribirse (*ce qui ne cesse pas de s'écrire*). Sin embargo, en la lógica del Inconsciente para Lacan lo que cesa de no escribirse es, en efecto, el falo. El falo como punto extremo de la causa del deseo, es decir, como un significante sin significación. Este es el S_1 desencadenado, el Uno fálico de lo singular del goce del sujeto. De este modo, es solamente como contingencia que el falo cesa de no escribirse (1972-73, 113) y es en la contingencia del encuentro donde la relación sexual que es imposible de escribir, que no cesa de no escribirse (*ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*) también está sometida a la regla del encuentro.

Las elaboraciones de Lacan en el *Seminario Aún* sobre el camino de lo simbólico dirigido hacia lo real, revela al *a* como semblante del ser que llenará la falta en el sujeto; en otras palabras, el *a* como soporte del ser. Sin embargo, confundir el *a* con el ser es descubrir que no es otra cosa que su falla, ya que no puede sostenerse en su abordaje de lo real. Así, una distinción absoluta deberá hacerse en el nivel del objeto entre, lo

⁵ Optamos por las dos palabras ya que la expresión *to make sense* puede traducirse por dar sentido o más literalmente por hacer sentido. [Not. Trad.]

imaginario y lo real, así como también la noción de semblante sobre la que se asienta la fantasía. Esto resulta crucial para la conceptualización del *a* en su relación con el deseo del analista, es decir, con su función en el discurso analítico. El analista no es la base del semblante, ni tampoco es semblante para sí mismo. Sin embargo, dice Lacan, el analista puede a veces ocupar ese lugar y permitir que el objeto *a* presida. Es poniendo el objeto *a* en el lugar del semblante que el analista puede hacer su trabajo: “*interrogar como saber lo tocante a la verdad*” (1972-3, 116).

El límite a la significación se establece al borde del vacío [void] de lo real, alrededor de lo cual el sujeto se estructura y de aquí se deduce que el deseo del analista encuentra lo que puede saberse, lo que se puede y lo que no se puede hacer entrar en el lenguaje y está necesariamente orientado hacia ese real. Una mutación en la economía del deseo del sujeto requiere de un acto analítico definido como tal por sus efectos sobre el sujeto de algo reescrito en lo real del síntoma, una reescritura que permite un cambio en el nivel del padecimiento subjetivo.

La definición del deseo del analista como deseo en relación a lo real no-todo, al no saber, al *sin-sentido*, a la verdad a medias, invoca la naturaleza paradójica de la situación analítica: el analizante que pide más sentido para poder entender el porqué de su padecimiento, debe, en un proceso de destitución subjetiva, caer de la fantasía que ha sostenido su deseo e identificarse con su causa en un vacío [void] inefable⁶. El deseo del analista manifestado en *deser (désêtre)*, hace caer al Sujeto Supuesto Saber desde el lugar del semblante para revelar lo real como causa, es decir, el *a* que determina la urgencia del acto analítico. Tal deseo solamente puede ser efecto de una experiencia de análisis, que ha producido un cambio en la economía subjetiva (1967, 273), es -como dijo Lacan- un deseo completamente inédito. Al final de su “*Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*” de 1976, Lacan se refiere a su deber de hacer pareja (*faire*

⁶ El término inglés “*unspeakable*” tiene diversas traducciones, entre ellas *indecible*, *inefable* e *inexpresable*.

avec eux la paire) con los casos de urgencia con los que está trabajando (1976, 601). Podemos leer ésta afirmación a partir de *Aún*, donde haciendo referencia al tiempo lógico, habla del lugar del deseo en términos de *a* que inicia la función de la prisa (1972-3, 63). En efecto, el deseo es movimiento, y el deseo y el tiempo están muy conectados en relación a la contingencia del encuentro.

En el último capítulo de “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*”, Lacan habla del *sine qua non* de la operación analítica: mantener la distancia entre el idealizante I de la identificación y el objeto *a*. En otras palabras, el rol del analista no es el de situarse como objeto sino como causa de deseo. La decepción de la transferencia habilita que la demanda de amor, que se dirige al analista, enmascare la pulsión. La tarea del analista es la de llevar la demanda de vuelta hacia la identificación para que su deseo -que corre en contra de la identificación- produzca en el sujeto la experiencia de separación y consecuentemente haga presente a la pulsión. En éste sentido el *a* alrededor del cual gira la pulsión se separa de la I de la identificación y la naturaleza de la fantasía que sostiene el deseo del sujeto se revela (1964, 281). Es por ello que el analista debe caer, para que su función se *real-ize*. La topología borromeana del ser hablante, *parlêtre*, ser de goce, permite refinar con posterioridad el concepto del deseo del analista: el énfasis ya no recae sobre lo posible tal como se mantenía en “*la ética del psicoanálisis*”, sino sobre lo imposible. Una orientación por lo real de aquello que no cesa de no escribirse -la relación sexual- y por tanto, su lenguaje incompatible. Cuando Lacan trae a colación el nudo borromeo en el *Seminario Aún*, lo sitúa en relación con la siguiente formulación: *Te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso* (1972-73, 135), porque “*eso*” es el objeto *a*, por definición sin ser y por ende, sin promesa de satisfacción del goce. Este es el nivel donde el deseo del analista funciona en su relación de imposibilidad con el \$, un deseo que apunta a producir los S_1 que comandan el goce del sujeto y consecuentemente, lo que puede haber de saber en el lugar de la verdad

dado que la verdad sólo puede ser dicha a medias. Este es el nivel del deseo como punto nodal, deseo que sólo está garantizado en el anudamiento preciso de lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Traducción: Matías Buttini

Referencias Bibliográficas:

-LACAN, J. (1958) "*La dirección de la cura y los principios de su poder*". En *Escritos 2*, Siglo Veintiuno editores, decimocuarta edición en español, Bs. As.,

1988.

-LACAN, J. (1962-3) "*El seminario, libro 10: La angustia*". Ed. Paidós, Bs. As., ...

-LACAN, J. (1964) "*El Seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*". Ed. Paidós, Bs. As., 1987.

-LACAN, J. (1959-60) "*El Seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*". Ed. Paidós, Bs. As., 1988.

-LACAN, J. (1972-3) "*El Seminario, libro 20: Aún*". Ed. Paidós, Bs. As., 1975.

-LACAN, J. (1974-5) "*El Seminario, libro 22: RSI*". Versión Inédita.

-LACAN, J. (1976) "*Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*". En *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

-LACAN, J. (1977) "*Prefacio a la edición inglesa del seminario 11*". En *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

-LACAN, J. (1979) "*Joyce, el síntoma*". En *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

DESEO Y GOCE

El síntoma interpreta...

Sidi Askofaré

Este título indica una tesis, pero una tesis inacabada y quizás inacabable porque precisamente, al formularla *in petto*, he medido la paradoja... Así que, en lugar de enunciarla, voy a tomarla por su reverso.

Lo que está admitido y reconocido en nuestro campo, es que el síntoma se interpreta. No solamente se interpreta, sino que se espera de esa interpretación que el síntoma retroceda, incluso cese, desaparezca. ¿Qué más adecuado, en efecto, para permanecer en la vena de Freud y del primer Lacan?

Este último no cesó de deletrear, sobre el fondo de los “*modos de formación de síntomas*” y del “*sentido de los síntomas*” de Freud, lo que él mismo promovió como metáfora del síntoma.

Incluso si yo *m.y.m.u.p.t.* (*m’y suis mis un peu tard*) – me metí en ello un poco tarde -, como lo anunció irónicamente Lacan al final de su conferencia del 9 de mayo de 1957, me vuelven a la memoria las casi últimas líneas de “*La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud*”:

“(...) si el síntoma es una metáfora, no es una metáfora decirlo, del mismo modo que decir que el deseo del hombre es una metonimia. Porque el síntoma es una metáfora, queramos o no decírnoslo, como el deseo es una metonimia, incluso si el hombre se pitorrea de él.” (Écrits p.528)

La pareja ya clásica para nosotros, después de Jakobson vía Lacan, de la metáfora y la metonimia, se encuentra aquí redoblada por otro binario, el del síntoma y el deseo.

De las numerosas y difíciles cuestiones que plantea este binario sólo retendré hoy las siguientes:

¿Qué vínculo hay entre el síntoma como metáfora y el deseo como metonimia de la falta-en-ser?

¿Qué cambia en esta articulación la función borromea del síntoma y la invención del *sinthome*?

1. Es en 1958, en su seminario del 16 de abril, cuando Lacan examinará muy explícitamente esta cuestión de la relación del síntoma con el deseo. Partiendo de que es sobre el deseo sobre lo que el descubrimiento freudiano puso el acento en su comienzo, avanza que *“lo que Freud descubre esencialmente, lo que aprehende en los síntomas sean éstos los que sean, se trate de síntomas patológicos o se trate de lo que él interpreta en aquello que se presentaba hasta ese momento de más o menos reductible a la vida normal, a saber, el sueño, por ejemplo, es siempre un deseo”*.

Sueño y síntoma, tenemos ahí también dos formaciones clásicas llamadas del inconsciente respecto a las que Lacan establece aquí aquello que las une y aquello que las separa desde la perspectiva del deseo. El sueño, nos recuerda, no se contenta con hablarnos del deseo, nos habla – y es eso lo que está en el corazón de la *Traumdeutung* – del cumplimiento del deseo (es decir de su enunciación) que también se conoce como su satisfacción.

La paradoja, señalada tempranamente por Lacan, es que se trata también de satisfacción cuando Freud habla del síntoma, o en todo caso de alguna cosa que se parece a una satisfacción – un goce, diríamos nosotros hoy – aunque es *“una satisfacción cuyo carácter problemático está bastante marcado, puesto que es también una satisfacción al revés (à l’envers)”*.

Lacan concluye que el deseo, lo que él llama deseo, está *“ligado a alguna cosa que es su apariencia, y para decir la palabra, su máscara”*.

Y de lo que se trata entonces es de ir a aprehender el deseo, que siempre se fuga, más allá de la máscara. Es a eso a lo que se dedican, en la experiencia, el desciframiento y la interpretación.

De este modo lo que sale a la luz es la relación entre *sentido* y *deseo*, ya que ese deseo intentamos concebirlo a partir de su ignorancia, de su estatuto inconsciente. Lacan llegará a decir, a propósito del sentido, que no es *“otra cosa que una debilitación”* del término de deseo, el cual *“da todo su alcance a lo que se encuentra en la primera aprensión de la experiencia psicoanalítica.”*

En el fondo, todo el esfuerzo de Lacan consistirá en hacer evidente que el carácter problemático, el carácter paradójico del deseo, en la experiencia analítica, es en el síntoma donde queda atestiguado. Y la clínica más clásica de la histeria, *la observación de Elisabeth von R.*, basta para demostrarlo. Se trata de ese dolor en lo alto de la pierna –izquierda y derecha – que Freud va a relacionar con la larga presencia de la paciente junto a su padre enfermo y a la evidencia, mientras lo cuidaba, del deseo que la ligaba a uno de sus amigos de infancia, del que esperaba hacer su esposo. El análisis saca a la luz un elemento que sobre determina la situación, a saber, las relaciones de Elisabeth con los esposos de sus dos hermanas. Ella detestaba a uno y experimentaba un sentimiento más que tierno hacia el otro. El síntoma del dolor en la pierna se habría precipitado en torno a un cierto número de encuentros y de pensamientos relativos a las relaciones entre este cuñado, apreciado, incluso codiciado, y una de sus hermanas menores.

A los ojos de Lacan, de lo que se trata en este caso, es principalmente del interés del sujeto en una situación de deseo:

“Hay una situación de deseo, y el sujeto se interesa en ello. Pero ahora que sabemos lo que es una histérica, no podemos sino añadir – cualquiera que sea la forma que tome. Eso en efecto implica que ella lo tome de un lado o de otro – que ella se interese en su cuñado desde el punto de vista de su hermana o en su hermana del punto de vista de su cuñado. La identificación de la histérica puede subsistir perfectamente de un modo correlativo en varias direcciones. Aquí es doble. Digamos que el sujeto se interesa, que está implicado en la situación de deseo, y es eso lo que está representado esencialmente por un síntoma, lo que vuelve a traernos aquí la noción de máscara. La noción de máscara quiere decir que el deseo se presenta bajo una forma

ambigua que justamente no nos permite orientar al sujeto en relación a tal o cual objeto de la situación (...) Es un interés del sujeto en la situación en tanto tal, es decir en la relación de deseo. Es precisamente eso lo que es expresado por el síntoma que surge, y es a eso a lo que yo llamo el elemento de máscara del síntoma” (p.326)

¿Todo este recordatorio para decir qué? Que desde los comienzos de su enseñanza Lacan percibió el vínculo entre el deseo y el síntoma. Y el vínculo es mucho más sutil de lo que un esquema mecánico y trivial podría permitir pensar. En efecto, una de las cuestiones a la que afronta todo análisis, es *“la del vínculo del deseo, que permanece como un punto de interrogación, una x, un enigma, con el síntoma con el que se reviste, es decir con la máscara.”*

Es por lo que, de modo paradójal, conviene considerar, con Lacan, que *“el síntoma va en el sentido del reconocimiento del deseo”* aunque este reconocimiento se presente bajo una forma cerrada al otro. Dicho de otro modo, *“reconocimiento de deseo, pero reconocimiento por nadie”*. De donde la necesaria movilización de su otra cara: no reconocimiento del deseo sino deseo de reconocimiento, que necesita, de forma fundada y legítima la intervención del analista, el significante en más de la interpretación en tanto que ese deseo es un deseo inconsciente, un deseo reprimido.

2. Voy ahora a mi segundo desarrollo que está motivado por esto. Incluso si no me cuento entre aquellos que podrían considerar que el deseo es una noción tibia y ligeramente anticuada, una especie de manzanilla al lado del armañac del goce, es necesario constatar que sus ocurrencias en los dichos y los escritos de Lacan no cesan de declinar y escasear a medida que avanza en su última enseñanza, notablemente después de su generalización del método borromeo para pensar la experiencia analítica.

Mi segunda cuestión podría entonces formularse así: ¿qué razones hay para esta disminución?

Lo más simple pero también lo más discutible sería considerar que el alcance de la categoría del goce es tal – e incluyo, por supuesto, lo que yo llamaría las nociones derivadas: plus-de-gozar, goce Otro, Goce del Otro, Goce-sentido, sentido gozado, etc. – que acaba por borrar tendencialmente la noción de deseo del léxico de Lacan.

Así, está fundado plantear la cuestión: ¿a dónde ha pasado el deseo?

Yo planteo la hipótesis de que, en la última enseñanza de Lacan, es principalmente o exclusivamente el síntoma lo que le sustituye, toma el relevo. Y ello, no simplemente por la razón que se constata, a saber, que a la declinación progresiva del uno responde el carácter más y más central del otro. La razón, me parece, es otra. Tiene que ver esencialmente con lo que es la operación del “*último Lacan*”, en tanto una implementación y una generalización del método borromeo – según la excelente y pertinente fórmula de Michel Bousseyroux – lo que se podría llamar la primacía del síntoma sobre el fantasma, el privilegio, en psicoanálisis, de la relación al síntoma sobre la relación al fantasma. Difícil por otra parte dar razón del pasaje, en Lacan, de la travesía del fantasma a la identificación al síntoma como “*critérium*” del fin de análisis sin apoyarse sobre esta opción.

En efecto, el síntoma no se puede reducir a la máscara del deseo que yo evocaba más arriba. Para convencerse de ello, basta con remarcar que lo sorprendente en la subversión de la última enseñanza de Lacan, es que él recapitula, recicla y ordena de nuevo todo lo que Lacan había elaborado previamente sobre el síntoma en su relación con el deseo: complejo de castración, metáfora paterna y significación fálica, significado del gran Otro, reconocimiento del deseo y deseo de reconocimiento.

Pero lo que constituye a mis ojos la vanguardia de esa elaboración – y que, de golpe, conduce a concebir el síntoma, no como una interpretación del deseo, según mi intuición primera, sino, en tanto que “*acontecimiento de cuerpo*”, como su encarnación – lo que el síntoma es de entrada y ante todo es una defensa contra el goce – lo que no se opone al hecho de que, por el fantasma, él mismo es goce a la espera de ser

desvalorizado -, y más radicalmente el rechazo de un sujeto a ser gozado por el Otro. Siendo el síntoma, para parodiar a Lacan-Duras, "*la barrera contra el Pacífico*" del goce del Otro.

Este valor del síntoma, se ve, conjunta con una de las más antiguas definiciones del deseo por Lacan - "*(...) el deseo es una defensa, defensa de ultrapasar un límite en el goce*" (Écrits, p.825), la referencia a la función de separación y de anudamiento del padre y el "*todo, pero no eso*" que sustrae al sujeto al todo fálico.

Concluyo.

¿Se puede encontrar una figura más radical, más eficiente, más paradójica y al mismo tiempo menos desencarnada del deseo?

Traducción: Ana Martínez

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 goce¹*

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 acaecer 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 demanda², 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*

¹ Lacan J. *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 321

² Lacan J. *El Seminario 9: La identificación*. Lección del 9 de mayo de 1962. Sin editar

*articulado sobre el principio del placer*³ El “acontecimiento Freud” descubre la realidad como dependiente del encadenamiento significativo 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 deseo⁴. Hay en todo esto una “lógica mínima” que Lacan llama diferencia y repetición⁵ 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 recuperar⁶ 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*,

³ Lacan J. *Seminario 16 De un otro al Otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p 179

⁴ *Ibíd.*, p. 182

⁵ *Ibíd.*, p. 181

⁶ Lacan J. *Seminario 17 El Reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p 53

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 placer, creando una paradoja puesto que la repetición no es más que retorno del goce⁷ 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 acentúa⁸ 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

⁷ *Ibíd.*, p 48

⁸ *Ibíd.*, p 18

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 significativo 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 verdad⁹ 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* "¹⁰ 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 ¹¹, 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 $S \rightarrow a$ 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

⁹ Lacan J. *Seminario 20: Aun.* Paidós, Buenos Aires, 1975, p 111

¹⁰ *Ibíd.*, p 113

¹¹ Lacan J. *Seminario 17: Los cuatro discursos.* Paidós, Buenos Aires, 1992, p 45

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 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 real¹² que por ser un invento es *sinthoma*, si seguimos a Lacan en el *Seminario 23 El Sinthoma*¹³ lo que me sugiere que de lo real sólo se puede hacer una *mostración*¹⁴, 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?”¹⁵

¹² Lacan J. *Seminario 23 El sinthoma*. Paidós, Buenos Ares, 2006, p 121.

¹³ *Ibíd.*, p 130.

¹⁴ Lacan J. *Seminario 24. L'insu*. Lección del 26 de febrero de 1977. Sin editar.

¹⁵ *Ibíd.*, Lección del 17 de mayo de 1977.

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.

Nuevos envoltorios, viejos deseos

Vera Pollo

Es bien conocida la expresión de Lacan “*los envoltorios formales del síntoma*”, creada por él en una de sus referencias a Aimée (Marguerite), a quien también agradece por haberlo conducido hasta Freud, con su poesía. La idea de que los síntomas se visten con los trajes de cada época aparece primeramente en Freud, en su artículo sobre “*Una neurosis demoníaca del siglo XVII*”. El así se expresa:

“No tenemos que quedar sorprendidos por descubrir que, al paso que las neurosis de nuestros poco psicológicos días de hoy asumen un aspecto hipocondríaco y aparecen disfrazadas como enfermedades orgánicas, las neurosis de aquellos antiguos tiempos surgen en trajes demoníacos.” (Freud, 1923[1922])

Aun joven y de formación psiquiátrica, Lacan percibió que el síntoma psicótico de Aimée – Marguerite Anzieu – se revertía en efectos de creación. ¿Más que quería él decir con la expresión “*el síntoma se revertía*”? Si Marguerite era merecedora del diagnóstico de “*paranoia*”, Lacan innovó la clasificación psiquiátrica de la época con su propuesta de una “*paranoia de auto punición*”, una vez que, internada en el manicomio, ella recibía de sí misma la prohibición, el castigo de no poder estar con el hijo. Todavía, entendemos que la “*reversión*” a la que Lacan se refería decía respecto al lado contrario de las ideas persecutorias en qué consistía el síntoma paranoico: ideas románticas expresando un lirismo casi infantil. Tal vez la mayor prueba de esa inversión, o sea, de la existencia de una banda de *möebius*, esté justamente en la posibilidad de retorno al lado derecho, o sea, la no remisión de su intuición delirante original: “*ellos van a matar a mi hijo.*”

Aun al respecto del síntoma, vale la pena recordar que, en la lección de 19 de abril de 1977, Lacan forjó la expresión “*variedad del síntoma*”, (*la*

varité du symptôme), condensando los términos de ‘*variedad*’ y ‘*verdad*’, y acentuando de ese modo que la dimensión de la verdad, así como la significación de un deseo es tan variable cuanto un objeto de la pulsión. Más la cuestión que deseamos plantear, en este momento, dice respecto sobre todo al vocablo “*envoltorios*”. ¿Será que podemos hablar de “*envoltorios del deseo*” del mismo modo en que hablamos de “*envoltorios del síntoma*”?

Colette Soler viene insistiendo hace algún tiempo en la necesidad de distinguir entre el deseo en singular, es decir, el deseo en cuanto causa, y los deseos en plural, para los cuales, no por azar, Freud y Lacan emplearan el mismo término, designándolos como “*restos*”. Freud se refirió primeramente a los “*restos diurnos*” que despiertan al inconsciente y lo ponen a trabajar durante el sueño. Restos de deseos insatisfechos durante la vigilia ocasionan el despertar de trazos más antiguos, recuerdos mnémicos no necesariamente agradables.

Aun en la década de 1950, Lacan mencionó primeramente el “*resto*” de la aprehensión *no-toda* de la necesidad en el desfiladero de los significantes, sugiriendo que aquello que retorna en forma de deseo encuentra en los sueños la vía regia del inconsciente, pues, si el sueño es metáfora del deseo, el deseo es metonimia de la falta-en-ser del sujeto. Hay deseos que se realizan paradójicamente en la irrealización del sueño. Se trata, entonces, de objetos propuestos al deseo, o simplemente “*objetos de deseo*”, distintos del “*objeto causa de deseo*”, puesto que aquellos representan sobretodo una tentativa de substituir lo indecible por lo nombrable y lo contable.

Un fragmento clínico

Fabiola, una mujer de cerca de treinta años, casada y madre de dos hijos, viene al análisis porque desea, pero no quiere, realizarse cómo cantora de música popular. Es la más joven de cuatro hermanos más viejos que ella, afirma que el recuerdo más fuerte que guarda de la infancia eran

los fines de semana “*musicales*”, luego que el padre se jubiló y pasó a dedicarse a la guitarra. El invitaba los amigos y la casa estaba siempre llena, hasta que los padres se separaron, cuando ella contaba trece años de edad. Mas no se dio por vencida, paso a hacer clases de canto y de impostación de voz. Adolescente, cantó en un grupo de MPB. Adulta, resuelve hacer carrera como solista, continuó las clases de canto y empezó a presentarse esporádicamente en teatros y discotecas. Pero, se queja de que nunca nadie le dijo la única frase que verdaderamente desearía oír: ¡“*Como tienes una linda voz!*”

En el curso de su proceso de análisis, relata primeramente la voz, o mejor, las voces que desaparecieron en su infancia. Ella tenía apenas cinco años, cuando un hermano de dieciséis años se murió ahogado en la playa y su madre tuvo que ser internada en una clínica de reposo donde pasó cerca de dos meses. De los trece hasta la fecha de su casamiento, a los veinte y pocos años, vivía con la madre. En su casa, vivían apenas las dos, porque su hermana, más vieja, y los dos hermanos, ya estaban casados y viviendo en otros lugares.

Las clases de canto, los ensayos y actividades afines eran los motivos que le permitían alejarse de una madre melancólica y que la solicitaba insistentemente. A pesar de eso, en la antevíspera de todos los espectáculos, Fabiola estaba siempre resfriada y con dolores en la garganta. En el palco, su inhibición era frecuentemente censurada. Por detrás del goce dañino del síntoma, estaba la voz del padre a desaprobar: “*Quien no es rico, debe cantar por distracción, nunca como una profesión.*”

Aprisionada en su demanda de amor, hacía amistad con músicos famosos, y se tornó amante de dos de ellos, en diferentes ocasiones. Mientras eso, ella soñaba con músicos importantes, se relacionaba con ellos y se decepcionaba, porque “*son fáciles en promesas y difíciles en realizaciones.*” Cierta noche soñó que Chico Buarque, compositor muy famoso, dormía en su casa, la encontraba en los bastidores del teatro y la llamaba de “*querida*”.

En algunos momentos, Fabiola parecía hacer eco a las palabras de Ysé en busca de “*emancipación anuladora*” (Soler 2003, p.23):

“Tú sabes que yo soy una pobre mujer y si hablas conmigo de una cierta manera, no precisa ser muy alto, más si me llamas por mi nombre, por tu nombre, por un nombre que tú sabes cuál es, y yo no lo sé, al oírlo, hay una mujer en mí que no podrá impedirte responderte [...] Mas lo que deseamos no es criar, más destruir, y que, ¡ah! No haya nada más que tú y yo, y en ti apenas yo, y en mí apenas tu posesión y la rabia y la ternura, y destruirte, y no más ser importunada.”

En un primer tiempo de análisis, ella poco habló de los hijos o de cualquier otro asunto que no estuviese ligado a la música. Mudaba constantemente de *agente/promotor*, porque esas mujeres se transformaban invariablemente en “*capitanes crueles*” que solo le daban órdenes, para, en seguida, encontrar una forma de traicionarla. Se refería al marido apenas para quejarse de que él no la apoyaba en su elección, este le decía con frecuencia que ella debería dedicarse a la carrera de Periodismo en que es licenciada y desistir de la música. Más, con el pasar del tiempo, el pasó a ayudarla financieramente y, por fin, decidió apoyarla de forma explícita. En la víspera de una de sus presentaciones, soñó que un ‘*vigilante*’ enorme – un policía - intentaba impedirle entrar en el teatro en que iría a presentarse, más ella lo venció, lo cruzó y le dijo: “*Tu eres muy grande, pero no eres dos.*” Al día siguiente, cantó desinhibida.

Una distinción necesaria

Hay que distinguir entre el objeto propuesto al deseo y el objeto-causa, entre la búsqueda por “*designar lo deseable*” (Soler 2009, p.163) y el agujero o falta que está en el origen del acto deseante. Se trata del agujero promovido por *das Ding*, la Cosa materna que los significantes pueden apenas circunscribir. Las imágenes y los *slogans* publicitarios alcanzan a “*dirigir las aspiraciones hasta los plus-de-goce industrializados*”, hacerlos deseables para que las formas del deseo se sometan a la historia. Nuevos

envoltorios para viejos deseos, podríamos acaso decir. Freud habría dicho: designar lo deseable para que se torne sujeto a la civilización, aunque la causa, efecto de estructura, se sustente a-históricamente en el hablante, en cuanto tal.

Recordemos que después de formular que el sueño es la vía regia para el inconsciente, Freud (1920) se vio constreñido a acentuar: “*más el sueño no es el inconsciente*”. Añadido que se desdoblaría con Lacan (1964) en la declaración de que “*el inconsciente es ético y no óptico*”. Ético, específicamente, en consecuencia, de la inexorabilidad del deseo. ¿Será, entonces, que Lacan, en sus elaboraciones sobre el campo del goce, hubiera dejado de lado lo que tiene relación con el deseo? No pensamos así. El nunca cesó de pronunciarse sobre el tema del deseo, más lo hizo de diferentes formas.

En el transcurso del sexto año de su Seminario, Lacan ya había abordado “*las vías perversas del deseo*” por medio de la relectura conjunta del *Caso Dora* y de *La Joven homosexual*. El adjetivo “*perversa*” remite a la dependencia que el deseo puede tener de las fantasías inconscientes sádicas y masoquistas, y también de la función del padre. Un padre no es necesariamente un significante que transforma el ideal de la madre en metáfora del deseo. En cuanto función de goce, es aquel que divide una mujer, permitiéndole situarse simultáneamente como sujeto y como objeto; sujeto en relación a los ‘*hijos-objetos a*’, objeto en relación al partenaire sexuado. En una sola palabra, es el elemento que permite a una mujer estar “*no-toda*” en la función fálica.

En su escrito *Kant con Sade*, Lacan (1963/1998, p. 785) prosigue recordando que solo “*la fantasía torna el placer apropiado al deseo*”, pues “*la experiencia fisiológica demuestra que el dolor tiene un ciclo más largo, en todos los aspectos, que el placer, ya que una estimulación la provoca en el punto en que el placer acaba.*” A pesar de eso, el dolor también, no es sin fin, una vez que el sujeto desmaya, desvanece. Se trata aquí de un dato vital entonces: dolor no es sinónimo de muerte, la fantasía se sirve de ese

dato para criar una prolongación del dolor. “*Vías perversas del deseo*” significan también que la fantasía puede determinar una búsqueda: sujeto deseo de objeto, objeto deseo de sujeto. Sujeto y objeto son ahí indiferenciables, pero no recíprocos, una vez que no se trata del acoplamiento de un sujeto deseante con un objeto deseado. Se trata de una búsqueda.

En cuanto al deseo del analista, una de sus primeras referencias está en el señalamiento de que, contrariamente al carácter impenetrable del deseo de Antígona, se espera de un analista un deseo advertido. ¿Más advertido de que? Podemos preguntarnos. No hay duda de que Lacan se refiere a la necesidad de estar advertido de los efectos de la pulsión de muerte, que nada son más allá del goce no necesariamente fálico, sino del goce que puede venir a ser letal, como no es raro asistimos en la clínica de la anorexia e/o de las toxicomanías. Advertido también, diremos nosotros, de que el deseo tiene un precio que sube o baja conforme la época, y que su valor no puede ser grande en época de goce *ready-made*, o sea, de la proliferación de los objetos *listos-para-el-goce*.

Del acto al pensamiento “pleno de deseo” y retorno

Volviendo al *Seminario 6*, podemos decir que el caso clínico que ayuda a Lacan en su trabajo de esclarecer la estructura del deseo es Hamlet, no Shakespeare, más Hamlet, héroe sometido al deseo de la madre, y no propiamente al deseo por la madre. Con él, aprendemos la importancia del duelo en la estructuración del deseo: el objeto precisa no sólo ser perdido, sino precisa ser recusado, rechazado, como objeto de amor, para que venga a ser el falo como significante impar del ser vivo sexuado. ¿Qué modificación Lacan detectara en la función-Padre? Si acompañamos lo que dice Hamlet paso a paso, encontraremos primeramente un sujeto inhibido en su acto, secundariamente un melancólico y, por fin, alguien que precisó “*llegar al falo en lo real, el falo real*”, para finalmente acceder al deseo en su estatuto de acto.

En el entierro de Ofelia, avanzando para la cueva, Hamlet pronuncia: *¿Quién es ese cuyo dolor tiene tal violencia de expresión, cuyas palabras altisonantes de tristeza invocan mágicamente la ayuda sobrenatural de los planetas y los inmovilizan como oyentes heridos por el asombro? Este aquí soy yo, el Rey de la Dinamarca.*

Hamlet precisó dar un nombre a la casa vacía del deseo, al lugar hasta entonces ocupado por un goce oscuro. A partir de ese, él pudo pasar al acto, pues ya no precisaba más de la “*transferencia como lo que no tiene Nombre en el lugar del Otro*”

Dos seminarios adelante, Lacan leerá la trilogía trágica de Claudel como lo que restó del Edipo en la contemporaneidad. Rehén del verbo, desheredado por el Padre, al sujeto solo le resta identificarse con el “*Padre humillado*” y dejar que el pensamiento se embarace. Muerte cómica, en el primero caso. No hay semblantes de tradición que le orienten el deseo. El plus-de-gozar parece venir a sustituir la causa. Más el deseo insiste. Aun y siempre. ¿Cuál es, ahora, su naturaleza? *Gedanken*, dirá Freud. *Pensée*, dirá Lacan. Ella es joven, pertenece a la tercera generación y está grávida. Grávida de un pensamiento pleno de deseo, un pensamiento que le retorna del acto.

Fue necesario que Lacan inventase su objeto *a*, de pura consistencia lógica, para que las pesquisas sobre el deseo pudiesen avanzar. Si en un primer momento, él fue designado como siendo “*la causa del deseo*”, él se tornará cada vez más “*objeto de plus-de-goce*”, y aún “*objeto condensador de goce*”, de lo que resta al ser hablante de un goce crudo y desnudo. Desde el *Seminario sobre la angustia*, si no antes, Lacan (1962-63) llama la atención para la función de separación de ese objeto, que se interpone entre el sujeto y el Otro. Lo nombra prueba definitiva de la alteridad del Otro, en cuya ausencia los registros de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario se tornan indistinguibles, a tal punto que el melancólico va a buscar en el real de la muerte el atravesamiento de la imagen. Objeto desproveído de imagen especular, pero accesible, o sea, pasible de cesión

y fragmentación. Si lo rompiésemos, bromea Lacan, encontraríamos pequeñitos fragmentos de cuerpo.

Dijimos anteriormente que, en rigor, el deseo no envejece. Lo mismo es válido, entonces, para el objeto *a*. Si él permanece siendo causa de deseo y de un plus-de-gozar, entonces, él tampoco envejece. Mas, también él se deja revestir en la fantasía con los significantes de una época, entre los cuales se destacan, por ejemplo: “*el par perfecto*”, la *second life*, el *facebook* - ¿y por qué no? - la “*inseminación artificial*”, la “*procreación asistida*” y la “*fertilización in vitro*”.

En su estatuto radical, esto es, en el registro del real, el deseo es, en rigor, falta de objeto. En su función de causa, tal vez podamos decir que el deseo se deja envolver, sin adherir enteramente a los envoltorios que lo recubren en la fantasía. Entretanto, una vez travestido, el deseo desemboca en síntoma en la neurosis. En esta medida, diferentemente del síntoma, parecen haber envoltorios que no se gastan.

Lacan (1960) indagó si los psicoanalistas tendrían que esperar a que la práctica de la inseminación artificial de las mujeres con el esperma de los grandes hombres se tornara cotidiana, para que finalmente entendiesen que el Padre no es más que un significante, un “*Nombre del Nombre del Nombre*”. Es decir, un ser que, en rigor, no existe nombre que le convenga, motivo por el cual se requiere una creación. Algunos años después, en su retorno al Hospital Sainte-Anne (1971- 1972), él llamaba la atención sobre el hecho de que iríamos a presenciar un tropel de sujetos diciendo- “*homosexuales*” y demandando la atención por psicoanalistas, no para repensar o cuestionar su opción sexual, sino para indagar por qué razón no consiguen gozar y sentirse “*homosexualmente normales*”. Eso es un hecho. Tal vez sea exagerado ya hablamos de tropel, más la búsqueda es grande y la queja es estrictamente lacaniana. ¿Y el deseo? ¿Cómo se presenta en estos casos? El deseo del *hijo/falo* permanece, si no en todas, en gran parte de las mujeres independientemente de la elección homo o hétero de un partenaire. En muchos casos, son justamente los impasses e

impedimentos en la reproducción el motor primero de una demanda de análisis. Es curioso que muchas mujeres dicen deber un hijo a la madre, lo que nos lleva de vuelta a Freud. Obsesivas se quejan de la postergación interminable que hizo del deseo del hijo un deseo imposible, en cuanto histéricas se quejan de los compañeros, de las compañeras y de los hijos que las dejan insatisfechas, lo que nos lleva de vuelta a Lacan. Psicóticas, algunas no se quejan, más utilizan un lenguaje de invectiva que acusa al Otro, haciéndolo *ex-sistir* de la forma más cruel posible. En los tres casos, “*la castración es [ahora] sin el padre*”. Y eso produce nuevos envoltorios del síntoma sustentados en viejas fantasías plenas de deseo.

Traducción: María Luisa Rodríguez

Referencias 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.

DESEO Y MADRE

DEL DESEO MATERNO A LA LENGUA MATERNA ¹

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*”² 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* materna³. 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*

¹ 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.

² Lacan, J., *El Seminario, libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

³ 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*.

sentido” pero no *“fuera de goce”* cuyos *efectos/afectos* resuenan en el cuerpo.

La madre en cuanto genitora y parturienta – madres *“ponedoras”*⁴ - 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”*⁵. 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.”*⁶

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”*⁷ -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...)

⁴ Lacan, J., *El Seminario, libro 16. De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

⁵ Soler, Colette: *La madre en el inconsciente, Lo que decía Lacan de las mujeres*, Ed. No Todo, Medellín, Colombia, 2004.

⁶ Lacan, J., *El Seminario, libro 5*.

⁷ Lacan, J., *El Seminario, libro 4. La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

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 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 niño⁸. 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 femenino⁹. 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.

⁸ 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.

⁹ Lacan otorgó a la mujer, al final de su enseñanza cuando construyó las fórmulas de la sexuación, dos dominios: un dominio fálico (Φ) 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.

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*”¹⁰. Pero, las formas del anonimato o de la nominación en la teorización lacaniana adopta diferentes modalidades.

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.

¹⁰ Lacan, J., *Nota sobre el niño*, *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

Dice Lacan:(...) Ada□n era una Madam (...) nombro□ a las bestias en la lengua de esa a la que llamare□ *l'Evie*. La Evie. Tengo el derecho de llamarla así puesto que en hebreo (...) su nombre (*havvah*) quiere decir la madre de los vivientes...¹¹

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, 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*”¹².

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.

¹¹ Lacan, J., *El Seminario, libro 23. El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

¹² Morel, Geneviève: *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Capítulo IV, Fondo de Cultura Económica, 2012.

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 falta¹³. 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 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 madre¹⁴.

Así la madre interesa no en su lado nutricio 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.

¹³ 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.

¹⁴ Lo he leído en el libro: *Celia, la madre del Ché* de Julia Constenla.

DESEO Y REPETICION

DESEO Y REPETICIÓN: *PAS-DE-DEUX*.

Dominique Fingermann

“... *El inconsciente, o sea la insistencia con la que se manifiesta el deseo, o también la repetición de lo que en él es demandado*”¹, es así como, en *Televisión*, Lacan evoca el inconsciente: como el “*paso a dos*”² del deseo y la repetición. El Decir de la demanda se repite imperturbable, mientras que el movimiento del deseo insiste, indestructible.

Que el deseo sea indestructible es paradójico, pero simple: decaería si no fuera nunca satisfecho, y si fuera satisfecho, se agotaría. Así pues, el deseo es y no es satisfecho: paradoja. Sus *plus-de-gozar*, diversos y divertidos, no agotan nunca su causa: el goce, real, inaccesible. No-dos: el deseo vectoriza el movimiento, el paso; la repetición tropieza con el no (*no la hay, no hay dos*)³.

¡Es siempre impresionante constatar como la lengua hace muestra de la estructura! La etimología y las variaciones históricas de la lengua francesa demuestran cómo la palabra “*PAS*” – del latín *passus*, participio pasado de *pandere* (extender, descartar...) – indica en primer lugar el movimiento mínimo del ser humano, luego, la medida, el rastro, el pasaje, y por fin la forma privilegiada de la negación: “*no*”. Una única palabra para decir el movimiento y la negación, el deseo y el principio de la repetición. No nos sorprende que Lacan decline la repetición como “*preterición*”, es decir, el ejercicio de estilo que muestra cuando niega.

1 LACAN, Jacques (1973). *Télévision*. En: *Autres écrits*. París: Seuil, 2001, p. 514. [N.delT. La traducción, realizada por Rithée Cevasco, es la que fue usada para el seminario de Escuela del EPFCL-FPB, 2008-2009.]

2 [N.delT.] «*Pas de deux*», es una parte de una coreografía realizada por dos bailarines. En español se usa indistintamente el término francés, o la traducción «*paso a dos*». La autora pondrá en paralelo la relación entre los sintagmas «*pas de deux/pas-de-deux*» con los que aparecerán seguidamente «*pas de sens/pas-de-sens*», y lo traduciremos siguiendo la misma lógica: «*pas de deux*» como «*paso a dos*» y «*pas-de-deux*» como «no-dos»

3 [N.delT.] Como explica en el siguiente párrafo, en francés «*pas*» significa «paso», y también «no». La frase en original es: «*la répétition bute sur le pas (il n'y a pas de)*». Es decir, la repetición tropieza con el paso/no (no la hay).

La danza, por su parte, pone en escena la secuencia del paso como movimiento y suspensión, ritmo: discontinuidad. La danza actualiza el vaivén del movimiento del deseo escandido por sus interrupciones ritmadas: paso a dos, pero el paso sigue: paso doble, “*and the dance goes on*”⁴. No-dos.

Del paso al nudo, una torsión: problema crucial para el psicoanálisis: “*Es de esta torsión de lo que se trata de hacer la topología.*”⁵

1-Deseo y repetición terminaron por constituirse en el curso de los desarrollos del psicoanálisis, como dos conceptos que dan cuenta de su propia experiencia y proceden de la estructura del sujeto tal como se despliega en la experiencia de la transferencia.

A primera vista el deseo indicaría el movimiento y la búsqueda de la diferencia y la repetición tendría la connotación del retorno de lo mismo.

A primera vista pues, un análisis iniciaría su peregrinaje, motivado por el insoportable empeño de la repetición y se abriría sobre el horizonte deseo: “*no ceder sobre el deseo*”,⁶ enseña Lacan.

El deseo apareció como inevitable a partir de los primeros pasos de la metapsicología freudiana, está en el fundamento de sus esbozos del aparato psíquico y orienta la interpretación del inconsciente. Por parte de Lacan, fácilmente se podría renombrar toda la primera parte de su enseñanza (cuando relee a Freud con Hegel y Saussure): *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*. En cuanto al problema de la repetición, surge bastante después en la clínica del deseo, lo mismo para Freud que para Lacan, y se sitúa en primer lugar como un obstáculo al tratamiento analítico de la neurosis de transferencia. Tanto el uno como el otro comenzaron su “*praxis de la teoría*” desarrollando la cuestión/dimensión

4 [N. del T.] En español y en inglés en el original («y el baile continúa»).

5 LACAN, Jacques. *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. En : *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001, p.199

6 LACAN, Jacques (1959-1960). *Le Séminaire, livre 7 - L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, p. 375. *El Seminario, libro 7-La ética del psicoanálisis*. Paidós

del deseo, y debieron producir un salto a mitad del camino para localizar la pulsión de muerte, como principio del más allá del principio de placer en el caso de Freud, y, en el de Lacan, para demostrar que si el deseo orienta la neurosis y la estructura, lo que orienta el psicoanálisis es lo Real. Es pues la elaboración del fenómeno clínico de la repetición lo que causó tanto la ruptura epistémica freudiana de 1920 como la discontinuidad teórica de Lacan en 1964.

2- Lacan reanudó la articulación topológica de la repetición y el deseo a partir de su experiencia de la clínica y de los desarrollos obligados de la teoría que la orienta.

Si bien no está verdaderamente explicitado en el grafo del deseo (aunque evocado por el sentido de las flechas), el toro sí pone de manifiesto la articulación topológica de la repetición y del deseo a partir del *Seminario 9* con sus vueltas y su agujero: son las vueltas de la demanda, su *re-petitio* aturdidora alrededor de su Decir inaccesible, que permiten cernir como efecto la indicación del deseo y su causa impar. Lacan, en el *Seminario 14*, presenta este anudamiento topológico como 8 interior “*doble bucle del trazado de la repetición*”. No es más que el principio del final, que conducirá hasta la propuesta borromeana de este nudo, que gracias a lo Real como tercero permite escribir distinguiéndolos el no-dos del deseo y la repetición.

La repetición no es simple manifestación, es estructura: su punto de partida y de partición⁸. El deseo, en tanto es movimiento, es una consecuencia, un efecto de una causa real, “*paso de sentido*” consecuente al “*no-sentido*”⁹. Entonces la repetición es lo necesario de la estructura que

7 LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre 14: la logique du fantasme*, inédit (Cours du 15/02/1967).

8[N.delT.] Intento reproducir el juego de la autora con los significantes «*départ*» y «*departition*»

9 [N.delT.] Nuevamente hay que hacer referencia al original, y a la doble significación del «*pas*» francés: «*pas de sens*» *conséquant au* «*pas-de-sens*». Hemos traducido en todos los casos «*pas de sens*» como «paso de sentido» y «*pas-de-sens*» como «no-sentido»

no cesa de escribir el empuje sobre lo real en juego como imposible. Es como encuentro que se produce, dice Lacan en 1964, es decir contingente, ya que lo real inevitablemente sólo se manifiesta de una manera imprevisible, como encuentro con el “*no hay relación*”, o sea fallido: “*En la repetición se actualizó la función de tyché que se resguarda tras su aspecto de automaton: la falta, la falla en el encuentro aquí se aísla como relación a lo real.*”¹⁰ La repetición, de hecho, es siempre diferente. Tropezar con el re-encuentro fallido llega siempre, necesariamente, pero siempre de una manera imprevisible, incalculable. La repetición desmonta los cálculos del fantasma que sin embargo se empeña en reducir su cifra a su fórmula mágica del objeto, y a suturar su agujero con su juego de manos.

No-sentido e incluso contra el sentido (del deseo): es así como se presenta -la repetición- en la clínica psicoanalítica antes de que la entrada en análisis la invite a hacer tres pequeñas vueltas en la noria del *no-sentido*: la equivocación del sujeto-supuesto-saber y su callejón sin salida programado: *no-dos*.

La repetición no cesa de escribir el Uno que no accede nunca al dos de la relación, “*no se une*”, aunque permite que resuene, eco de su insistencia irrevocable, el “*Hay Uno*”¹¹ de lo real que *ex-siste*. La repetición hace diferencia, da noticias del Uno que *ex-siste*: encuentro siempre nuevo.

El deseo como efecto “*se lía*” y relee¹², conecta y parece hacer vínculo con el otro, cuando, de hecho, es el objeto lo que entrelaza, un objeto obligado por la interpretación fantasmática: principio de monotonía y de “*mismidad*”. Las errancias del deseo no se aventuran nunca demasiado lejos del cálculo fantasmal y del modelo que configura para el objeto *a*.

El deseo y su molde fantasmático no salvan de la repetición, del mismo modo que en la experiencia del psicoanálisis, la transferencia, su vector y su propio trabajo no tratan, no curan de la inminencia de la

10 LACAN, Jacques. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* - Compte rendu du Séminaire 1964 -Autres Ecrits - Seuil Paris 2001

11 «Y a d'Un»

12 [N del T.] Intento reproducir el juego de la autora con los significantes «*se lie*» y «*reli*»

repetición.¹³ Al contrario, su demostración (la del callejón sin salida del *Sujeto-supuesto-Saber*) produce el límite de la serie infinita, único camino para que de lo imposible pueda deducirse la *ex-sistencia* de lo real. Es por esta vía que el Decir de la interpretación puede hacer Acto: “*el acto... tiene el lugar de un decir, y por el que cambia el sujeto*”¹⁴.

Quién se busca en el deseo, encuentra ahí los espejismos de la verdad que da sentido a la vida, es sin embargo en la repetición donde se encuentra esta dimensión que Kierkegaard sitúa como ética y que Lacan precisa como “*la diferencia, la distinción, la unicidad*”¹⁵, lugar temporal¹⁶.

Kierkegaard se dio cuenta de que la repetición tenía un alcance de revelación existencial. Es este alcance de signo lo que interesa a la operación analítica, independientemente del significado de lo que así es indicado. Para Kierkegaard la repetición es ontológica, revela algo del ser para el sujeto; para el psicoanálisis tiene un alcance lógico, índice del *parlêtre*. Para uno como para otros, orienta una toma de posición ética: “*La repetición es la clave de toda concepción ética*”¹⁷, dice Kierkegaard, y por otra parte cuando re-encuentra la repetición, añade: “*yo soy de nuevo yo mismo*”.¹⁸

No obstante, si la filosofía extrae de esta temporalidad paradójica algo que regresa de nuevo, siempre actual y único, nunca pasado; si el arte y la música usan sus recursos para producir lo más nuevo y sorprendente; si la poesía juega con su ritmo para colocar ahí su rima y su pulsación propia; en psicoanálisis, ¡el fenómeno se presenta la mayor parte del tiempo como un aguafiestas!

13 SOLER, Colette (2010) *La répétition dans l'expérience analytique*. París: -París FCCL, 2010, p. 13.

14 LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique*, Compte rendu du Séminaire Autres Ecrits

15 LACAN, Jacques. (1961-62). *Le Séminaire, livre 9 – L'identification*, inédit (Curso del 06/12/1961)

16 LACAN, Jacques. (1961-62). *Le Séminaire, livre 9 – L'identification*, op. cit. (Curso del 22/02/1967).

17 KIERKEGAARD, Soren. *Le concept d'angoisse*. Paris : Gallimard

18 SOLER, Colette (2010) *La répétition dans l'expérience analytique*, op. cit., p. 31.

Puede ser mientras tanto que un análisis llegue a este punto de pase, o sea a la extracción del alcance ético de la repetición, más allá de su redundancia patética. La “*repetición final*”, como lo desarrolla Michel Bousseyroux¹⁹, es cuando la repetición pasa al acto, “*única respuesta capaz solucionar la restricción*”.

Podemos pues articular el deseo como efecto de la repetición y la repetición como efecto del Decir; la repetición del rasgo unario como efecto de Un-Decir.

Una única palabra podría condensar los tres tiempos del Decir, la repetición y el deseo: ¡AÚN!

A condición de desplegarla así: ¡*En-cuerpo* – *Aún!* ¡– *Aún?!!*²⁰

En-cuerpo: ¡el Decir – *Aún!* ¡*De nuevo!* ¡La repetición – ¡¿*Aún?!!*, el deseo.

Y quizá sería posible indicar que lo que anuda a los tres es algo del orden de un acontecimiento de cuerpo: el síntoma.

3- Por último, invitamos a esta danza del Aún: a M. Duras que, debido al afecto de su “*práctica de la letra*”, puede sorprender y captar el interés por su anudamiento singular del acontecimiento, de la repetición y del deseo. Deseo y repetición tejen la letra y la música de todas las novelas, películas y obras de teatro de Marguerite Duras. Su obra permite captar la articulación de la ética de la repetición con la extravagancia del deseo: no-dos.

El *Marinero de Gibraltar* (1952), que puede producir el “*encantamiento*”, que la “*práctica de la letra*” de M. Duras causa en algunos - Lacan, entre otros -, es un ejemplo paradigmático de este nudo del acontecimiento, la repetición y el deseo.

19 BOUSSEYROUX Michel (2014) *Lacan le borroméen- Eres*, p.81

20 [N.delT.] Hay que tener en cuenta la homofonía y el juego de palabras: «*En-corps*» y «*Encore*»

El *Marinero de Gibraltar*²¹ es el nombre del deseo rendido a su causa, que propulsa a Anna por mares y continentes en busca del instante de amor que el encuentro efímero con el marinero, en su contingencia radical, le había procurado un bonito día en Shangai. El narrador de la historia interrumpe un matrimonio “*normal*”, en medio de un viaje a la Toscana, para acompañar a Anna en su persecución celosa, de Italia a África pasando por los mares de España.

El espejismo del encuentro con el marinero o su reflejo, repetido, aún y aún, en los puertos y marinas, no cesa de escribir el no encuentro necesario del “*dos*” maravilloso.

Siguiendo el deambular y el vector del deseo, horizonte por definición inalcanzable, la travesía que surca los mares azules, verdes y negros, siempre recomenzando, no exime a Anna de su repetitivo cuerpo a cuerpo erótico con cualquiera que puede darle noticias de la pasión del Uno perdido para siempre; el amor por la pareja de expedición, un verdadero anudamiento, a pesar de todo, no queda desvalorizado.

Esta novela del exilio amoroso pone en escena los movimientos sucesivos de una coreografía que alterna la languidez con el vigor del deseo, por un lado, y del otro, tanto la cantinela de la repetición como el trastorno de sus irrupciones repentinas.

Deseo y repetición se presentan aquí en su entrelazamiento estructural y paradójico. Mucho más que una errancia -como fuga o deriva-, es una danza en la que Anna y sus partenaires (del deseo, el amor, y el cuerpo a cuerpo) hacen sus piruetas sobre los caminos frezados de la repetición (el empuje sobre “*Hay no*”²²): 1, 2,3,4 – 1, 2,3,4: Te demando que rechaces lo que te ofrezco porque: no es eso.²³

21 DURAS, Marguerite. *Le Marin de Gibraltar*. París: Gallimard, 1952. [*El marinero de Gibraltar*. Ed Cabaret Voltaire]

22 [N.del T.] «*Ya pas*» ... Esta fórmula, como la cita que sigue, baila entre el *haber no* y el *haber paso*.

23 LACAN, Jacques. (1971-72). *Le Séminaire, livre 19 : ...ou pire...* París : Seuil, 2011, p. 81. (El Seminario, libro 19: ... o peor. Paidós 2012, p. 80)

Es una danza que permite que el objeto del deseo gire, tres pequeñas vueltas, y luego regrese como causa, señalando el paso del Uno de repetición que evoca el Un-Decir, el que *ex-siste* fuera de todas las vueltas dichas.²⁴

La poesía, al igual que el amor y la danza, pone en acto este saber hacer: trenzar y entrelazar el sentido y el *au-sentido*²⁵, el Uno y el Otro, aún y *en-cuerpo*²⁶.

Pero nada mejor que la danza para explorar y exponer la alternancia contrabalanceada de la repetición y el deseo: quién no se acuerda del Ballet *Cafe Müller* de *Pina Bausch*,²⁷ inmortalizado por la película de Wim Wenders,²⁸ dónde una mujer se precipita inmediatamente en los brazos de un hombre que la deja caer, y ella, aún, siempre, se precipita en sus brazos, y él la deja caer de nuevo y ella... aún. *No-dos*.

Deseo y repetición son también los protagonistas del baile de la Embajada de Francia en Calcuta, dónde Lol V. Stein se encuentra, desaparecida, arrebatada, excluida, siderada ante el deseo (*de-siderare*) de su novio, Michael Richardson, y de Anne Marie Stretter, la raptora.

El baile es el lugar de la danza y contradanza del deseo y la repetición que explica *India Song*, largometraje de Duras, de 1975.²⁹ Es el baile del deseo alucinante de todos los hombres, quienes cada uno a su vez entrelaza a Anne Marie Stretter en una secuencia aturdidora de *no-dos*: rumba, tango, *ragtime*, vals, 1,2, 3... *paso* de no-dos³⁰. Baile inolvidable, a

24 [N.del T.] En la Traducción se pierde que « ...*hors de tous les tours dits* » evoca *L'étourdit*.

25 [N. del T.] «...*le sens et l'ab-sens*». He traducido *ab-sens* como «*au-sentido*» por la referencia que entiendo a la ausencia.

26 Ver la Nota 20.

27 Pina Bausch (1978). *Café Müller*. <http://www.youtube.com/watch?v=3WLazG0bQPI>.

28 Pina, Wim Wenders (2011). <http://www.youtube.com/watch?v=CNuQVS7q7-A>.

29 DURAS, Margarita (1975). *India Song*, COM Delphine Seyrig, Michel Lonsdale e Mathieu Carrière. <http://www.youtube.com/watch?v=laUM85wOcpA>.

30 [N.delT.] Aquí la autora marca con negrita el ***pas-de-deux***, por lo que pienso que es preferible mantener la significación de paso de baile, pero de no-dos.

causa de la música de Carlos de Alessio,³¹ de la mirada de Lol V. Stein (la de la novela de 1964³²) invisible, forcluida del baile y a causa del deseo, aparejada con el más allá del principio de placer.

De vez en cuando, el baile hace silencio gracias al *adagio* del piano, gracias al grito monstruoso del *Vice-Consul*³³ que desgarrar este silencio y el hecho de existir, y gracias al canto de la mendiga laosiana, hechizo de la *lalengua*, en contrapunto con el drama del deseo; silencios marcando este paso fuera del tiempo de la repetición.

El grito, la música en desfase, las voces en off desincronizadas, la mirada multiplicada hasta el infinito por el espejo monumental que refleja la sala de baile, participan de esta coreografía, donde la repetición de la “*no relación sexual*” empaqueta el paso al próximo ritmo en cadencia con el deseo.

4- No-sin el deseo

La travesía de un análisis no salva de la repetición, pero, ¿no puede decirse que le cambia el sentido? Cambiar el “*sin salida*” del paso a dos, en “*sentido salido*”³⁴ del Real que existe y da cuenta del “*Hay-del-Uno*”: *no-sin el deseo* que remite a la causa en juego, aún y aún. La repetición, conmemoración del goce “*perdido*” conecta el Uno del Decir al uno de sentido del Deseo

La travesía de un análisis no exime el *know-how*³⁵: el saber re-tener bien, la barra del deseo, para que el curso del decir no vuelque su letra hacia lo peor.

31 Carlos de Alessio (1935-1992) es autor-compositor de toda la banda sonora de la película. <http://www.youtube.com/watch?v=t-emOQ1jBv8>.

32 DURAS, Marguerite (1964). *Le Ravisement de Lol V. Stein*. Paris: Gallimard, 1964. (*El arrebatado de Lol V. Stein*. Barcelona. Tusquets, 1987)

33 DURAS, Margarita (1965). *Le Vice-Consul*. París: Gallimard, 1965. (*El Vicecónsul*. Barcelona. Tusquets, 1986)

34 [N. del T] Las comillas son del traductor para señalar que a autora juega con la homofonía «*sans issue*»... «*sens issue*».

35 [N. del T] En inglés en el original. Se trata del saber hacer.

La travesía de un análisis hace posible el despegarse de la adhesión fantasmática al objeto y las errancias concéntricas del deseo a la medida a su cálculo. En cada pase, nos asombramos con Lacan: “¿cómo un sujeto que cruzó el fantasma fundamental puede vivir la pulsión?”³⁶ De hecho, el agujereamiento del fantasma hace posible anudar diferentemente el acontecimiento, la repetición, y el deseo.

Por ello esta operación puede tener efecto de deseo “*deseo del analista... deseo de obtener la diferencia absoluta.*”³⁷ El deseo de obtener la diferencia absoluta, es un deseo que señala el paso de la repetición, como paso a dos; un paso que no pierde su razón, ya que hace resonar, aún y aún, el Uno de *ex-sistencia*. Este deseo inédito podría escribirse en la fórmula del Deseo del Analista según el vector que articula el S_1 de su producción (separado del sentido) al “*a*” como agente del paso de sentido surgido del Real.

Más allá del cálculo es necesario contar con el Un Decir, excepción de todos los unos de repetición, que hace resonar “*lo diferente, distinto, único*” separado.

Es necesario saber desprenderse del horror del saber del Uno solo, para poder por fin contarse como Uno, no-sin el saber (no-sabido que sabe) que sabrá entregar al deseo un poco de extravagancia.

Es necesario bailar: *no-dos*³⁸. Y el no-todo tensa y destensa el deseo y... *paso doble*³⁹.

Traducción: Ramon Miralpeix.

36 LACAN, Jacques (1964). *El Seminario, Libro 11 – los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. París: Seuil, p. 258.

37 LACAN, Jacques (1964). *El Seminario, Libro 11 – los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. París: Seuil, p.326

38 [N.delT.] *pas-de-deux*

39 [N.delT.] El original en español.

DESEO Y TRANSMISION

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*”¹, 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*², 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*³ del *Seminario XV* y *el des-ser*⁴ 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

¹ J. Lacan, *El deseo y su interpretación*, seminario del 12 de noviembre de 1958

² J. Lacan, *El discurso en la Escuela Freudiana de París, Otros escritos*, p. 291

³ J. Lacan, *El acto psicoanalítico*, seminario del 10 de enero de 1968

⁴ J. Lacan, *Proposición del 9 de octubre de 1967, Otros escritos*, p. 261

soporte del objeto del deseo, el sujeto pueda obtener un saber, una elaboración significante, como de su límite, ya que 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 irremediablemente 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 significante, 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 arroje 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.

Deseo “(a)¹ bordé” confinado, Deseo dispersado

Esther Morere Diderot

Tirada a la suerte en tanto que pasadora, es con un efecto de sorpresa y con una cierta extrañeza que yo recibo esta noticia, por teléfono. Yo quedé muy atontada después de esta llamada...De lo cual me surgió al mismo tiempo un sentimiento de alegría y de angustia, produciendo en mí una suerte de desvanecimiento. Yo discierno con gran sorpresa pasajes lógicos de los últimos tiempos de la cura: Tres sueños de final, de largos meses de travesía de duelo y vacío. Un vacío fuera de sentido que yo habito dejándome atravesar por esta prueba. Existe también un cambio, en mi relación al psicoanálisis, a la Escuela y al trabajo analítico con mis pacientes. Es una travesía incomoda, tempestuosa que se vive en carne viva. En esta prueba yo me encuentro en la misma situación. Este sentido de “*carne viva*” lo reencuentro en el texto: *La proposición del 9 de octubre del 67* cuando Lacan evoca el pase y el testimonio que recoge el pasador “*Es por ellos, que un psicoanalista, para hacerse autorizar como analista de la escuela, hablará de su análisis, y el testimonio que ellos van a acoger “ en carne viva ” de su propio pasado será de aquellos que ningún jurado sabrá recoger*”²

Este término está en conexión con otro que parece también habitarme “*La conmoción*”, que se atenúa tanto en el momento de escuchar este pase como al final, durante el testimonio delante del jurado. Si bien ha habido una conmoción a lo largo de esta experiencia, acompañada por los efectos de mi propio deseo de analista hasta llegar a “*autorizarme*” Este pase momento clave, en el cual yo fui escogida, reenvía al escrito *Una*

¹ Se puede pensar que la autora hace con la palabra «(a) bordé» también alusión al verbo en francés *abordé*, que significa *abordar*.

² Lacan J «*Proposición del 9 octubre sobre el psicoanalista de la escuela*» Otros escritos, París, Seuil 2001 page 255

Nota Sobre la Escogencia de los Pasadores donde Lacan continua así “No cualquiera puede interrogar al otro, incluso si esta concernido...Un riesgo es que ese saber, hay que construirlo con su inconsciente, es decir ,eso que él ha encontrado de sí mismo y que no conviene a otros saberes ”³

Aquí dos términos están relacionados, inconsciente y “*crû...dans son propre*”⁴. Otras significaciones se derivan de esta expresión, que son diferentes a la de su invento, de ahí su riqueza. El “*crû*” es también el participio pasado del verbo crecer. Se podría pensar en este momento que una cuestión de saber y de cambio se asocian a la palabra “*conmoción*” que me ha atravesado, es decir, eso que ha podido pasar inconscientemente en este pase y en mi posición de pasadora. Poniendo en acto un cierto desprendimiento para recibir este testimonio, sin estar muy cerca. A la vez se pone en juego esta ebullición del lado de mi propio saber inconsciente actual que ha permitido una traducción y un invento de mi propia cosecha.

Retomando este “autorizarse” del lado del deseo del analista, que abre una brecha muy clara, yo lo asocio, paralelamente, a esa “*desviación en la esquina de una calle*”, así es como me viene a la mente esa paciente que yo nombré “*La Bella Durmiente*”. Ella tiene una belleza de una época antigua. La evoqué muy rara vez en control, ella quedo como olvidada y petrificada. Aquello me parece insoportable, una pequeña voz me interpela: “*Basta de darle vueltas al asunto*”. Tal un ronroneo sin acabar, ella duerme aferrada a darle vuelta al mismo asunto y, yo en una posición semejante. Este despertar parece convocar el deseo del lado del deseo del analista, pero también va a operar del lado del deseo del analizante. Nosotros lo veremos más adelante.

“*La Bella Durmiente*” con el deseo averiado, varias averías en su vida aparecen fijadas....Nosotros podemos pensar lo que Lacan en su *Seminario El Deseo y su Interpretación* enuncia con la fórmula de Espinoza: “*El deseo es*

³ Lacan J «*Nota sobre la escogencia de pasadores*» letra dirigida a los A.M.E de La EFP Analyse Freudienne presse 1993.

⁴ Se puede traducir la expresión de Lacan “*Crû dans son propre*” como: “*de el mismo o de sí mismo*” (cosecha propia)

la esencia misma del hombre"⁵. En la primera sesión de este seminario, él recuerda la importancia del deseo en el análisis como terapéutica. Este tratamiento psíquico pone en juego diversos niveles del psiquismo: fenómenos de residuos y marginales, los sueños, los lapsus y el chiste. Lacan agrega que estas formaciones del inconsciente y los diferentes movimientos al nivel del psiquismo tienen mucha importancia porque ellos ponen en juego el deseo.

En lo que concierne a "*la Bella Durmiente*", del lado de su deseo hay algo que queda inmóvil y estático, ¿energía del deseo? ¡Un poquito.! ¡Esto le cuesta mucho! Ella avanza 3 pasos para retroceder 4... Tanto en su formación profesional como en su relación con los hombres. Ella queda siempre desmoralizada. El sujeto parece estar desbordado por el yugo maternal en el cual ella está prisionera. Las sesiones habrían podido continuar hasta el infinito, del lado maternal, nada parecería poder pararse, suspender esta hemorragia verbal... queja sin fin de lo más profundo, pero yo aquí también prisionera, no sabiendo por qué punta agarrar esta letanía, como engendrar el corte.

Esto concuerda con lo que ha escrito Lacan en *Los Complejos Familiares*, a propósito del Complejo del Destete. Su lado materno, tan significativo para "*la Bella Durmiente*", no está sin causar estragos....

Lacan recuerda lo que Hegel formula: "*Que si el individuo no lucha por ser reconocido fuera del grupo familiar, nunca alcanza la personalidad antes de morir*"⁶, toda culminación de la personalidad exige este nuevo destete. El complejo del destete es totalmente liquidado si se abandona la seguridad que comporta la economía familiar. Este demasiado materno, esta invasión constante parece ser un muro que impide el acceso de la "*Bella Durmiente*" a su propio deseo. Ella está atrapada en el deseo materno del cual se defiende con cuerpo y alma, pero este reaparece.

⁵ Lacan J «Seminario Libro VI, *El deseo y su interpretación*» La martinière, 2013, p 11

⁶ Lacan J «Los Complejos familiares en la formación del individuo», Otros Escritos, Paris, Seuil, 2001, page 36

Su deseo averiado, frenando sus impulsos y este ronroneo que caracteriza la transferencia en un momento clínico particular, pero insoportable...En este instante, lo que se pone en juego para mí, me recuerda las palabras de Lacan en su *Seminario La Ética*:

*“Que la sola cosa de la cual nosotros podemos ser culpables, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo”. Henos aquí...”Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es otra cosa que eso que soporta, el tema inconsciente....destino particular exigiendo que la deuda sea pagada”.*⁷

Por mi parte considero que hasta aquí yo he sido muy discreta, sin atreverme mucho. De cierta manera al ir de prisa, borro mis temores.

En la sesión siguiente se produjo un giro con esta paciente que como ustedes habrán comprendido parece congelar el pensamiento...Luego de ciertas palabras que ella pronuncia, yo le devuelvo una intervención que me sorprende. Aquí el intercambio:

“La bella durmiente”: “Me quedo en pijama, no hago nada...me aburro”

Yo le digo: “-La noche del hombre” yo misma me sorprendí de mi intervención

Ella: ¿Ah? silencio, parece desconcertada, removida.

Agrego: -su perfume...

Rápidamente interrumpo la sesión introduciendo una escansión.

Momento incongruente, cercano al absurdo, de la interpretación del orden de lo equívoco. El perfume que ella lleva “*La nuit de l’homme*” había sido evocado antes. Qué nombre el de “*la noche del hombre*”, ¿Lo podemos entender de varias maneras: esta aburrición -noche del-con el hombre, llevando sobre ella un perfume de hombre, ¿poniendo en juego su propio cuerpo? De lo que “*nuit*” (en francés “*nuire*” significa “*hacer daño, perjudicar*” y se escribe y pronuncia igual que la palabra noche) ...de la

⁷ Lacan J «El Seminario, libro VII, *La ética del psicoanálisis*, Paris, Seuil, 1986, p. 368

ausencia-presencia del hombre... y otras posibilidades más. Será ella quien nos dirá.

Operamos durante el análisis a partir del equivoco, con la interpretación poética, sin sentido...En el *Seminario RSI*, Lacan da una indicación sobre la dirección de la cura precisando que no hay que alimentar los síntomas de sentido. Alimentarlos sería interpretar lo que expresan: *“¿Qué es este cuento del sentido?...En lo que concierne a la práctica psicoanalítica, es desde ahí que ustedes operan, pero de otra parte, ese sentido, ustedes operan solo para reducirlo”*⁸

Esta interpretación sin-sentido de la interpretación es suficientemente equivocada para proponer una abertura a varios sentidos. No cierra el decir, sino que lo abre a varios posibles, lo que tendrá un efecto en la clínica ante el paciente.

Durante las sesiones siguientes se establecen otras conexiones reduciendo ese demasiado maternal y familiar en los que se encontraba encerrada, recordando la imagen de muñecas rusas donde pareciera estar sin poder poner un pie afuera. Lo que va también a moverse y desplegarse, es la cuestión del deseo, aunque tímidamente. Pero ahí está de todas maneras más deseosa, abordando temas casi inexistentes. Retendré dos: su cuerpo y la imagen de su propio cuerpo. Los afectos sentidos hacia ella y hacia su relación con los hombres, particularmente aquellos que priman y en los que parece meter toda su energía: la posición de confidente. Podemos pensar entonces que hay un poco de toma de riesgos a través de esa posición de confidente...La relación amistosa incluye, desde luego al amor, pero sin confrontar el deseo del lado de la libido, lo sexual.

Durante las últimas sesiones un primer sueño aparece. Hay una cierta apertura del inconsciente, el cual convoca también al deseo. En el *Seminario El Deseo y su Interpretación*, Lacan dice:

“El deseo no funciona de manera reducida, del lado de las normas, ni avanza sobre vías trazadas de antemano a las que tendríamos

⁸ Lacan J. *Le Seminario RSI*, Lección 10 diciembre 1974, inédito

que traerlo cuando se aleja. Es contrario a la construcción de la realidad, se presenta como tormento para el hombre. La historia del deseo se organiza en un discurso que se desarrolla en el sinsentido. Ese es el inconsciente”

Agrega Lacan.⁹ Para la “*Bella durmiente*” algunas brechas hacia el inconsciente, sus afectos, hacia otros temas. Menos lisa, menos ronroneante, una luz, la del deseo parece también, en fin, fundir la opacidad de un discurso muy correcto

Siguiendo con el mismo tema, dos deseos parecen oponerse en ella: el deseo sexual no puede unirse a sus sentimientos amorosos. No obstante, en la Grecia antigua Eros, el dios griego del amor puede entenderse con *Himeros*, el dios griego del deseo. Ambos son gemelos y están presentes durante el nacimiento de Venus, diosa de la belleza. Sin embargo, a pesar de la condición similar de estos dos dioses, lo que observamos en la clínica es que no siempre se la llevan bien y cuando uno va bien, el otro puede estar enredado...Para nuestra paciente se trata de eso, el sentimiento amoroso está bien presente. Podemos también hablar del deseo del lado de *Philia*, en griego el afecto que está en juego con sus confidentes. *Philia*, el amor según Aristóteles, es el fruto del compartir, del intercambio, del lazo social. Amor sosegado, cercano a la amistad, se desarrolla lejos de las tribulaciones de la pasión.

Podemos entonces interrogarnos sobre el lugar del deseo sexual, puesto que aquí el deseo *Himeros* no aparece, permaneciendo ausente. Este deseo, en relación con la cuestión de la libido, dominio de las pulsiones sexuales que conciernen ciertas partes del cuerpo, convocando no solo la pulsión oral y anal sino también la pulsión escópica, invocatoria y, diría yo, táctil. Podemos pensar que de lo que se trata es de su temor a la sexualidad que implica la relación al orificio de lo sexual en lo que puede haber de angustia frente a la castración. Pero también en lo que concierne a la muerte, al deambular de la muerte.

⁹ Lacan J; *Le seminario libro VI, El deseo y su interpretación*, la Martini ere 2013, P 564

Esto explica mi posición más bien glacial, delante de “*la Bella durmiente*”, en relación a su posición frente al tiempo que parecía infinito, como el material que traía en una perpetua repetición. El tiempo parecía inmóvil, el discurso muy correcto, el reino de una cierta inmutabilidad marcaba la pauta. Lacan evoca el problema de la relación entre lo sexual y la muerte en el *Seminario de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Menciona el hecho de que:

“La realidad del inconsciente es - verdad insostenible- la realidad sexual” ...” Sabemos que la división sexual es lo que asegura el mantenimiento del ser de una especie...el hecho es que la supervivencia del caballo como especie tiene un sentido. Cada caballo es transitorio y muere. Ustedes podrán percatarse que el vínculo entre el sexo y la muerte es fundamental”¹⁰.

Es decir que la realidad sexual que permite la vida es indisociable, de hecho, de la muerte que la acompaña. Realidad insoportable e imposible de dialectizar. ¿Cómo entonces defenderse, esquivarla, si no es mediante el artificio de detener el tiempo? La cura permite aquí insuflar un cierto desfase frente a este discurso inmutables, de permitir una cierta vacilación, de traer para ella un poco de aire fresco frente al bloque familiar y maternal tan embarazoso...Y esto no puede operarse más que a partir de la posición del analista que no cede en su deseo.

Percibimos como el deseo del analista que fue abordado y desplegado como las flores japonesas de las que hablaba Lacan, que se abren al contacto con el agua, permitió abordar el deseo del lado del analizante. Lacan retoma este punto en su seminario *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*:

“Es por esto que, tras el amor dicho de transferencia, está la afirmación del lazo del deseo del analista al deseo del paciente...Es lo que Freud tradujo en una especie de omisión rápida, de engañosa seducción, al decir: “es solo el deseo del paciente”. Para tranquilizar a sus colegas, Lacan continua: “es el deseo del paciente, sí, pero en su encuentro con el deseo del

¹⁰ Lacan J, El seminario , libro XI, *los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seuil, poche, p 168

analista. No diré que no he nombrado ese deseo del analista, porque ¿cómo nombrar un deseo? Un deseo se discierne. ¹¹.

Hemos intentado discernir como se han encontrado esos dos deseos a partir del momento en el que fui designada como *pasadora*, lo cual tuvo como efecto una conmoción subjetiva, desvanecedora. Este efecto del deseo del lado del analista tuvo consecuencias en el deseo del analizante: permitió esta interpretación del orden de lo equívoco en la que el acento no está para ponerlo del lado del decir del analista sino del efecto, del deseo observado en la clínica del analizante. Después, (*Après-coup*), *nosotros podemos* decir que esta interpretación fuera de sentido es la realización en acto del deseo del analista y que este acto tiene un impacto en lo real.

Traducción: Irene Houssin

¹¹ Lacan J, El seminario, libro XI *los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seuil, poche, p 283

Deseo y transmisión: paradojas

Antonio Quinet

Así como la falta, el deseo inconsciente, como deseo del Otro, se transmite de padres a hijos, madres a hijos, de generación en generación. No fue el psicoanálisis que descubrió esto, es el tema central de las tragedias griegas. Encontramos en Esquilo la siguiente frase a respecto de la herencia recibida por Edipo: "*pienso la falta antigua cuyo efecto dura hasta tres generaciones*", dice el coro en *Siete contra Tebas*. Al final el propio deseo del sujeto tiene "*fecha*", dice Lacan, recibido, articulado a los deseos de aquellos que ocuparon para el sujeto el lugar del Otro. Los significantes con los cuales el bebé es bombardeado desde el nacimiento son significantes del deseo del Otro, transmitidos por este.

El deseo del analista, a su vez no es un deseo que se transmite de padre a hijo por la vía de la castración como el deseo inconsciente, ni tampoco de analista a analizante en los moldes de la transmisión por la sucesión.

El deseo del analista no es un deseo en falta, es un deseo optimista, producto de un análisis. El deseo como falta se declina en deseo insatisfecho, deseo imposible, deseo prevenido. El deseo del analista no es marcado por la negatividad y si por el acierto: deseo de hacer que el otro obtenga su absoluta diferencia- aquello que lo hace diverso y de-verso, atravesado por la *lalengua*. El deseo del analista no se ajusta al colectivo, él hace objeción a la formación de grupo, pues no acepta la identificación con ningún S_1 que pueda sostener un Maestro, ni con los iguales y rivales fraternos.

La emergencia del deseo del analista en el análisis no ocurre sin el cambio en el decir del analizante – decir que modula sus dichos. Este nuevo decir que adviene en su análisis transmite algo original y único. Es a

partir de él que el nuevo analista vehicula táctica, estrategia y política en la dirección del tratamiento analítico.

Si Lacan indica que “*el deseo del analista es su enunciación*”, es porque este no puede ser dicho, no está en ningún enunciado. Por tanto, él no puede ser transmitido por una comunicación interpersonal, ni por transferencia tipo bancaria, ni por vasos comunicantes o radio transmisor. Si aquello es lo esencial en un análisis no puede ser transmisible es porque, en cierta medida el psicoanálisis es intransmisible, como dice Lacan en 1978 en *Las Jornadas de la Escuela sobre la transmisión*: “*Tal como ahora llego a pensar, el psicoanálisis es intransmisible. Esto es muy aburrido que cada psicoanalista sea forzado y es necesario que sea forzado- a reinventar el psicoanálisis*”

Allá donde el análisis es intransmisible está el deseo del analista como creación – es lo que permite reinventar cada vez más el psicoanálisis.

El deseo del analista es el nombre que Lacan da a lo que lleva a un ex-analizante a hacer a otro sujeto analizarse, es decir, transmitir algo de aquello que le pasó en su análisis. El deseo del analista y su transmisión. Ese deseo de transmisión no se agota en la clínica, o sea, el oficio del analista de transmitir para el analizante, por vía de la invención, este algo, “*de sí*” que resuena en su transmisión es el *plus-de-gozar* que determina su estilo como único. El psicoanálisis es paradójicamente, transmisible e intransmisible.

La resonancia del deseo de transmisión, como versión del deseo del analista, es lo que, en el dispositivo del pase los pasantes buscan hacer pasar a los miembros del Cartel del pase, dóciles a las resonancias diversas y particulares. Pero ella también se hace oír en otra parte de la Escuela y fuera de ella cuando el analista está empeñado en transmitir el psicoanálisis. El deseo del analista como deseo de transmisión resuena también en su estilo de saber hacer con la *lalengua*.

Diferente del poeta no analizado, este saber viene de su propio análisis. Se trata de un saber hacer al respecto de lo que recibió y escuchó

de la *lalengua* con la que fue acunado, bombardeado, constituido de lo que resulta su la *lalengua* propia. Esto mismo ocurre haciendo análisis en otra lengua distinta de la *lalengua* materna. El inconsciente no se deja aprisionar apenas por un idioma- el inconsciente es translingüístico. La obra de Freud está repleta de ejemplos, siendo el más conocido el de *Ein Glanze auf der Naze* como condición del deseo construida a través de la equivocación translingüística entre *Glanze*, brillo en alemán, y *Glanze*, mirar en inglés, El *sínthoma*- escrito de *Joyce* es el mejor ejemplo de translingüismo, pues él no juega apenas con *lalengua inglesa*, sino con varias.

Para intentar transmitir lo intransmisible el analista usa juego de palabras, equivocaciones y poesía de la *lalengua* y también de su “*chistografía*”. Es lo que lo aproxima al poeta.

“No poeta <dijo Antonio Houaiss> rompe el enlace de la transmisión: el individuo por instantes, se opone a la sociedad - consciente o inconscientemente - y con los mismos procesos de lengua- social - también consciente o inconscientemente - crea sus valores individuales, su lengua -individuo: estilo”.

Esta distinción entre la lengua - social y la lengua-individuo la encontramos en Lacan la *lalangue* compartida por un grupo y la *lalengua* propia. Es a través de la lengua propia - la lengua individuo - que el estilo se transmite en psicoanálisis - única vía de transmisión según Lacan. El deseo del analista por la vía del estilo se demuestra no saber hacer con la *lalengua*.

En un momento del análisis de Hilda Doolittle con Freud, este le enseña una estatua y dice a su analizante: “*Ella es perfecta, pero perdió su lanza*”. E Hilda nos cuenta el efecto provocado: “*Él podría estar hablando griego. El lindo tono de su voz tenía una capacidad de sacar una expresión inglesa de su contexto de tal modo que, él mismo estuviera hablando inglés sin ninguna huella perceptible de acento, así mismo él estaba hablando una lengua extranjera*”. Con su enunciación, por donde pasa el deseo del

analista. Freud saca la palabra de la familiaridad de la *lalengua* - idioma para apuntar para la *lalengua* que es propia de cada uno, *lalengua* dialecto idiosincrático. Continúa H. D: “*El tono de su voz, la calidad cantante (the singing quality) que sutilmente rodeaba la tez de la palabra hablada hizo con que esta palabra tomase vida en otra dimensión*”.

La primera carta que ella recibió de Freud en inglés y no en alemán. Y todo su análisis fue en inglés. Al hablar la lengua de ella fue Freud quien se colocó como extranjero.

Toda la *lalengua* es extranjera, *Hetera*, como el inconsciente. Esto vale también para la *lalengua* compartida por los que hablan la misma lengua. Los monofónicos, que en este sentido no se distinguen de los heterofónicos. Todo habla- a ser es bombardeado por una la *lalengua* hetera que transmite el deseo del Otro y contiene un goce que recae en su ser corporal. Esta extranjería de la *lalengua* que se oye es poco a poco transformada en suya, por apropiación, pero cuyo saber hacer - que designa su inconsciente - continúa siendo extranjero. Así para todo *hablanteser* la *lalengua* hablada es, para sí mismo, simultáneamente familiar y extranjera, propia y del Otro.

En una sesión, un analizante se escuchó hablar “*Soy un mal decidor de poesía*” y constató que paradójicamente la poesía se hacía oír con este neologismo sobre el mal decir a su dolor.

Cada ser hablante tiene una la *lalengua* tan propia y sin igual, por eso es, extranjera para todos los otros - fundamento del mal-entendido de la comunicación. Cada uno tiene su dialecto propio. Manoel de Barros poeta brasileño nombró a su propia la *lalengua* de “*idioleto manoelês archaico*”. Y dice tener como objetivo: “*molestar las significaciones*” lo que puede ser una buena indicación para los analistas. La lengua propia puede ir tan lejos en su singularidad como la “*lengua fundamental, de Schreber o la lengua de Joyce en Finnegans Wake*”.

Más allá de la equivocación de la *lalengua*, que burla la comprensión para favorecer el inconsciente, la enunciación determina el enunciado.

Hilda Doolittle escribe “*Hago flores y palabras significando lo que yo quiero*”. Considera que existe una comunicación perfecta, al compartir la misma lengua con un grupo, es un gran engaño, pues la *lalengua* y su enunciación “*siempre molestan*”.

El inconsciente como saber hacer con la *lalengua* determina el modo de transmisión del deseo del analista a través del estilo de cada uno tanto en la conducción de los análisis como en su trasmisión fuera del consultorio. En los análisis el analista debe estar apto, para saber, hacer con las equivocaciones, aliteraciones, rimas, musicalidad de la *lalengua* en la transmisión del estilo en sus interpretaciones, por eso, Lacan propone la interpretación poética diciendo el mismo ser “*poeta no suficiente*”. El analista siempre puede ser un poco más poeta, y dejarse atravesar por el saber hacer del poema. Solo en este momento él es poeta, o sea, cuando se hace poema. Por eso Lacan dice no ser poeta y si poema. El verdadero poeta no es el sujeto y si el inconsciente. En la interpretación poética el sujeto del pensamiento da lugar al *hablanteser* que en lo efímero del acto se deja atravesar por el poema.

La transmisión del deseo del analista fuera del consultorio debe ser pauta también en la reinención del psicoanálisis en el inconsciente como saber hacer con la *lalengua* en cuanto estilo. El propio término la “*lalengua*” surgió para Lacan a partir de un lapsus suyo, y de la rima con la palabra *Lalande*, en pleno momento de transmisión durante un seminario llamado *El saber del psicoanalista*. Por creer en el inconsciente como saber que se manifiesta en el espacio de *laps*, Lacan transformó la *lalengua* en un concepto que direcciona la transmisión de su propio deseo de analista.

Por otro lado, ¿es posible escuchar algo más allá de lo que es dicho cuando se pasa de una lengua para la otra? Cuestión de traducción – que es una cuestión para nuestra comunidad plurilingüística. ¿Cómo pasar el deseo del analista entre dos lenguas distintas dentro de la concepción del inconsciente como saber hacer con la *lalengua*?

Para que un análisis pueda suceder el analista tiene que estar en un estado de disponibilidad para oír la *lalengua* del analizante como una lengua extranjera, aun cuando ambos hablan el mismo idioma. Esta misma disposición debe estar también presente en el dispositivo del pase. De verdad, ella está en el fundamento de la transmisión en el psicoanálisis y del psicoanálisis: escuchar y hablar la lengua del otro.

Los análisis en una lengua otra, que no es la materna tanto para el analizante como para el analista- y yo tengo la experiencia de esto en ambos lados - tiene ventajas y desventajas. La desventaja es que el sujeto no manipule con desenvoltura todos los matices de la lengua otra. La ventaja es no estar totalmente adherido al uso semántico de apenas una lengua, y si poder navegar con más fluencia entre las lenguas y estar más disponible a la materialidad sonora de las *lalenguas*. No es en vano que varios escritores-poetas transitan entre varias lenguas y muchos hacen traducciones, como lo hicieron Freud y Lacan.

El analista puede aprender con el poeta-traductor Haroldo de Campos que propone el término "*transcreación*" para la traducción del texto poético. *Transcreación* es una traducción que no es traición y si creación. Segundo Campos, "*el traductor tiene que transcrear excediendo los lindes de su lengua, extrañando, los léxicos, recompensando la pérdida aquí con una intromisión allá*". En esta concepción la traducción no es solo pérdida. Allá donde lo intraducible comparece el traductor crea. Eso nos permite, inclusive, pensar la cuestión de la traducción del inconsciente- descrita por Freud en la carta 52 y tantas veces retomada por Lacan- como una *transcreación*, una traducción del inconsciente poeta.

Como traductor de Lacan, hace treinta años empecé a encontrarme con lo posible y lo imposible de esta tarea. Se pierde mucho cuando la traducción sigue solamente el sentido - sentido, que es indispensable, pero no suficiente. A partir de ahí el concepto de transcreación para que, al sacar provecho del saber de la *lalengua-blanco*, se invente aquello que se perdió de *lalangua-fuente*. Esto no excluye el hecho de que los

intraducibles deban ser acompañados de explicaciones. Es evidente que eso merece un estudio permanente de las lenguas y un estado también permanente de disponibilidad a la *heteridad lalenguajera* para pasar el deseo del analista.

Estas consideraciones son importantes para nuestra Escuela plurilingüista, en que varios hacen o hicieron análisis en otras lenguas diferentes de la materna, y en cuya esencia se encuentra el dispositivo del pase en el que se hablan varias lenguas. Esto obliga que los miembros del Cartel sean políglotas y también traductores - *transcreadores*, o sea, pasadores de una la *lalengua* para la otra con su posibilidad y su imposibilidad. La apertura para otra lengua debería ser la especialidad del analista, abierto al “*extranjero*” del inconsciente.

“*Mi patria es la lengua portuguesa*” dijo Fernando Pessoa. El poeta brasileño Caetano Veloso, contesta: “*Mi lengua roza la lengua de Camões*” y agrega que la lengua no es “*patria*” y si “*matria*” y concluye: “*yo no tengo patria, tengo matria y quiero fratia*”. En vez de fraternidad unida por la identificación que lleva a la segregación, como dice Lacan, los analistas de una comunidad plurilingüística de la Escuela se pueden encontrar en un conjunto abierto de una fratria de heterohablantes.

Traducción: Elena Pérez Alonso.

PARADOJAS DEL DESEO, PARADOJAS DEL PASADOR

NATACHA VELLUT

Deseo responder al llamado a la comunicación de nuestro Encuentro internacional titulado “*Las paradojas del deseo*” para cernir por qué, después de haber sido pasador en tres pases (¡Tres pases en dos años!), yo no he (aun) deseado el pase para mí misma. Más allá de mi experiencia personal, yo creo que hay una lógica y voy a intentar elaborarla y proponérsela hoy.

El pasador “*es*” el pase¹. Esta fórmula fuerte de Lacan entra en paradoja con la definición de pase como “*momento de saber si en la destitución del sujeto, el deseo adviene tal que permita ocupar el lugar del *deser**”². El pasante, bien que él sea también el pase, es convocado como sujeto destituido en posición de *deser*, entonces, el pasador es convocado al ser, ser el pase. Diré que, si ellos son “*congéneres*”, ellos no tienen la misma función en el dispositivo del pase.

Me parece que el funcionamiento del pase se puede atrapar con su ternario: pasante, pasador y Cartel del pase, como desanudando y reanudando el nudo *RSI*, lo cual tiene consecuencias sobre el deseo.

Una lectura del pase como nudo.

El pase es como un nudo, un nudo que se desanuda y se reanuda en ese espacio-tiempo específico, en ese *espacio-tiempo* inédito que pone en escena un decir otro, un decir de otro modo. El dispositivo del pase hace aparecer la función misma del anudamiento y los diferentes registros, real, simbólico e imaginario, que constituyen ese anudamiento. El pasante valora el registro imaginario, el pasador el registro real y el Cartel, el

¹ La fórmula exacta de Lacan es: “*Desde dónde podría entonces esperarse un testimonio justo sobre el que franquea ese pase, sino de otro que, al igual que él, todavía lo es, este pase...*” Jacques Lacan. En *Otros escritos*. Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 273

² Jacques Lacan. En *Otros escritos*. Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 272

registro simbólico. Eso no quiere decir en absoluto, que el pasante sea únicamente del registro imaginario, el pasador del registro real, el Cartel del pase del registro simbólico. Cada uno se despliega en los tres registros, pero en el dispositivo del pase, cada uno hace consistir un registro particular. El artificio del dispositivo del pase es un andamiaje que cierne el vacío del nudo, vacío opaco de este pasaje que va del deseo del analizante al deseo del analista, lo que Lacan subraya como la “*sombra espesa que recubre ese empalme (...) en el que el psicoanalizante pasa a psicoanalista, es esto lo que nuestra Escuela puede esforzarse en disipar*”³

Yo tengo entonces la idea de que cada actor del dispositivo del pase ilumina, al modo de un técnico de luces en una puesta en escena, un registro en particular.

El pasante enfatiza, pone en valor, el registro imaginario, él despliega su historia, su “*historieta*” como sujeto, la historia de su análisis, él transmite la anécdota de su caso para reducirla mejor, desvalorizarla, él se desembaraza de todas las identificaciones que tiene pegadas a la piel, es por lo menos lo que podemos esperar. Él deconstruye la idea de un “yo” como su lugar de sujeto. Él es destituido, en el *deser*. En este despojamiento mismo, él revela, al contrario, la consistencia de las imágenes y de las identificaciones. En esta formidable reducción lógica efectuada en la cura y dicha en el pase, aparece como en negativo, en retirada, en sustracción, la masa imaginaria que el pasante deja caer. Esta “*extraordinaria reducción*” es la reducción significativa que, de un largo recorrido analítico, ha extraído los significantes clave, ha recogido uno o dos enunciados que han hecho destino, cernido un punto de verdad, y fijado un goce fuera de sentido en una *fixión* (con x) real. El pasante llevado a decirse sin su “yo”, a aparecer sin su unidad imaginaria, aliviado de sus diferentes identificaciones como una cebolla pelada hasta el hueso (si me puedo permitir esta imagen), es también desembarazado de su

³ Jacques Lacan en *proposición del 9 DE OCTUBRE DE 1967*. En: *Otros Escritos*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2012. Pág. 271

cuerpo, ya que sus dichos se presentan al Cartel sin su cuerpo. Esta ausencia hace resonar la dimensión imaginaria como superflua, mentirosa, tramposa. El pasante, separado del Otro del saber, como de los otros, sus semejantes, hace escuchar la dimensión estructurante de la imagen, imagen, que no es lo único que él es. Así, de mi experiencia de pasador: al fin del testimonio de cada pasante, se me viene encima esa impresión muy fuerte, casi indecible de que la vida es tan poco, un destino es una palabra. Una cura analítica que transcurre durante largos años, se resume a una magra, pero decisiva articulación significativa y a un resto: un fonema, una letra, que no tiene más sentido. Eso me produce vértigo - en sentido propio- y menosprecié bastante el *bla bla*- por supuesto, así como numerosas conversaciones, novelas, películas, demasiado infladas imaginariamente. Una casi nada, un individuo reducido a su esqueleto, encontrado en el pase, saca a la luz, paradójicamente, el baño imaginario en el que chapuceamos y a veces nos hundimos sin verdad, ni deseo.

En cuanto al Cartel del pase, él ocupa sobre todo el lugar del sujeto en el dispositivo, él es sujeto de un acto: la nominación (o la no nominación) de un analista de la Escuela, sujeto de un decir que nombra. El Cartel del pase, escribe el pase del pasante a partir de los decires del pasador, derivados de los dichos del pasante. Él lee esta escritura del decir escuchado en los dichos. Del decir de los pasadores, salido de los dichos del pasante, el Cartel del pase extrae un texto, texto que está ya en los dichos del pasante y que comanda todo el dispositivo. El Cartel del pase asombrosamente es quien *logifica* el sujeto pasante, se sitúa en el registro simbólico. Este Cartel no puede (de todos modos) abstenerse de un trabajo de doctrina, dice Lacan en 1967⁴.

En relación con el pasador, es lo real de su cuerpo afectado lo que me parece que está en el primer plano en el dispositivo del pase. Su cuerpo

⁴ Lacan dice en *la Proposición del Pase del 67*: "El jurado funcionando no puede abstenerse pues de un trabajo de doctrina, más allá de su funcionamiento como selector". Jacques Lacan en *proposición del 9 DE OCTUBRE DE 1967*. En: Otros Escritos. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2012. Pág. 274

es el único que está presente en los dos momentos del testimonio: testimonio del pasante al pasador; testimonio del pasador al Cartel del pase. El pasador es el individuo en su acepción real: aquel que tiene un cuerpo, evidentemente un cuerpo- imagen, pero ese no es el que cuenta en el pase, es su cuerpo sustancia gozante el que está implicado, su cuerpo afectado, su cuerpo eco del texto del pasante. Yo hablo de individuo autorizándome de Lacan quien ha vuelto al fin de su enseñanza haciendo énfasis, realzando, la singularidad, de una pura existencia, de una pura presencia. Lacan ha podido decir existen individuos, eso es todo. El individuo es. El pasador es el pase. El pasador hace espejear el individuo en su versión real. Él no dice que él es, ni que él cree ser. Él podría ser nadie. El pasador hace resonar lo impersonal de todo individuo en su dimensión de presencia. Hay que parecer inconsistente (*Il est à en paraître inconsistant*). Él está en una posición estructural de enunciación que ya no es más una posición subjetiva. El individuo que él pone en función en el pase, es ciertamente un individuo único, una diferencia radical, como todo individuo, pero que no es ni reconocido, ni identificado en el pase, porque no es de ese individuo del que se trata ahí. Él pone así en valor al individuo particular que es el pasante prestándole la voz, el cuerpo y los afectos. El pasador presta su ser de goce al pasante. Él presta su cuerpo a la inscripción de otra marca significativa que no es la suya.

Entonces, cuando durante su testimonio un pasante tiene la idea – que yo encuentro totalmente absurda – de dirigirse a mi como “yo” (*Moi*) o como “sujeto” (*comme “sujet”*), aunque sea para hacerme una pregunta banal como si estoy entendiendo lo que me dice, yo me quedo sin voz: mi voz ya no es más la mía.

El día anterior a la transmisión de un pase al Cartel, yo siento angustia. He guardado mis notas, ¿esa tentativa de escribir los dichos? ¿no las he perdido? Yo las busco, y las (re) encuentro. En la noche yo sueño que tengo los ojos cerrados, pegados, entonces yo no puedo ni ver ni leer. En la mañana, yo me despierto con este enunciado simple y claro: “*Yo no sé*”

nada". Yo escucho como un eco de ese sueño en la entrevista de Denis Podalydès por Cathy Barnier y Marc Strauss para nuestras jornadas. Denis Podalydès testimonia que, en escena, él puede encarnizarse algunas veces en estar al límite del agujero de la memoria, para dar "*la ilusión del presente*", es decir del ser. Si yo he soñado (sueño, realización de deseo) no ver, no leer, no saber, no será por compartir ese mismo deseo que Denis Podalydès?⁵ : La presencia y no el semblante, ser más bien que ensayar, ser más bien que interpretar. Yo soy, como pasador, el operador en el pase, de aquello que ha operado en el pasante (como el deseo del analista es el operador de la cura analítica). "*Por definición, lo real no está hecho para ser sabido*"⁶ y yo no sé nada. Los dichos del pasante serán el decir de mi voz. Yo soy, como pasador, lo real del pase.

El pase permite desanudar los registros: los dichos del pasante son sin cuerpo frente al Cartel del pase, el cuerpo del pasador, es sin dichos frente al pasante y enuncian otro decir que no es el suyo frente al Cartel del pase. El pase hace un anudamiento inédito pasante-pasador-Cartel del pase para cernir ese vacío del nudo donde se puede alojar el deseo del analista⁷.

⁵ Denis Podalydès, nacido el 22 de abril de 1963 en Versalles en Francia, es un actor de, director, guionista y escritor francés y un asociado de la Comedia Francesa.

Alumno del Conservatorio Nacional de Teatro, que se convirtió en residente en la Comédie-francés en 1997 y un asociado en el año 2000.

En la película, él desempeñó el papel principal en las películas de su hermano Bruno Podalydès y participó en la redacción de sus películas. Es especialmente Albert Jeanjean sólo Dios me ve en (1998) y Rouletabille en El Misterio del cuarto amarillo y El perfume de la Dama de Negro.

En su primer libro, Escenas de la vida del actor, publicado en 2006, describe la vida cotidiana de su profesión de actor. Dos años más tarde, publicó voz, un libro sobre su íntima relación con los votos, los votos de sus parientes, la voz de los grandes actores que han influido y su propia voz. En Miedo, matón (2010), que narra su pasión por las corridas de toros y su fascinación por algunos toreros como José Tomás.

Él recibió el Molière de la revelación teatral en 1999 por su papel en El Revisor y el Premio Molière a la mejor dirección en 2007 por su producción de Cyrano de Bergerac.

⁶ Soler, Colette. *Les affects lacaniens*. Paris, PUF, 2011, p.138 (en Español Letra Viva pág. 128)

⁷ El pase paradójica (paradójica: del griego para et doxos : más allá de lo creíble, más allá de la opinión común) en acto : desanudando RSI que anuda la verdad de la existencia de cada uno, reanudando RSI de otra manera despersonalizando el deseo del analista.

El pasador como real del pase: ¿qué consecuencias para el deseo?

El pase no está comandado por el deseo del pasador, él es decidido por el deseo de un pasante y vectorizado por el deseo del analista. Cómo podría encontrarse sin paradojas el deseo del pasador, ya que allí se acumulan sus propias paradojas, ¿las paradojas del deseo de un pasante y aquellas del deseo del analista?

La experiencia de lo real en juego en el pase hace zozobrar (*chavire*) el deseo del pasador. Lacan ha destacado que “*esta experiencia del pase era para todos [...] una cosa absolutamente agotadora, candente, absolutamente zozobrada, y eso se ve en unos efectos que fueron absolutamente considerables.*”⁸

Después de mi último testimonio frente al Cartel del pase, sueño con el ojo de Boudha y con el texto de Lacan al respecto. Lacan, durante un viaje a Japón, se encuentra frente a la estatua de una divinidad del budismo a la cual se refiere de manera extensa en ocasión del *Seminario X sobre la angustia*. Con esa figura, Lacan ilustra “*una cierta relación del sujeto humano al deseo*”. ¿Sería entonces mi sueño el signo de mi deseo por desangustiar me después de esta prueba del pase?

La figura búdica apacible, asexuada, con los ojos casi cerrados, puede representar un más allá de la angustia que nace de la distorsión entre deseo y goce. Esa serenidad que ostenta la estatua, igual que la del que la contempla, sugiere para Lacan que “*esa figura toma el punto de angustia a cargo y suspende, anula (sustrae) aparentemente el misterio de la castración.*”⁹ Mi sueño puede así revelar un deseo de encontrarme con un cierto goce, de recuperar el plus-de-gozar, tanto que en ese sueño de antes del testimonio yo quedé con los ojos cerrados. Gracias al sueño, yo puedo así retomar contacto con el objeto *a*, desaparecido de la vista en la experiencia del pase, tanto que:

⁸ Lacan, Jacques à l'École belge de psychanalyse en 1972, in *Wunsch* n°11, p.74 Traducción En español: Jacques Lacan En la Escuela Belga de Psicoanálisis (1972) Publicada en *Wunsch* #11 pág. 74

⁹ Lacan *Seminario X La Angustia*

“a nivel del deseo escópico, aquel donde la estructura del deseo es la más plenamente desarrollada en su alienación fundamental, (El deseo escópico) es así, paradójicamente, aquel donde el objeto a está lo más enmascarado y donde, por ese hecho, está lo más seguro en cuanto a la angustia”¹⁰

Haré entonces de una piedra dos golpes: ¡retomar contacto con el objeto *a*, sin embargo, enmascararlo lo suficiente como para que no provoque demasiada angustia!

Sin embargo, no me basta con soñar con esa mirada búdica, sueño con los dichos lacanianos que lo acompañan. En mi sueño, esos dichos aparecen en forma de texto, escrito que no hubiera podido leer en mi sueño anterior. El texto lacaniano no aporta ninguna ilusión acerca de la superación de la angustia: no hay deseo consumado, alcanzado, siempre existe un resto, real que no se puede asimilar por medio del significante, y que se atraviesa a toda ilusión de serenidad, a cualquier sentimiento de quietud (apaciguamiento). El texto lacaniano revela (pone de presente) también lo irreductible de la causa del deseo:

“Si resulta tan irreductible la causa del deseo, es por lo que se superpone, por lo que es idéntica en su función a lo que les estoy enseñando [este año] a cernir y a manejar como parte de nosotros mismos, esta parte de nuestra carne, que queda necesariamente atrapada en la maquina formal, sin lo cual el formalismo lógico no sería para nosotros absolutamente nada”.

La carne del pasador alimenta el formalismo del dispositivo del pase. Si este pedazo de carne, esta libra de carne dada o más bien prestada al pase, tiene efectos sobre el deseo del pasador, haciéndolo zozobrar, haciéndole perder la brújula, revela de esta manera lo que tiene de irreductible.

Traducción: Clara Cecilia Mesa

¹⁰ Lacan Seminario X *La angustia*

EL DESEO Y LA PULSION

EL DESEO, EL DESTINO DE LA PULSION

Esther Faye

Sección I: El Deseo, Esta Aporía Encarnada

Ya en los primeros meses de comenzar su trabajo conmigo y un corto tiempo después de la primera pausa más larga del verano, esta mujer joven ‘*juega*’ con el pasaje al acto -hace un intento de suicidio- Ella había venido en búsqueda de si el psicoanálisis podía ayudarle a entender las emociones extremas y volátiles que hacían sus relaciones con su familia y sus coetáneos tan tirantes, para ver si el psicoanálisis tenía una respuesta a su estado de desesperación y rabia, en el hecho de su aparente fracaso para obtener el amor del Otro, ya fuera de la familia o de las amistades - Su demanda de ser amada era voraz, una demanda que tomó la forma de un deseo de ser mecida como bebé, lo cual demostró en sus primeras sesiones en la forma como se acomodó en el diván como si fuera su cuna. En el curso del tratamiento se hizo claro que su pasaje al acto fue una manera de intentar usar lo que Lacan llamó ese órgano incorpóreo y mortífero de exceso de vida- la libido que era en ella más que ella- para hacer de su muerte el objeto del deseo del Otro, confirmando de esta forma la verdad de la afirmación de Lacan, que toda pulsión es virtualmente una pulsión de muerte. (1)

En su *Seminario Los Cuatro Conceptos Fundamentales del psicoanálisis*, Lacan presenta la pulsión como el cuarto de cuatro conceptos fundamentales en la experiencia analítica. De esta forma él subraya el significado particular de la pulsión con el deseo, y con el sujeto que así constituye: Que el deseo es justamente el destino de las pulsiones; el destino de la relación del sujeto con lo real del deseo que las pulsiones tornan en mito: “*Es lo real lo que crea (fait) deseo al reproducir ahí, la relación entre el sujeto y el objeto perdido.*” (2) Se le asigna a la pulsión dividir al sujeto y el deseo, en donde el deseo es entonces sostenido por la

relación siempre desconocida - lo que es en sí la estructura del fantasma-entre esta división y el objeto perdido que la causa, objeto *a*, el objeto de la pulsión. (3)

La castración, que es esta nueva fuente original que Freud introdujo en el deseo, implica la sustracción de goce (*jouissance*) al ser viviente. Freud lo llamó libido y Lacan se refirió a éste alguna vez como “*la presencia efectiva del deseo*” Es únicamente como a través de esta sustracción que el organismo viviente se convierte en cuerpo, un cuerpo capacitado entonces para ser usado y gozado por el ser hablante. Inmortal e indestructible, la libido es entonces esa “*cosa*” incorpórea, *ex-sistente* al cuerpo. Y todas las formas del objeto *a*, como Lacan nos lo dice, no son sino sus representantes, presentes ahí como “*el más profundo objeto perdido*” (4). La actividad de la pulsión es lo que establece la relación malentendida de la fantasía entre el sujeto y las distintas representaciones corpóreas de esta cosa incorpórea. A través de su actividad, el cuerpo que está ahora bajo el efecto mortificante del lenguaje es *re-animado* con un goce llamado entonces fálico. Y todo aquello que reanima el cuerpo, dice Lacan, devuelve algo del goce “*mitológico perdido*” (pues sin anterioridad) del ser viviente y es entendido por consiguiente como deseo, pues el deseo es el movimiento en sí hacia el Real de este goce que el goce fálico y su emisario, el goce de la pulsión, presentan ahora.

Constituyendo la única forma de transgresión permitida al sujeto en este lado del muro del lenguaje, las pulsiones y las fantasías que las acompañan son así la forma como el deseo del sujeto se sostiene. Pero tan sólo a través de un encuentro siempre perdido, un encuentro con esos residuos corpóreos sustitutos de la libido incorpórea, un encuentro que, aunque no logrado, sin embargo, le permite al sujeto realizar “*que hay un goce más allá del principio del placer.*” (5)

Freud usó la noción de voz *grammatical*, *diathesis*, para representar la actividad de las pulsiones. Diátesis designa la manera como el sujeto de un verbo es afectado por la acción -así la voz activa de un verbo es cuando

el sujeto es el agente de la acción, la voz pasiva es cuando el sujeto es quien recibe la acción; y la reflexiva, o como Freud la llama, la voz intermedia, es cuando el sujeto es tanto el agente como el que recibe la acción. Freud puede haber confundido la voz intermedia con la reflexiva, pero a diferencia de la voz reflexiva moderna, el sujeto en la antigua voz intermedia no es anterior a, sino interior a la acción, de hecho, en un tiempo intermedio, lo cual es ciertamente un eco del concepto de la pulsión en Freud como una frontera o concepto intermedio. Tomemos un ejemplo de Roland Barthes: Si tomamos la palabra sacrificio pertinente en relación con el caso de que aquí hablo, la voz es activa cuando es otro, como un sacerdote, quien sacrifica la víctima; pero es la voz del medio cuando la víctima yo me sacrifico a mí mismo. Yo hago el sacrificio de y para mí; yo estoy dentro de la acción por la cual soy afectado.

Como Lacan lo hace notar, la satisfacción del sujeto por la pulsión requiere este medio, este tiempo intermedio en que el sujeto no es ni el sujeto activo ni el objeto pasivo de la acción. Aunque Lacan se refiere a las voces de Freud como tan sólo un entorno, ya que la pulsión es pura actividad, la elaboración de la pulsión por Lacan se construye en este tercer momento reconocido por Freud, este momento en el que el sujeto desaparece y el sujeto sin cabeza (la pulsión es acéfala) se actualiza -en la fantasía- como el objeto de la pulsión. *Machen* (hacerse a uno mismo) no *Werden* (llegar a ser) como aparece en Freud. Así en esta forma sutil pero radical como Lacan resitúa la acción de la pulsión, la actividad de la pulsión implica el sujeto en su modo más esencial de *ex-sistencia*, es decir, como puro goce (*jouissance*). El hacerse uno oír como voz, ser visto como mirada, expulsado como mierda, golpeado, e incluso “*aniquilado*”, como el ejemplo que hoy traigo lo demuestra- como la manera por la cual el ser viviente se hace presente, es decir, cuando el “*sujeto mismo se convierte en el corte (un desgarre en el tejido del real) que hace que el objeto parcial brille en su innombrable vacilación.*” (6)

Entonces, volviendo a mi paciente y a su intento de suicidio, mi paciente es empujada en otras palabras, a hacerse aparecer y desaparecer a sí misma. Ella o se empuja a sí misma hacia el borde de un abismo al otro lado del cual está lo real de su libido, lo real de su deseo, el cual implica para ella la aniquilación: Los peligrosos y explosivos encuentros con carros que tenía con frecuencia cuando en su bicicleta, una repetición de las pataletas furiosas que estallaban en ella hacia su madre; los serios y públicos castigos que buscaba, y que en alguna ocasión recibió de las autoridades legales con relación a su militarismo; el trato abusivo y degradante en que se puso ella misma en sus encuentros sexuales, diciéndome: *“yo prefiero ponerme en la situación antes que aquel que me está abusando.”* O ella teme como lo ha sentido desde su primera infancia, su aniquilación inminente en las manos de un otro - un intruso durante la noche- de cuyo terror paranoico ella se protege con un estado de hipervigilancia o a través de varios ritos obsesivos. Su pulsión está organizada alrededor del axioma *“hacerse a sí misma abusada, aniquilada, avergonzada”*; ilustrando así la definición de Lacan de la pulsión como *“el eco en el cuerpo del hecho que hay un decir”* un decir del Otro; *“Un decir que permanece olvidado detrás de lo dicho en lo que se escucha”*. Un decir que funcionaba como un mandato para ella, el decir de la voz de su madre detrás de lo que escuchó decir: *“Lo has arruinado todo, te debe dar vergüenza”*.

Pero su terror frente a lo que se imagina viene fuera de su cuerpo - algo que puede salir del hueco que se abre en el inodoro del avión en el momento en que suelta el agua- es más que igualado por lo que ella se imagina sale del interior de su cuerpo. Tanto horror como terror relacionados con el secreto de una enfermedad oculta que ella sospechaba otros lo sabían, pero no lo decían movidos por caridad, y que llegó a ser la fuente de temores hipocondríacos en relación a su cuerpo -que varios órganos de su cuerpo le iban a fallar: Pulmones, riñones, los pechos, la sangre. Una extrañeza inhumana dentro de ella siempre en peligro de

erupción, de explotar a través de su voz, o de otra, en una forma muy particular y que llevaría a la ruina suya y del mundo.

Su cuerpo es en sus palabras *“una bomba de tiempo”*. Pero el horror de esta cosa que podría explotar de su cuerpo si ella no lo custodia estrictamente está localizado en un órgano muy particular, la sangre que corre por sus venas. Frecuentemente se horroriza con la idea de desarrollar venas varicosas (*“tan sólo hablando de ellas se agita, pues en su mente la sangre en ellas está muerta, es sangre estancada”*) y se horroriza especialmente cuando piensa que pueden explotar en el momento de dar a luz.

Esta representación de un goce extraño constantemente amenazando el retorno del otro lado de la costa que separa lo real del semblante, ese otro lado que ella representó alguna vez en un sueño como un holocausto nuclear. Ella lo liga con el relato de su concepción y por asociación con su propio nacimiento en donde su propio cuerpo dio a luz: Una escena de sangre muerta y estancada extraída por chamanes de un cuerpo enfermo y con la madre como testigo quien impedida para concebir a mi paciente en su país de origen logró hacerlo muy pronto cuando emigró a este país.

Este horror de sangre muerta y estancada, de vida y muerte en el mismo órgano_ y la conexión con los lazos de familia con Alemania que la persigue en sus síntomas. El peso horroroso de racismo y genocidio que ella lleva en su cuerpo, su concepción y nacimiento ligados con la muerte de otros, se hace presente en forma dramática en las palabras que ella dice a algunos amigos discutiendo el conflicto entre Israel y Palestina en un sueño, palabras que le causan perder su sesión siguiente pero que finalmente me las suelta: *“no me eches la culpa a mí, yo soy alemana.”*

Con estas mismas palabras con que protesta de su inocencia, en forma irónica no logra evitar registrar la culpa que ha asumido con respecto al Otro alemán, su deseo alienado al mandato superyoico: *“Yo no debo estar viva a no ser que esté atareada tratando de hacer lo más posible para componer al mundo que hemos causado”*. Con estas palabras

ella se ve confrontada consigo misma como objeto causa acusada de la aniquilación del Otro, de mi aniquilación en la transferencia. Y sus asociaciones la llevan a recordar una frase cuyo tiempo no pudo entenderlo entonces cuando primero las pronunció mucho tiempo atrás, un tiempo identificado por Lacan como el entre medio, el futuro anterior del sujeto dividido por la pulsión, y que ahora ella lo trae en la transferencia a su analista judía: YO LE HABRE TRAIIDO LA MUERTE A USTED.

En su pulsión ella intenta lidiar con el punto límite de su deseo, el goce "*inhumano*" que es el punto esencial de su *ex-sistencia* y que vuelve en sus acciones como pasión destructiva. De ahí los escenarios fantasiosos que acompañan sus ritos masturbatorios a través de los cuales ella trata de mantenerse en este lado del litoral de "*su deseo que se desvanece*". El propósito de sus ritos masoquistas es no solamente lograr el orgasmo; es lograr hacerse a sí misma herida y avergonzada. En estas escenas ella es puesta en una acción degradante que debe ejercer a merced del capricho de un otro masculino que está en posición de autoridad sobre ella; en esta forma ella se convierte en el objeto degradado que no tiene otro remedio que someterse voluntariamente al mandato de este otro: Párate, ponte boca abajo, bebe sangre menstrual, etc. "*Hazlo 150 veces de lo contrario no tendrás alimento*". Un hombre de edad avanzada le ordena tener sexo con todos los hombres en una fiesta, con él y sus hijos mientras los demás miran, el ser mirada un requisito para la satisfacción derivada de la humillación pública y de ser avergonzada. "*Esta es la cosa más idiota, dice ella, traicionarse a uno mismo hasta que no queda nada de uno para traicionar*". Encadenando su ser al mandato dominante del Otro con quien ella juega un juego letal de aniquilación ¡lo has arruinado todo; avergüénzate! Ella trata de pagar por el deseo mortífero con su propia miseria, esperando así alcanzar ser el real del deseo del Otro oculto detrás de las palabras de su propia madre.

Mucho ha cambiado en la vida de esta joven mujer desde que tomó la oferta de este espacio dentro del cual poder hablar de su pulsión y de su

deseo. Pero central en esta posibilidad de ella poder llegar a una relación diferente con el real de su deseo, el real del deseo convertido en mito por sus pulsiones (y con ella la satisfacción primordial es de masoquismo), este hecho central está determinado por su decisión de hablar de este real a una analista que ella sabe que es judía, una analista a quien un día ella pudo dirigirse con las palabras de la Eucaristía Cristiana: "*Señor, yo no soy digna de recibirte, pero tan sólo di la palabra y yo seré curada*". Estas palabras expresan su demanda por una palabra que pueda tener la posibilidad de ser escuchada en este análisis, una palabra que no sólo la absuelva de no ser culpable de un deseo que la lleva a repetir un goce punitivo sino más profundamente, una palabra que abra para ella otra forma de ser en relación a su pulsión, una forma que le permita desear más libremente, sin tanto sentido de culpa.

Traducción: Macario Giraldo

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.¹ 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.²

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

¹ Robert Fliess, *Silence and verbalization. A supplement to the theory of the analytic rule. Int. J. Psa.*, XXX, p.1.

² J. Lacan, Seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (inédito), clase del 17 de marzo de 1965.

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.

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.”³ 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,⁴ se 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

³ J. Lacan. *Seminario Le sinthome*, Seuil, Paris, 2005, primera clase.

⁴ « *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.

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 1976.⁵ 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

⁵ « *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.

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.⁶ La oscura seducción de la locura tiene por sí sola poder lítico para el ser 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

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, libro II, sección II, cap. II., Felix Meiner, Hamburg, 2001.

quiere, escribió Lacan en la pared de la sala de guardia⁷. 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 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

⁷ *Ne devient pas fou qui veut. (...) n'atteint pas qui veut, les risques qui enveloppent la folie. Un organisme débile, une imagination dérégulée, 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.

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”.⁸

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*

⁸ « *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.

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.⁹ 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 puede tratarse, a saber, llegar a los hechos con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana.¹⁰

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.

⁹ 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.* »

¹⁰ *Seminario Le transfert*, clase del 8 de marzo de 1961.

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 desanudamiento, 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 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 equi-*vocación*, 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.¹¹ 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*.¹² 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 metonímica del contexto, entre *tu es celui qui me suivra* {tú eres el que me seguirá} como un autómatas sin derecho a elegir,¹³ 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

¹¹ 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.

¹² Parágrafos 54-59 de *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993.

¹³ La tercera persona es no persona explica E. Benveniste en “*La nature des pronoms*”, *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris, 1966.

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 officiar 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 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.

SABER Y DESEO

Lacan con Foucault¹

Armando Cote

*“El saber se refugia en alguna parte de ese lugar
que nosotros llamamos pudor original,
todo saber se instituye con relación a este horror
infranqueable de ese lugar donde se esconde
la mirada del secreto del sexo”²*
Lacan

Foucault con Lacan³ no quiere decir que el pensamiento de uno es conforme al pensamiento del otro. Entre los dos no hay una relación. La pregunta de la sexualidad está en el centro de este no encuentro.

Lacan fue un lector riguroso y constante de la obra de Foucault, principalmente de sus libros. El único al que hizo referencia de manera explícita en sus *Escritos* es *Nacimiento de la clínica*. Pero en una nota al pie de página de la primera versión de *Kant con Sade*, Lacan reenvía al lector a la *Historia de la locura*. En 1966, para la publicación de sus *Escritos*, Lacan la retira. Todas las otras obras, incluso si fueron extensamente comentadas en sus seminarios, como es el caso de la introducción de *Las Palabras y las cosas*, no figuran en ningún texto escrito por Lacan.

Lacan hablaba de Foucault como de un “*amigo de hace mucho tiempo*”. Recordemos que Foucault estudiaba psicología en el hospital Sainte Anne en París. Obtiene un diploma de psicopatología y de psicología experimental; en los años en los cuales Lacan daba su seminario en este hospital.⁴

¹ Este texto es un extracto de mi tesis doctoral titulada " *Foucault con Lacan* ", dirigida por François Regnault, sustentada en junio del 2004 en la Universidad de París VIII.

² LACAN Jacques, *Les problèmes fondamentaux de la psychanalyse*, 19 mai 1965.

³ Este texto es un extracto de mi tesis de doctorado titulada «*Foucault avec Lacan*» dirigida por François Regnault, fue defendida en junio del 2004 en la Université de Paris VIII.

⁴ «*Yo estudiaba psicología en el Hospital Sainte Anne. Era el comienzo de los años cincuenta. En ese momento, el estatuto profesional de los psicólogos en los hospitales psiquiátricos no estaba claramente definido. En mi calidad de estudiante de psicología*

En los años 60 encontramos dos momentos fuertes en su lazo: el 18 de mayo de 1966 Foucault asiste al seminario de Lacan, *El objeto del psicoanálisis*. Lacan hace un comentario del primer capítulo del libro donde habla de las *Meninas* de Velásquez, para Lacan es la ocasión de mostrar cómo el objeto ordenó el cuadro. Lacan agregó un toque personal al comentario hablando de la segunda vuelta del cuadro, en esta torsión se encuentra el sujeto dividido del fantasma.

Tres años después, en 1969, es Lacan quien va a asistir a la conferencia de Foucault “¿Qué es un autor?” Ya se han hecho muchos comentarios sobre la breve intervención que Lacan hará al final de la conferencia.⁵ Hay que recordar que estamos en el período llamado “*estructuralista*” donde Foucault y Lacan estaban incluidos a pesar de ellos. Lacan toma la palabra al final de esta conferencia para señalar que existe una “*dependencia del sujeto en relación al significante*”⁶, que no tiene nada que ver con la desaparición del sujeto o su negación. Esta dependencia está en el origen de la no relación sexual entre los seres hablantes.

Después de esta intervención, según sé, Lacan no hará ninguna otra referencia a la obra de Foucault. En 1976, se publicó el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*. Lacan no hizo ningún comentario, pero sus desarrollos sobre los cuatro discursos, así como las fórmulas de la *sexuación* responden extensamente al propósito de Foucault contra el psicoanálisis.

(estudié primero filosofía, después psicología), tenía en Sainte Anne un estatuto muy extraño. El jefe de servicio era muy amable conmigo y me dejaba en total libertad: podía hacer cualquier cosa. En efecto yo ocupaba una posición intermedia entre el personal y los pacientes, pero no tenía ningún mérito por eso, no es el resultado de una conducta particular de mi parte, era la consecuencia de esta ambigüedad en mi estatuto, que hacía que yo no estuviera verdaderamente integrado al personal sino algunos años más tarde, cuando empecé a escribir un libro sobre la historia de la psiquiatría, entonces este malestar, esta experiencia personal pudieron tomar una forma de crítica histórica o de un análisis estructural » Foucault, M. Introducción, in *Dichos y escritos*, Tomo I, p.68.

5 MILLOT, Catherine, « Le fantasme de Foucault », in *Essaim*, N°10, 2002.

6 FOUCAULT, M., *Dits et Écrits*, tome I. Paris : Gallimard, 1994. Pp.820-821.

Maurice Blanchot, en su libro sobre Foucault, escribe: “*Foucault, al que el psicoanálisis jamás apasionó*”.⁷ En efecto, el interés de Foucault por el psicoanálisis es externo al campo analítico. Podemos puntuar dos momentos bien distintos del uso que hace Foucault del psicoanálisis. El primero, en 1966, en su libro *Las palabras y las cosas*, donde el psicoanálisis junto a la etnología ocupa un lugar importante en la arqueología de las ciencias humanas. Diez años después, la posición es completamente la contraria. En 1976, en *La voluntad de saber*, se declaró abiertamente una ofensiva contra el psicoanálisis. Foucault creó, por fuera del psicoanálisis, una utopía por la cual intenta imaginar un cuerpo por fuera de la diferencia de sexos, un cuerpo relleno de placeres, un *ars erotica* ligado a un saber sobre el erotismo.

En los años '90, un movimiento político tomó *La voluntad de saber* al pie de la letra, esta utopía toma así cuerpo en la política *Queer* en los Estados Unidos. Los militantes de la política *Queer* han hecho una lectura parcial de Foucault aislando la noción de “*desexualización del placer*”. Política que quiere borrar la diferencia, reclaman una igualdad simétrica a la heterosexualidad.⁸ No podemos detenernos en este punto, pero los últimos libros de Foucault sobre la sexualidad muestran bien que no buscaba crear un partido político, sino cuestionar el encarnizamiento del mundo moderno con el sexo.

Voy a tratar de condensar las propuestas de Foucault con respecto a la sexualidad. Para Foucault, la sexualidad y el sexo son en cierta manera una invención de los tiempos modernos. Podemos resumir sus últimos trabajos sobre la sexualidad en tres edades: los *placeres*, que corresponden a la antigüedad pagana, la *carne*, es el cristianismo y el *sexo*, es la burguesía. En *el placer* lo que cuenta no es el saber, lo importante es ser sobrio, la diferencia entre las chicas y los muchachos no es un

⁷ BLANCHOT, M. Michel Foucault, tel que je l'imagine, Paris, Fata Morgana, 1986. p. 25

⁸ Léo Bersani critica esta voluntad de hacer nación, de hace standard identificadorio. Ver "*Homos Repenser l'identité*", Editions Odile Jacob 1998

problema en este momento de la historia. Con la carne, la edad cristiana, lo que cuenta es la concupiscencia, el deseo ya es malo. En el *sexo*, hay un doble juego entre el cuerpo objetivo y el conocimiento de sí, un conocimiento científico. Entre los tres períodos no hay relación.

La tesis general de Foucault sobre el dispositivo de la sexualidad es que el mecanismo del poder, en las sociedades contemporáneas, exige un control estrecho de la vida privada de los individuos y por esto mismo una puesta en funcionamiento de un “*dispositivo*” bien organizado susceptible de regir la práctica sexual, al igual que la teorización y medicalización. Los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres y La preocupación de sí mismo* conllevan una propuesta para resistir al poder del discurso sobre la sexualidad.

La publicación de *Vigilar y castigar*,⁹ marcó un giro. En efecto, la sexualidad no ha cesado de ponerse en palabras en las sociedades occidentales.

Desde la Edad Media, la práctica de la *confesión* se inscribe en el procedimiento jurídico, invadiendo enseguida la literatura bajo la forma de confesiones y autobiografías, hasta el psicoanálisis. La sexualidad tiene relaciones estrechas con la verdad desde la inquisición, a través de la penitencia, el examen de conciencia, la dirección espiritual, la educación, la medicina, la higiene hasta llegar al psicoanálisis y la psiquiatría.

Occidente desarrolló una *sciencia sexualis*, en contraste con el *arte erótico* secreto e iniciático de los orientales.

Pero uno de los aportes, desde mi punto de vista, el más importante en la *Historia de la sexualidad* de Foucault es el que concierne al poder

⁹ "Cambié a partir de un estudio preciso que intenté hacer, traté de hacer lo más preciso posible, en la cárcel y la vigilancia y el castigo del sistema en las sociedades occidentales en el siglo XVIII y XIX, especialmente finales del siglo XVIII. Parecía que vimos desarrollar en las sociedades occidentales, al mismo tiempo que el capitalismo, una serie de procesos, una variedad de técnicas para tomar monitor de carga, el control de la conducta de los individuos, sus gestos, sus formas de hacer las cosas, su ubicación, su hogar, sus habilidades, pero estos mecanismos no tenían como función esencial prohibir " Foucault, M., " *La sexualidad y el Poder* ", en refranes y Escritos, vol. III. París, Gallimard, 1994.p.569

soberano y a la transformación que tuvo lugar y de la cual aún vivimos los efectos. Antes del siglo XVII, el poder utilizaba un mecanismo de sustracción, tenía el derecho de apropiarse de una parte de riqueza, extorsión del producto, un derecho de tomar las cosas, el tiempo, el cuerpo y finalmente la vida. Este derecho que terminaba en la pena capital, tenía un principio: *hacer morir y dejar vivir*.

Una transformación muy profunda en este mecanismo del poder se produjo a continuación. Desde el siglo XVII, el poder no retiene más la vida, quiere producir fuerzas, hacerlas crecer y ordenarlas, un poder que se va a organizar alrededor de la vida y su gestión. Sus formas principales: el control de los cuerpos, una concentración sobre los procesos biológicos, los nacimientos, la mortalidad, la duración de la vida. El principio de esta nueva era: *hacer vivir y dejar morir*. Foucault forja un neologismo: el *biopoder*.¹⁰ El *biopoder* está acompañado de la descalificación progresiva de los rituales de la muerte, del aumento del número de suicidios, como si una “*obstinación a morir*” hubiera aparecido frente al poder del control sobre la vida.

Frente a esta fascinación por la vida asistimos a la proliferación de tecnologías políticas que invisten el cuerpo, la salud, el alojamiento, etc.

La paradoja es que las sociedades se arrogan el derecho de matar en nombre de los pueblos. Para preservar nuestra vida tenemos que matar, una fascinación por el genocidio ha nacido.

Hoy en día, las violencias ligadas al sexo y al género muestran bien que la cuestión de la sexualidad hace síntoma siempre. Es un efecto de la *biopolítica*, que es una manera de controlar el efecto social de la no relación sexual. Las estadísticas son elocuentes, según lo reportado por Médicos del Mundo¹¹, en nuestro planeta una mujer sobre cinco sufrirá un día una violación o manoseos sexuales. En Asia, 90 millones de mujeres

¹⁰ 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.

¹¹ *Prévention et réponse aux violences liées au genre*, Médecin du Monde. 201 4.

faltan en las estadísticas demográficas a consecuencia de abortos selectivos o infanticidios en nombre de la preferencia por el hijo varón, entre 100 y 140 millones de niñas y mujeres sufrieron una mutilación genital por razones culturales y religiosas.¹²

El liberalismo de las costumbres, la casi desaparición de las prohibiciones, produjo paralelamente la emergencia de una crueldad sobre la sexualidad propia de nuestra época que plantea la cuestión de los límites, ¿dónde encontrar un límite que concierna al respeto del otro? Los derechos de los hombres y los derechos de los niños intentan poner una barrera a estos desbordes de goce en el mundo.

El sexo se volvió una encrucijada política por esta técnica de la gestión de la vida, el control de la sexualidad depende de la disciplina del cuerpo y del otro, es un poder propio de la regulación de los pueblos. Es en el siglo XIX y XX que la sexualidad es perseguida hasta el más mínimo detalle. Para mostrar este encarnizamiento sobre la sexualidad y sobre el “verdadero sexo”¹³ Foucault va a publicar las memorias de Herculine Barbin, la historia de un hermafrodita.¹⁴ Foucault señala allí la importancia del lugar de la medicina en esta tarea de definir un verdadero sexo.¹⁵ Para Foucault, esta idea de un verdadero sexo está lejos de haberse disipado completamente. Un estado difuso en la psiquiatría, el psicoanálisis y la psicología persiste aun hoy en día entre el sexo y la verdad. Para Foucault el psicoanálisis es una técnica que promete no solamente encontrar el sexo, el verdadero, sino también la verdad que vela en él.

El psicoanálisis deviene para Foucault una parte de un dispositivo más general: *“en su emergencia histórica, el psicoanálisis no puede*

¹² *Violences lié au genre. Médecin du Monde.*

¹³ FOUCAULT, M, *Herculine Barbin dite Alexina B, préface « le vrai sexe »*, Paris, Gallimard, 2014.

¹⁴ FOUCAULT, M. *Herculine Barbin, dite Alexina B.* Paris, Gallimard, 2014.

¹⁵ " *El médico de alguna manera desvistió las anatomías engañosas y recupero detrás de los cuerpos que pueden haber revestido las formas del sexo opuesto , el único sexo real* " *Ibíd.* p.11

*disociarse de la generalización del dispositivo de la sexualidad y de los mecanismos secundarios de diferenciación que se producen allí.”*¹⁶

Estamos en 1976 cuando Foucault escribe esta frase sobre el lugar del psicoanálisis. Lo que Foucault ignora es que Lacan ya ha planteado las bases para disociar al psicoanálisis de este dispositivo de sexualidad general para incluirlo en la historia como una ruptura mayor.

Lacan veía al discurso analítico como una ruptura, como el último discurso que había emergido. Foucault, en cambio, veía una continuidad. Es esta la razón por la cual Jean Claude Milner, en su libro *L'oeuvre Claire*¹⁷, confronta a Foucault con Lacan a partir de la pregunta de la discontinuidad. Retoma un tema propio de la época estructuralista que propone el axioma “*hay cortes*”, es decir un antes y un después. Según Milner, Foucault a diferencia de lacan no acepta este axioma, sino más bien la existencia de una “*heterogeneidad entre los discursos*”¹⁸ que deja trazas localizables y fechables en una cronología.

Lacan acepta la existencia de un corte que Milner califica de mayor, siguiendo los desarrollos de Alexandre Koyré¹⁹ y Alexandre Kojève.²⁰ El sujeto del psicoanálisis depende de este corte mayor. Lacan lo va a formular de la siguiente manera: “*el sujeto sobre el cual operamos no puede ser más que el sujeto de la ciencia.*”²¹

En Foucault, esta coincidencia de corte es imposible, es la razón que lo llevó a escribir para cada corte, para cada discontinuidad una historia. Esto explica en parte el viraje que hubo entre *Las palabras y las cosas* y *La voluntad de saber* con respecto al psicoanálisis. Foucault hace corresponder la historia del dispositivo de la sexualidad con la del

¹⁶ FOUCAULT M., *La Volonté de savoir*, p. 170.

¹⁷ MILNER, J-C. *L'oeuvre claire, Lacan, la science et la philosophie*. Paris, Le Seuil.1995.

¹⁸ FOUCAULT M., « *entretien avec Michel Foucault* », in Dits et Ecrits, t. IV, p. 52

¹⁹ KOYRE A., *Etudes des pensées scientifiques*, Paris, Gallimard-tel, 1973.

²⁰ KOJEVE A., « *l'origine chrétienne de la science moderne* », in *L'aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964.

²¹ LACAN J., « *La science et la vérité* », in *Ecrits*, p. 858.

psicoanálisis, como una “*arqueología del psicoanálisis*”, borrando así toda ruptura producida por el discurso psicoanalítico.²²

Entonces había en Lacan una urgencia por desarrollar un saber alrededor de los discursos para mostrar la diferencia del discurso analítico con respecto a otros discursos, pero también se entiende mejor por qué incluyó en su escuela un dispositivo – con todas las resonancias foucaultianas- del pase. Me parece importante recordar la dimensión, no sólo política, sino histórica de la propuesta del pase como el dispositivo que en su estructura va a subvertir toda la *Historia de la sexualidad* descrita por Foucault. Es decir que no se trata de un dispositivo de *confesión*, o de decir lo verdadero sobre el sexo, sino de intentar dar cuenta de manera singular de los efectos de la dependencia del sujeto con respecto al significante y la urgencia de extraer de allí una conclusión para el sujeto y para la comunidad analítica.

El psicoanálisis no es un saber sexual, no comporta ninguna iniciación ni prescribe ninguna práctica. El psicoanálisis, para Lacan, no constituye una revolución, sino una subversión y más precisamente a nivel de la estructura del saber. El saber del inconsciente es un saber no sabido que está estructurado como un lenguaje. La emergencia de este saber implica un nuevo discurso. Freud mismo tuvo que abandonar la idea de un placer, de un principio del placer para priorizar una clínica que dé cuenta de la repetición que es goce. El psicoanálisis descubrió un nuevo saber que da cuenta “*de un real que está desde antes de que pensemos y que es imposible de escribir.*”²³

La crítica de Lacan a los otros discursos que sostienen la relación sexual es lo suficientemente explícita: producen segregación y racismo. La

²² *Todo el mundo utiliza el corte, yo me digo, tratemos de cambiar la escena, y vayamos por algo que también se puede constatar por el corte, a condición de tomar otros puntos de referencia. Uno ve esta gran mecánica, maquinaria confesión, en la que, de hecho, el psicoanálisis y Freud aparecen como uno de los episodios.* " M. Foucault, " El juego de Michel Foucault ", en los in *Dits et Ecrits*, t. III., p. 314. "

²³ Lacan, J., *EL saver del analysta*, 4 noviembre 1971

propuesta del psicoanálisis es la de un saber que está ligado a la impotencia, pero que no marca una revolución sino una subversión que tiene como medio al lenguaje. No lo aborda como conocimiento, sino como algo en la constitución de un campo que es real, pero que solo podemos tratar como significante.²⁴

De este real, no sabemos nada, como es el caso para hombres y mujeres “*hombres y mujeres, es lo real*”, dice Lacan.

Para aproximarnos a ese real del que habla Lacan, es necesario el discurso analítico que por la vía matemática puede dar cuenta de ese real en juego.

La aparición del discurso analítico tiene como precedente la emergencia del discurso de la ciencia, especialmente porque ella es la inserción del lenguaje en lo real matemático. Lacan produce entonces una tesis sobre el sexo hasta ahora inédita: “*no hay segundo sexo a partir del momento donde entra en función el lenguaje*”.²⁵ La heterosexualidad es justamente el lugar del Otro. La palabra griega *eteros* es la misma que sirve para decir Otro en griego, el lugar del Otro es en principio el encuentro con un vacío.

El discurso analítico gracias a Lacan abre un lugar propio y distinto entre los otros discursos. Con respecto a la elección del sexo, sus coordenadas no tienen nada que ver con la *biopolítica* sino con la *sexuación* que es propia del inconsciente. La elección del sexo es entonces un fantasma nacido con la ciencia moderna. Lo que el análisis elucida es la elección de goce entre el todo y el no todo fálico. Aun la topología²⁶ tiene que dar cuenta, dice Lacan, de los cortes de discurso que modifican la

²⁴ «la función del psicoanálisis es que a través del lenguaje, es decir, la función de la palabra, el enfoque, pero en un lazo que no es el conocimiento, pero yo diría que es algo como la inducción, en el sentido que este término tiene en la constitución de un campo de inducción de algo que es muy real, aunque no se puede hablar en el sentido del significante» Ibíd.

²⁵ LACAN, Jacques, Le savoir du psychanalyste, séance du 3 mars 1972

²⁶ Lacan, Jacques, L'étourdit, in *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 478.

estructura y que dan una posibilidad de elección ética al interior del discurso analítico.

El psicoanálisis es un residuo de esta falta de saber que funda un nuevo pudor que permite pasar del horror de saber al deseo de saber propio del discurso analítico. Invierte el *pudor moral* que es el del fantasma en un *pudor ético* que es el de la inexistencia de Otro.

Traducción: Armando Cotte

El deseo, el saber, la Escuela

Claire Montgobert.

"*No sé qué me pasó...*". Es lo que me dije después de enviar la propuesta de intervención. Algo me había puesto en marcha... y para mi sorpresa, no me ha abandonado desde entonces. Es con esto, con este algo, que se dirige a la Escuela y que es del orden de un deseo, lo que voy a tratar de explicarme.

Mi título, "*el deseo, el saber, la Escuela*" hace eco de los efectos de mi propia cura, pero también del trabajo que se hizo en el polo¹ de la EPFCL de la que hago parte: durante más de un año, lo que llamamos "*la discusión de los Carteles*" - se trata de un grupo abierto a todos y que se reúne todos los meses- interroga el dispositivo del Cartel. E interrogarse sobre el Cartel, "*elemento de base de la Escuela*"² abrió una cuestión nueva; la relación con el saber y la Escuela. Estas preguntas en torno al saber y la Escuela, les propongo articularlas en dos puntos:

- En primer lugar, ¿qué cambios procura la cura analítica, en relación con el saber?,

- y luego, ¿en qué es necesaria la Escuela, para sostener un deseo en relación con el saber, en el momento de cada uno, analizante, no analizante y analista?

Para abordar el primer punto, el de la relación con el saber en la cura, voy a seguir el hilo de tres paradojas:

- Primera paradoja: la entrada en el discurso analítico tiene por condición una oferta de rechazo,

- Segunda paradoja: del saber que se demanda, el analizante nada quiere saber, el amor por el saber va de la mano con la pasión de la ignorancia,

¹ Pôle 6 de l'EPFCL-France du « *gay savoir en midi toulousain* »

² Lacan J., « D'Écolage », 11 mars 1980, *Ornicar?*, Paris, Navarin, 1980.

- Tercera paradoja: la apertura a un nuevo saber pasa a través del encuentro con el horror de saber.

Primera paradoja: la oferta de rechazo del analista

La cura es un dispositivo de discurso que, por una parte, establece las condiciones para la transferencia, por lo tanto, del amor, pero, por otro lado, requiere para operar que haya un rechazo del lado del analista. Al inicio del tratamiento, está el amor dirigido al saber, es decir, la transferencia: "*... la transferencia revela la verdad del amor y, precisamente porque se dirige a lo que anuncié del sujeto supuesto saber*". *Sujeto-supuesto-Saber* que el analizante encarna en el analista. La demanda analizante toma prestado los desfiles de la demanda de saber, pero más allá, y como cualquier demanda, es petición... Solicita la satisfacción que proviene del amor, y que el analista tendrá que rechazar para abrir otra cosa...

La negativa del analista se justifica por la estructura de la demanda, que se alió con la pulsión que Lacan escribió ($\$ \diamond D$) -S barrada épsilon D (D, de la demanda)-. En el tratamiento, no se trata ni de satisfacer la demanda ni de satisfacer la pulsión, sino más bien, de mantener abierta la brecha de la falta, falta consecutiva a la entrada del sujeto en el significante y que se traduce en la queja; analizante en falta en saber, falta en ser y falta en goce. Por lo tanto, el analista responderá a la queja y la solicitud de satisfacción con la negativa - excepto como una cuestión de interpretación: palabra, silencio, o corte de la sesión. Porque, detrás de toda demanda, hay lo que dijo Lacan en el *Seminario XX*: "*Te pido rechazar lo que te ofrezco, porque eso no es eso*"⁴. Eso, es el objeto *a*, es decir lo que satisfará un

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI*, « Les non-dupes errent », inédit, leçon du 23 avril 1974.

⁴ 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* ».

goce todo⁵. Al negarse a satisfacer la demanda de amor y de saber, el analista ofrece algo más: un dispositivo de palabra donde el objeto *a*, causa del deseo, está en posición de agente del discurso analítico. Es entonces, a partir de esta negativa que el deseo analizante podrá suceder como motor de la cura.

Segunda paradoja: la pasión de la ignorancia

Abro esta segunda paradoja con una pregunta: ¿ese deseo del analizante que adviene por la gracia de la negativa de la analista, es un deseo de saber? La respuesta es no, porque lo que se demanda nada tiene que ver con lo que surgirá al final de la cura. No, Lacan es explícito en este punto: la transferencia, "*... es el amor que se dirige al saber. No del deseo: porque por del Wisstrieb⁶ [...] no hay el más mínimo. Es incluso hasta el punto de que se basa en la mayor pasión en el ser humano: que no es amor, ni odio, sino la ignorancia⁷*". Pasión de la ignorancia... entonces, ¿cuál es ese saber, objeto de la demanda del analizante? Lo que el analizante demanda, lo que espera a la entrada en el tratamiento es que el producto sea un saber que podría liberarlo del síntoma, es decir, de lo que está mal y lo hace sufrir. En ese síntoma que es el suyo, él no se reconoce. De ahí su demanda de un saber en el que podría reconocerse, un saber que

⁵ Une jouissance toute, sans limite où s'inscrirait ce qu'il n'y a pas : le rapport sexuel (cf. note 4).

⁶ Nota de traducción. **Freud S.**, «tres ensayos...»: del tercero al quinto año, aparecen en él (niño) los primeros indicios de esta actividad, denominada instinto de saber (*Wissenstrieb*) o instinto de investigación. El instinto de saber no puede contarse entre los componentes instintivos elementales ni colocarse exclusivamente bajo el dominio de la sexualidad. Su actividad corresponde, por un lado, a una aprehensión sublimada, y por otro, actúa con la energía del placer de contemplación. Sus relaciones con la vida sexual son, sin embargo, especialmente importantes pues el psicoanálisis nos ha enseñado que el instinto de saber infantil es atraído -y hasta quizá despertado- por los problemas sexuales en edad sorprendentemente temprana y con insospechada intensidad.

Lacan J., «Aun» no hay deseo de saber, aquel famoso *Wissenstrieb* que Freud apunta en alguna parte. (...) Todo indica —es ese el sentido del inconsciente— no sólo que el hombre ya sabe todo lo que hay que saber, sino que ese saber está perfectamente limitado al goce insuficiente que constituye el que habla...

⁷ Lacan J., « Introduction à l'édition allemande des Ecrits », *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

diría su verdad como sujeto, lo que es "*verdadera-mente*".⁸ Un saber que le daría el significado de su síntoma, le entregaría la llave de su ser y cerraría la brecha de la falta en ser.

Pero entonces, si el amor no tiene nada que ver con el saber⁹, si el amor no es lo que da acceso al saber, si no hay deseo de saber, sino pasión de la ignorancia... ¿qué es lo que empuja al analizante a interrogar la causa de su síntoma? Esto es lo que llamamos la histerización del analizante, es decir, creer que un saber puede ser producido sobre la causa y el significado del síntoma. Es entonces el reconocimiento - al menos parcial - de su propia ignorancia lo que empujará al analizante, al desciframiento y al trabajo de la cura. Pero reconocer - aunque sea un poco - su propia ignorancia no es suficiente por sí solo, sino que también debe transferirlo. Y si la transferencia es el amor, por lo tanto obstáculo al saber, es diferente de otras formas del amor, ya que se da una pareja que tiene la oportunidad de responder¹⁰, una pareja que se niega a satisfacer la demanda de amor. La respuesta de esta pareja es el acto analítico, el acto que instituye el soporte dado en *el Sujeto-supuesto-Saber*¹¹ acto por el cual el psicoanalista viene a soportar la función del objeto *a*, o sea "*lo que autoriza lo que se realizará como la tarea psicoanalizante*"¹².

Pero el reconocimiento de su propia ignorancia también puede tener el efecto de otra búsqueda de saber, la del lado de un saber llamado teórico, tal vez con la esperanza de que va a decir un poco más sobre el trabajo de la cura. Vana esperanza porque el saber inconsciente no se puede enseñar. Peor aún, la formación puede ser un obstáculo y, como el desconocimiento del saber inconsciente, puede ser la mejor aliada de la

⁸ Nota de traducción. *Vrai-ment*, palabra utilizada en el texto, es un compuesto entre *Vrai* y *ment*, verdaderamente y mentir. El sujeto buscaría su mentira como su verdad.

⁹ 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...* ».

¹⁰ Lacan J., 1973, « *Introduction à l'édition allemande des Ecrits* », *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inédit, leçon du 17 janvier 1968.

¹² Lacan J., 1968, *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inédit, leçon du 20 mars 1968.

pasión de la ignorancia. Lacan, en sus "*Observaciones sobre la Enseñanza*" se asombraba "*de que en todo momento parecía ser que la enseñanza era la transmisión de un saber*¹³...". Pero si dicha transferencia, puede ser un obstáculo, esta búsqueda de saber teórico también puede sostener un deseo analizante, pero sin duda no en cualquier marco de trabajo...

Tercera paradoja: la apertura a un nuevo saber pasa por el encuentro con el horror de saber

Lo que se puede aprender de un análisis es que hay del saber inconsciente, específicamente del saber resultante que tiene efectos de goce: es el goce del síntoma, del fantasma y de la repetición. Pero este saber, no es el que se suponía iba al comenzar. La asociación libre y sus emergencias de verdad permiten reducir una parte del goce, pero no entregan toda la significación. Hay una y otra vez algo para decir: trátase del sentido del síntoma o de las formaciones del inconsciente, los sueños, los lapsus linguae, los actos fallidos... la carrera hacia la verdad está funcionando a toda máquina.

Lo que pone fin a la búsqueda de la verdad, a la búsqueda del sentido último, no es la fatiga - ¡los análisis no durarían tanto tiempo! - es algo muy distinto: un encuentro con el horror de saber, con lo insoportable, lo indecible, con lo que hay que reconocer como lo que nos es a la vez de más íntimo y más extraño. Es la experiencia de una visión real, un imposible decir, pero tiene que tomar nota de un "*eso es todo*". Lacan argumentó que "*no es el deseo lo que gobierna el saber sino ¡el horror!*¹⁴". Franqueando su propio horror de saber, se abre a un nuevo saber, el de los efectos de la *lalengua*: la *lalengua como parte del inconsciente*, como saber sin sujeto, de lo que no podemos decir sino

¹³ Lacan J., 1970, « *Allocution sur l'enseignement* », *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 297.

¹⁴ Lacan J., 1974, *Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 9 avril 1974.

fragmentos, y que se manifiesta por sus efectos en el síntoma, el fantasma y la repetición.

¿En qué el final de la cura modifica la relación con el saber?

El saber resultante del reconocimiento de los efectos de la *lalengua* y de la caída del objeto *a*, pone fin a la búsqueda de la verdad y del amor al saber que va con ella. Esta pieza de saber a partir de la cura, es un "*saber aburrido*"¹⁵, dice Lacan. Se toma nota, pero no es un saber que se puede amar. Así que, ¿qué es lo que puede permitir el lujo de sostener un deseo de saber, a partir de lo que constituye acontecimiento al final de la cura? Yo asumiría, después de haber llegado a este punto, no hay más remedio que vivir con ese saber, y para tratar de mantener vivo lo que constituyó el evento en relación con la existencia, sin más remedio que buscarse una razón para su propia inquietud, y como lo demuestra el advenimiento de un nuevo deseo.

La Escuela para sostener el deseo resultante de la cura

A la pregunta: ¿cómo mantener vivo el punto de inflexión de la relación con el saber? Yo respondo que a mí me parece - es en cualquier caso la hipótesis que someto ante ustedes - que se trata de dos temas que son el cuestionamiento y la experimentación. El cuestionamiento es el de la experiencia analítica, la de su propio tratamiento y la de las curas que uno conduce. Pero lo que puede ser desarrollado a continuación se debe poner a prueba, es decir, confrontado a los saberes desarrollados por otros. La puesta a prueba no se puede hacer solo, pasa por otros, ellos mismos en posición de cuestionar. Esto implica dispositivos de transmisión que sean al mismo tiempo dispositivos de puesta en cuestión.

Ofrecer un lugar para pensar, cuestionar, para poner a prueba la experiencia analítica y las teorías que dan cuenta de este análisis, me parece que es esto lo característico de una Escuela, y lo que diferencia a la

¹⁵ Lacan J., 1974, *Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 juin 1974.

vez de una asociación de profesionales y de la universidad. Es este punto, aquel que constituye la característica de una Escuela, que recordaría una última paradoja: si el deseo resultante de la cura llama la necesidad de un lugar para pensar acerca de la experiencia, esto no puede hacerse sino a partir de una posición insostenible. Esto es lo que nos ha transmitido Lacan, en su texto *"Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad"*:

"... El psicoanalista está en una posición insostenible: una alienación condicionada por un "Yo soy", que, como para todos, la condición es "No creo", pero reforzada con esa añadidura que, a diferencia de todo el mundo, él lo sabe. Es ese saber que no puede ser llevadero, de lo que ningún saber puede ser llevado por uno solo. (...) De donde su asociación con aquellos que no comparten con él ese saber sino al no poderlo intercambiar.(...) Los psicoanalistas son los sabios de un saber del que no pueden conversar¹⁶. "

Entonces, ¿cómo, a partir de ahí, hacer la Escuela? No se trata de apegarse a lo inefable de un saber que no podría decirse, ni de recubrir este insostenible recurriendo a un pensamiento a la mano, así fuese de primer orden – el de los autores reconocidos, Freud y Lacan incluidos. De lo que se trata es hacer Escuela a partir de ese insostenible, de pensar la experiencia a partir de lo imposible de decir. Hacer Escuela es poner en el centro este punto donde falta un decir sobre el saber, con el fin de que el deseo de saber, *"deseo que es también una posibilidad de identificación¹⁷"* con el deseo del otro¹⁸, pueda hacer lazo entre los miembros de la Escuela. Así es como yo entiendo la frase de Lacan sobre la asociación del psicoanalista con aquellos que comparten ese saber solo al no poder intercambiarlo. Me parece esta es con esta condición de que la Escuela puede sostener el deseo resultante de la cura. Los dispositivos de Escuela establecidos por Lacan, pase y carteles, son los lugares privilegiados de ésta.

¹⁶ Lacan J. 1967, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 359.

¹⁷ Lacan J., 1975, *Le Séminaire, Livre XXII, RSI*, Inédit, leçon du 15 avril 1975.

¹⁸ Voir Soler C., « De la possibilité d'une École », *Mensuel* n° 81, octobre 2013.

La oferta de la Escuela y el deseo analizante

Con la intención de Lacan, tal y como él lo afirma en su *Acta Fundacional*, la Escuela es un lugar donde debe lograrse un trabajo, y "*este objetivo de trabajo es inseparable de una formación que se proporciona en un movimiento de reconquista*¹⁹" movimiento que se estableció por su enseñanza. La oferta de la Escuela, a través de sus diferentes dispositivos de trabajo y de transmisión, se inscribe en este objetivo. En el tiempo de la cura, cuando el deseo tiene que ver con el amor que se dirige al saber y que se despliega en la transferencia, la oferta de la Escuela puede ayudar a sostener el deseo del analizante. Estos son conferencias, seminarios, Carteles, sesión clínica. Y esto concierne también al no analizante. En el tiempo que sigue, el del final del análisis, está la oferta del pase como un lugar de puesta a prueba y de transmisión de los efectos que el tratamiento produjo; oferta que no es una necesidad.

Para concluir, si el deseo analizante es lo que mantiene al analista en la posición de analizante de su propia experiencia, entonces éste necesita un lugar donde trabajar. El deseo analizante, eso no se pide, pero esto no nos exime de cuestionar las condiciones que favorecen la aparición y persistencia. Y para eso, se requiere de la Escuela.

Traducción: Olga Medina

¹⁹ Lacan J., « Acte de fondation - 21 juin 1964 », *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 229.

DESEO Y ESTRUCTURAS

DESEO <> PSICOSIS

Sonia Alberti

Una vez más Leonardo llegó diciendo que hoy estaba mal. Eso porque Silvia no estuvo presente otra vez en la clase de pintura. Después Juana lo invitó a que se quedara en la fiesta de aniversario que sería después de la clase, pero él no quiso quedarse. Se fue para casa. No ve más razón para la vida, está triste. Juana es más vieja que él, y no le gustaría quedarse con ella, medio gordita también, no es muy bonita. Quiere quedarse con Silvia, ni siquiera sabe si ella quiere quedarse con él. En algunos momentos ya estuvieron hablando por el *face*, pero también hubo aquella vez que ellos tomaron café juntos y él no supo qué decir y se fue para casa, dejándola sola con su propia taza. Tiene vergüenza por eso, piensa que eso hace de él un idiota. Al mismo tiempo, intenta hablar con ella cuando se encuentran, pero ella no le da mucha confianza. En su fantasía es capaz de crear escenas de una relación que algunas veces puede ser tan perfecta cuanto era, por algunos momentos, sobre todo los sexuales, la relación que tuvo con Lucía. Mas eso ya hace mucho tiempo... después las cosas quedaron muy mal en su relación con Lucía porque empezó a darse cuenta de que ella tenía otros hombres, ella hablaba y él le tenía celos. La relación de ambos se tornará un infierno del mismo modo como ocurrió con la relación entre sus padres: el padre borracho y la madre indefensa, reñían incluso físicamente, de forma tan violenta que varias veces Leonardo y sus hermanos llegaron a pensar que serían asesinados por él padre.

Lacan partió de la psicosis para avanzar en la trilla dejada por Freud. Es aún la psicosis el campo clínico que, a través del estudio de un caso, me permite aceptar la invitación de Colette Soler para que verifiquemos el deseo y el ser hablante. Si, como se dice, la clínica de la psicosis no

excluye el deseo, es preciso retomar las definiciones del deseo, tanto en Freud, como en Lacan, para separarlo de los efectos de la castración simbólica – aquella que identificábamos, inicialmente, como abriendo la posibilidad de hacer surgir un sujeto deseante. Desde ahí, la pregunta: ¿Sería aun en referencia a la castración? ¿Y de que castración se trataría en este caso?

La información que llegó al analista es que, en la pequeña familia, son todos psicóticos, con excepción de la madre. Más los hermanos vencieron en la vida, uno de ellos consiguió hasta construir una familia, se sustentan financieramente. La madre trabaja y recibe los dividendos de una herencia con los que mantiene la casa y a Leonardo. Él es el más joven, aún no ha logrado tornarse independiente financieramente como los hermanos, pero lo desea enormemente, como también desea viajar con sus amigos – que conoció antes de la primera eclosión de su enfermedad, ocurrida en la adolescencia, cuando inició sus experiencias con las drogas. En estas experiencias cuestionaba la realidad, quería atravesarla, como lo propuesto en la experiencia de Don Juan, indio Yaqui entrevistado por Carlos Castaneda para su disertación de maestría en antropología, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, publicado en portugués con el título *A Erva do diabo*. Si esa primera eclosión de Leonardo lo dejó a merced de los SI dispersos en el momento en que sus *Gestalten* se deshacían (incluso su anterior dimensión corporal), y no fue posible contar con el significante del *Nombre-del-Padre* para anclarlo simbólicamente, en razón de la *forclusión*, el torbellino en que se vio lanzado, en el cual dispersas ideas paranoides le daban alguna certeza, no dejó de confrontarlo con las imposibilidades. Este es el interés que despierta el caso Leonardo: desea, ama y concibe imposibilidades. Como tengo muy poco tiempo, iré directo a los puntos.

El deseo de Leonardo: No es edípico. De un lado, incrementa su fantasía. Leonardo me cuenta el sueño que tuvo esta noche: salía con

Raquel, la secretaria del curso de pintura, gozaba con ella. De otro lado, es imposible: ese sueño lo incomodó, no era digno del nombre que porta de la familia de la madre, que exige que se relacione con mujeres que también tengan nombre y familia y no una simple secretaria. Ahí está la aporía del deseo, su dificultad. Desea una compañía, se siente solo, desea conversar con ella, salir con ella, hacer sexo con ella, enamorarse, casarse. Pero no puede hacer ninguna de estas cosas. Se angustia enormemente con el vaticinio del padre, que una vez le dijo: un día encontrarás un niño (rapaz) y te quedarás con él. Siente horror ante esta posibilidad de la misma manera que ocurrió con Schreber, hace más de un siglo. La aporía de su deseo se da en el cuerpo, que se contrae cuando me cuenta eso. Su padre, al contrario, encuentra sus mujeres en internet, vive del dinero de ellas, después no consigue sustentar la relación y vuelve a vivir en un infierno – lo que siempre se repite desde la relación con la madre de Leonardo. Se contrae otra vez – es así que lo percibe. Leonardo desea, finalmente, tener una vida confortable, una independencia financiera y una esposa, enriquecerse con la venta de sus cuadros, viajar y, sobretodo, poder surfear indefinidamente: única actividad en que realmente se siente apaciguado, cuando está sobre las olas, en su plancha, libre...

El amor, en Leonardo: Surge en dos movimientos paradójicos, indicados por Freud: en la vertiente amor-odio y en la vertiente que lo afirma al mismo tiempo en que lo contradice (Freud, 1915): *amar-ser amado*. En la primera se inserta, sin duda alguna, en la relación con la madre. Es con ella que se cristalizó la vertiente amor-odio y, a la imagen de la relación de la pareja parental, se repitió en la relación con Lucía, a quien pasó a tratar de la misma manera como el padre trataba a la madre cuando aún vivían juntos. En la segunda, la vertiente *amar-ser amado*, es puramente especular, narcisista. Bleuler ya observaba en 1906 que, en el caso de la esquizofrenia (al contrario de la paranoia) no hay duda: es muy

fácil identificar los mecanismos freudianos¹, lo que nos lleva a la hipótesis de que la relación amor-odio con la madre que la presentifica, en el caso Leonardo, una vertiente del Edipo que, a pesar de no ser la del deseo, que sería la vertiente del sentido, le da una significación (Lacan, *Seminario 24*). “*El deseo tiene un sentido, pero el amor, de la manera como traté de él en mi Seminario sobre la Ética, de la manera como el amor cortés lo sostiene, eso es apenas una significación*” (lección de 15/3/1977)². Para Leonardo también es una significación, porque de alguna forma lo enlaza en la relación con la madre. Más tal enlace es tan lleno de dificultades que la significación se atenúa – y por eso es apenas una – e impone una imposibilidad particular.

La imposibilidad: Es topológica porque implica el corte estructural – de la manera como Lacan define la estructura en el *Seminario 24* – que apunta a la imposibilidad como lo Real de la imposible continuidad entre los toros que “*en una época inventé que sería ese nudo entre R S e I*” [...] “*No hay progreso [...]. El hombre gira en círculos si lo que digo de su estructura es verdadero, porque la estructura, la estructura del hombre es tórica*” (Lacan, J., Sem. 24, lección de 14/12/1976)³. Lacan propone que se podría, eventualmente, mudar eso, retirando la “o” de “tórico - torique”, lo que lleva a *trique*, en francés, o sea, *porra*. Si de un lado eso hace referencia nuevamente a la significación del falo, de 1958, por otro puede abrir a la pura equivocidad, ya sin significación *a priori*. Y es aquí que el trabajo con Leonardo avanza: él encuentra recurso en el juego de la *lalengua*, que le permite hacer alguna cosa con todos esos significantes

¹ “*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.

² “*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'aille à mourre"- 15 mars 1977).

³ “*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).

mal enlazados, del mismo modo como Joyce se vio apaciguado con los textos que pudo escribir. Como en las ondas en que surfea, también surfea en el lenguaje, lo que permite que pueda tomar alguna distancia de un Otro absoluto que lo mortifica. Es ahí que se presentifica la castración que no es simbólica, sino real. Más allá del real del cuerpo que se contorsiona, es del real de *lalengua* que Leonardo, de alguna forma, se humaniza, es *ser hablante*. Pero eso no resuelve ni resolverá las paradojas de su deseo, que una vez u otra, lo hacen llegar a la sesión con la frase: “*hoy estoy mal*”.

Traducción: Maria Luisa Rodriguez

El colmo del deseo, el deseo imposible.

Isabelle Cholloux

¿Es el deseo deseable?

¿Es el deseo deseable? Tal es la pregunta que podríamos hacernos pensando en el título de nuestro encuentro internacional *“Las paradojas del deseo”*. Sabemos bien que en lo que incumbe al deseo, no paramos de alabarlo o de maldecirlo.

Ahora bien *“si supiéramos lo que el avaro encierra en su cofre, mucho sabríamos sobre el deseo”*.¹ Este traza para cada sujeto la dirección de su existencia. Lacan señala que el sujeto por excelencia es el *“sujeto del deseo”*.²

“Pues lo que es deseable, es evidentemente siempre lo que falta (relación al falo), y es por esto que en francés el deseo se llama desiderium, que quiere decir: añorar. Con su presencia el deseo garantiza que el sentido de la vida no sea vano”. Lacan habla de Sade en el *Seminario sobre La Identificación*³ *“ese hombre ejemplar, al que la relación al deseo estuvo seguramente marcada por algunos ardores poco comunes, dígame lo que se diga”*.

Sade se distingue por un trazo bien preciso. A cada conquista femenina, trazaba una línea en la parte superior de su cama, es decir contabilizaba sus aventuras. El deseo desafía la moral, en ello él es una vía de expresión privilegiada de la singularidad del sujeto.

Luego de los *“rebotes”* (*rebonds* Nº6), Thyerry Lévy habla del teatro de la crueldad, que pone a la luz del día, la curiosidad férvida de los deseos inconscientes ligados al Acusado.

¹ Simón Weil (*La Pesanteur et la Grâce*, París, Plon, 1988) citado por Lacan en el *Seminario, libro VI, El deseo y su interpretación*.

² Pues del amor uno es generalmente su víctima. (*La Identificación*)

³ Lacan. J. (1961-1962). *Seminario, libro IX, La Identificación*. Sin editar

Lacan habla del *“peligro que constituye esta inclinación del deseo que al mismo tiempo es una defensa y que no puede ser otra cosa”* pues éste le permite al sujeto reconocerse en tanto que tal cuando se encuentra *“al acecho de toda suerte de actitudes retorcidas y paradójales que lo denominan a él mismo”*.⁴

Hemos aprendido con el psicoanálisis y con Freud, que el deseo no es necesariamente deseable ya que éste avanza enmascarado, escondido. El deseo más fuerte es un deseo prohibido. Tal es el verdadero sentido del deseo freudiano, que éste aparezca en los sueños, los lapsus, y los actos fallidos: el deseo no ha terminado de decirse, tiene una fuerza formidable, pero en una lengua que se nos escapa.

En el caso Signorelli, Freud habla de un deseo bien particular, el deseo de olvidar que está al origen de un mecanismo bien común, la represión.

En lugar de Signorelli, otros dos nombres vienen: Botticelli y Boltraffio por *“el efecto de una perturbación del nuevo sujeto por el sujeto precedente. Poco antes de preguntarle si él (el compañero de viaje) había estado en Orvietto, conversábamos acerca de las costumbres de los turcos que viven en Bosnia y en Herzegovina”*. Freud había reportado a su interlocutor lo que le había contado un colega que ejerciera entre estos habitantes, luego de que uno les anuncia que el estado de un allegado es desesperanzador:

“Señor (herr) no hay nada más que decir. Yo sé que, si se lo pudiera salvar, lo habrías salvado (...) Estos turcos dan un valor excepcional a los placeres sexuales y cuando sufren de disturbios sexuales, caen en un estado de desesperación que ofrece un extraño contraste con su resignada actitud ante la proximidad de la muerte. “Cuando eso ya no ande, la vida perderá todo valor.”

El objeto del olvido: un enfermo que había dado muchos problemas a Freud se había suicidado, ya que sufría de un disturbio sexual incurable.

⁴ Lacan J (1958-1959). *Seminario, libro VI, el deseo y su interpretación*.

Para Freud ése deseo es prohibido ya que se forja articulándose a la ley a través de la castración y del Edipo. Para el pequeño sujeto Freudiano (el pequeño Hans), el niño deviene deseante al mismo tiempo que integra las prohibiciones fundamentales: prohibición sexual del incesto y prohibición de matar. Sin embargo, quedan remanentes en la cultura como lo atestan todas las historias de monstruos o de asesinos célebres.

Luego de la noche preparatoria del polo 14 en Paris, Francis Dombret para el estudio del *Diablo Enamorado*⁵ de Jaques Cazotte hizo un trazado histórico del diablo (del griego: “*aquel que divide*”). En el origen el diablo es griego y es el producto del encuentro entre el hombre y la bestia, una especie de sátiro.

En la mitología griega está representado por Pan, con cascos, cuernos de cabra, patas peludas y de un olor pestilente.

Francis Dombret nos expuso la evolución del diablo que según las épocas está representada de un modo más o menos bestial, mientras que en la biblia es Lucifer, el ángel caído, expulsado. Es así como está representado en el infierno de Dante donde aparece como el maestro del engaño, aquel que cambia todo el tiempo de rostro.

Ese valorado deseo, el deseo analizante.

Más allá del Edipo, para Lacan en el *Seminario El deseo y su Interpretación*,⁶ el sujeto deviene deseante a través del proceso que lo transforma en pequeño sujeto, es decir el niño que no solamente esta incumbido por las necesidades y por los cuidados sino que también se siente afectado por el lenguaje y que empieza a hacer preguntas.

Esta operación cambia la naturaleza del deseo Freudiano ya que éste se convierte en una cuestión de significante y de lógica. Por su naturaleza significativa, el deseo se sitúa más allá de la necesidad y de la demanda.

⁵ Cazotte J. *El Diablo enamorado*.

⁶ Lacan J. *El Seminario, libro VI, el deseo y su interpretación*.

Toda satisfacción, toda realización mortifica el deseo: el fuego vuelve a ser cenizas y el sujeto no tiene más que reunir los restos de brasas para alimentar un nuevo fuego que será sobre la vertiente de la insatisfacción (cf El sueño de la bella carnicera)⁷: el deseo insatisfecho. La bella carnicera desea comer caviar, pero ella no quiere que su marido se lo compre. La función que la histérica se da a ella misma: es ella quien no quiere, es en realidad Ella quien es la apuesta. *“en las situaciones que ella misma trata, su función es de impedir que el deseo llegue a término, para quedar, ella misma, como lo que está en juego”*. (...) El obsesivo tiene una posición diferente: Él está fuera de juego. El obsesivo es alguien que no está jamás verdaderamente allí en el lugar donde está en juego algo que podría ser calificado como su deseo. Dejando, para mañana, su compromiso en esa verdadera relación al deseo. Mientras tanto él hace sus pruebas y puede incluso ganarse los méritos. Méritos en referencia al Otro respecto de sus deseos). O del imposible. Es el *artifex*⁸ del deseo:

“a lo que el deseo tiene que enfrentarse es a ese miedo, a que él no se mantenga bajo su forma actual, artifex...que perezca. Este artifex...no puede perecer más que comparándose con el artificio de su propio decir. Es en la dimensión del decir que este temor se elabora y se estabiliza”.

Sin embargo, Lacan indica que la naturaleza misma del deseo es, de ser imposible.

“Lo que tanto lo caracteriza, es que en los fundamentos mismos de la naturaleza del deseo, hay siempre esta nota de imposibilidad en el objeto del deseo; lo que lo caracteriza no es que el objeto de su deseo sea imposible, pues éste no está allí, y este trazo es una de las formas especiales más manifiestas de un aspecto del deseo humano”.⁹

Pues el deseo se articula ontológicamente al significante.

⁷ ibíd.

⁸ Ibíd. pág. 127

⁹ Ibíd.

Lacan en el *Seminario VI* a través de Hamlet muestra, como el deseo adviene para el neurótico: este le llaga sin que lo haya pedido y sin que sepa por qué.

La historia comienza para Hamlet por una contingencia absoluta: sin que por nada en el mundo él lo busque, una revelación le es dada por un espectro. Simplemente por ser el hijo de Hamlet, una revelación debe hacersele. Sabemos bien que el padre de Hamlet fue envenenado por la oreja. Pero después de la revelación del espectro, es bien Hamlet quien a su turno recibe en la oreja el veneno. La herencia es fatal, Hamlet no tiene otra salida (ya que él es el príncipe y el hijo de su padre) más que convertirse en asesino, a causa de un crimen, el cual él es el único en conocer y que ningún tribunal excepto el de Dios no podrá juzgar. Es por esta razón que él no asesina en primer lugar a su tío, pues de hacerlo no habría justicia divina siendo esta la única posible. (Claudius siendo rey es inalcanzable). En ausencia de prueba, la justicia divina es la única posible. La revelación que declara el espectro podría hacer pasar a Hamlet por un loco, él decide entonces jugar lo que lo anima (saber sin poderlo probar): él se hace el loco, es decir el que delira; el que piensa sin fundamentos, sin pruebas. En efecto, la revelación del espectro es insostenible a plena luz del día, ¡nadie le creería excepto claro está el público o el lector! Hacerse el loco deviene el comportamiento manifiesto de un pensamiento latente: su padre ha sido asesinado y esto le ha sido revelado por un fantasma.

Gracias a Lacan, uno entiende que el deseo de Hamlet es por excelencia un deseo imposible ya que es un deseo de muerte.

Prosigue la búsqueda de Hamlet, dolorosamente dividida sobre lo que es su deseo.

Luego de la revelación del espectro, el deseo, es primero que todo un deseo de la muerte del deseo (Él se hace el loco, desprecia a Ofelia, mata ciegamente a Polonio) y al final, después del encuentro con Laertes (su rival, su doble) en la tumba de Ofelia, mata a su tío. Hamlet solo puede

ejecutar el acto estando mortalmente herido, pues como lo explica Lacan, "*Hamlet siempre está a la hora del deseo del gran Otro*"¹⁰

Querer (o no) lo que uno desea.

Del mismo modo que Freud dice, que hay que hacerse un destino con la anatomía (la diferencia de sexos) es decir, posicionarse como lo ha mostrado Lacan a través de las fórmulas de la *sexuación*: tener o no el falo, ser o no ser el falo. Pareciera que el análisis conduce a hacerse un destino con sus deseos, a conocerlos, a tener una idea de lo que los causa, a posicionarse, decidiendo la manera como estos se pueden o no realizar.

Al final del análisis, el Analizante podría tener una idea sobre el *quid* de sus deseos: ¿el porqué, el cómo, ¿el dónde, el con quién? Y obtener una respuesta: "*sí*" o "*no*" cada vez que el sujeto encuentra el deseo. Sabiendo que allí donde se produce la confusión (no sé, puede ser) se anida el síntoma.

Freud no quería que los pacientes durante el análisis tomaran grandes decisiones sobre sus vidas, pues él ya sabía que a través del análisis un sujeto puede actuar a sabiendas.

La orientación Lacaniana, por la especificidad de su interpretación, simplifica este hecho, transformado los síntomas en un residuo.

El presente cotidiano, el deseo del analista.

El análisis conlleva al analizante a situar el deseo, el análisis conduciría un saber, aquel que el deseo (el hombre) lo situaría, lo hallaría en sí mismo. Esta operación trae como consecuencia, destituir la transferencia analizante, ya que el analista no hace más semblante de objeto, él no supone más obtener un saber sobre el sujeto. Por esta razón, una operación se efectúa sobre el deseo y su satisfacción, pues el analizante sabe después de esto, que el objeto no podrá satisfacer su

¹⁰ Ibíd

deseo. Él detendrá la búsqueda de un objeto que podría corresponder a la satisfacción del deseo "*imposible*" que es por esencia significativa (articulado a la castración, al falo y al fantasma). El pasaje al analista se da si él acepta que este deseo "*imposible*" por su naturaleza conlleva encontrar una realización, una puesta en acto en el deseo del analista.

Traducción: Francisco Herrada

Las paradojas del efecto de escrito

Anita Izcovich

Partiré de una primera paradoja propia de nuestra sociedad contemporánea que multiplica las ofertas de satisfacciones, a saber, que cuanto más el sujeto sea empujado al goce, menos accede a su deseo para construir la urdimbre de su fantasma. El discurso de la ciencia y del capitalismo, tiene, como dijo Lacan, una ideología de supresión del sujeto. Se puede constatar que, a pesar de todo, el sujeto, en este contexto de discurso, tiene aún recurso al psicoanálisis. Es lo que permite pasar de un goce estandarizado propuesto por el discurso social, a un goce que se elabora para cada uno, de manera singular, en un análisis y diferentemente siguiendo las estructuras clínicas. Es lo que me propongo desarrollar. Me preguntaría, previamente, sabiendo que cada discurso determina una relación singular al lenguaje, a qué contexto podemos referirnos para ilustrar la sustancia del sujeto en su relación a la paradoja del deseo y de la ley.

Recordemos como Lacan insistió, en varias ocasiones, en su enseñanza, acerca del movimiento de las Preciosas en el siglo XVII, especialmente en el *Seminario Las Psicosis*, desde el punto de vista de la lengua: es decir que expresiones que han pasado al lenguaje actual y que nos parecen naturales encuentran su origen en los salones de las Preciosas. Hay que señalar que la expresión “*me falta la palabra*”, data de esta época, y que hay otros ejemplos de nuevas locuciones que se encuentran en el Diccionario escrito en la época por Somaize ¿Es acaso que en nuestra sociedad contemporánea, se sigue diciendo “*la palabra me falta?*”(1)

Este origen de la lengua que buscaban Las Preciosas reposaba sobre la cuestión de la verdad de su “*ser mujer*”, ciertamente entre ellas, pero

también para el hombre. Ellas iban a la búsqueda del enigma de la lengua más allá del lenguaje. Es el significante exterior a ellas e imposible a definir lo que buscaban en la palabra que les faltaba, en una heteronimia. La atrapaban en las locuciones que designaban la parte por el todo o una palabra por otra, en la metonimia de la falta y del deseo y la metáfora de sus síntomas, de los males escritos en su cuerpo. Señalaremos que sus novelas están recorridas por las paradojas del nudo del deseo y de la ley: ya sea en la anatomía de los sentimientos que mienten en la *Carte du Tendre*, o en las cartas perdidas, sustraídas en sus recorridos y sus borramientos del trazo, disfrazadas en los pretextos del más allá del texto de la Princesa de Clèves. Lo que esta escritura de la carta ponía en juego, eran las paradojas de la opacidad subjetiva para dar una urdimbre a la sustancia del deseo que se presenta al sujeto como lo que no quiere, bajo la forma asumida de la denegación.

Se puede constatar que, si las Preciosas del siglo XVII permitieron inventar palabras nuevas en la lengua, las histéricas, permitieron a Freud descubrir, como dijo en "*La etiología de la histeria*" de 1896, los jeroglíficos de un alfabeto, de una lengua, los símbolos *mnésicos* a descifrar para tener acceso al inconsciente. Es a partir del escrito del síntoma que Freud dio nacimiento al psicoanálisis, tomando a la histérica como el inconsciente en ejercicio, que pone al amo a la tarea de producir un saber.

Voy a la paradoja del deseo que caracteriza a la histeria. Recordemos la paradoja que Freud había señalado concerniente a la bisexualidad de la histérica que, en su crisis, conserva con una mano su vestido apretado contra su cuerpo, como mujer, mientras que con la otra mano se esfuerza en arrancarla, como hombre. En cuanto a Lacan, va más lejos, mostrando en esta paradoja que el deseo no se mantiene más que de la insatisfacción sustrayéndose como objeto. Se trata del deseo como metonimia de la falta en ser. La histérica se identifica por ello mismo a la falta como causa del deseo. La paradoja es que ella pide algo que no quiere que le den. Prefiere

que su deseo sea insatisfecho afín de que el Otro guarde la llave/clave. Es así que ella intenta reanimar, completar al Otro, como una forma de asegurarse del deseo del Otro sosteniéndolo. Es por ello que se presta tan bien, por otra parte, a su amo: Ella se hace objeto *a*, conteniendo lo precioso y el misterio de su cuerpo escrito en el cuerpo. Haciendo eso, intercambia su deseo como signo del falo y de su falta. Es en ello que Lacan dice que la histérica es una “*procuradora*”, es decir una procuradora del signo del falo bajo la forma imaginaria. Utiliza el término de “*privilegio paradójico*” que es el del falo en la dialéctica inconsciente, ¿En qué es paradójico? La dialéctica es la del nudo del deseo y la ley. Para permitir a la infinitud del goce condescender al deseo, se trata de marcarlo con una prohibición, lo que implica un sacrificio: la elección del falo y de la castración da cuerpo al goce en la dialéctica del deseo. Lacan lo dice de otra manera en el *Seminario Encore*: El goce del Otro se capta por el goce del cuerpo del Otro. Es así como el sujeto simboliza el goce del Otro en la falta, el goce culpable, el que no haría falta, cuyo correlato es que no hay relación sexual.

¿Qué es lo que hace la paradoja del síntoma neurótico? Es precisamente intentar escribir la relación sexual que no existe. Lo imposible de la relación sexual, es precisamente que *no cesa de escribirse*. Lacan precisa que es en el punto donde “*brotan las paradojas de todo lo que llega a formularse como efecto de escrito, que el ser se presenta, se presenta siempre de parecer*” (2) Y es en relación con el parecer que se articula lo que suple a la relación sexual en tanto que inexistente.

Es así que la histérica hace la cópula, goza de la violación paterna. Es por ello que recurre a otra mujer, precisamente para inscribir su deseo por procuración, lo que finalmente es otra manera de ser una procuradora. Lacan utiliza, en ese punto, una vez más el término de paradoja, cuando dice que “*ella permanece síntoma dicho histérico, quiere decir, por ello, último. O sea que paradójicamente no le interesa sino otro síntoma*”. (3) La paradoja es que la histérica se sitúa como penúltima porque la última es

otra mujer a quien le supone encarnar la causa del deseo para un hombre. La paradoja del deseo histérico, Lacan lo dice otra vez así en el *Seminario De un Otro al otro*, es promover el punto al infinito del goce como absoluto, promover la castración a nivel del *Nombre-del-Padre* simbólico queriendo ser, en último término, su goce. Y es porque este goce no puede ser alcanzado que ella rehúsa cualquier otro pues sería insuficiente. Se puede correlacionar en este punto lo que Lacan decía en *L'Étourdit* del estrago en relación a la madre, ahí donde la mujer “*parece esperar como mujer más sustancia que de su padre*”. (4)

Tomaré el ejemplo de una mujer, cuya paradoja del deseo era a la vez tener el deseo de encontrar a un hombre y mantenerlo insatisfecho colocándolo en un lugar de ideal imposible a alcanzar. Tenía también la devoción histérica de seducir a los hombres, para sustraerse y presentarlos a otra mujer.

Tras la elaboración concerniente a la ausencia de respuesta, en el lugar de su madre, sobre la mujer que ella era, tuvo un sueño: ve a un hombre muy viril que golpea con una barra de hierro a otro hombre. Tiene que ir a la policía a decirle que ha visto una escena terrible. Lloro delante de una pareja de policías la mujer de la cual le dice que le dará pañuelos, y en su lugar le da un cenicero.

Me interrogaré sobre lo que ella ha elaborado del sueño. Lo que llama una escena horrible, es ella misma en tanto hombre viril golpeando a otro hombre. En efecto, siendo adolescente, se peleaba mucho con su padre. Y era una paradoja, pues si ella buscaba herirlo, haciendo ella misma de hombre, era una manera de rehabilitarlo, decía, pues la debilitaba como hija, no sentir el deseo de su madre por su padre. Se capta como la paradoja era a la vez castrar al padre y hacerlo hombre. Cuando la histérica hace el hombre, es una manera de decirle “*muestra si eres un hombre*”. Es suplir la inexistencia de la relación sexual, pues es dar el falo al padre para inscribir en él el deseo de la madre afín de poder situar allí su

propio deseo. Es responder a la cuestión de que es una mujer para un hombre.

Volvamos al sueño: en lo que concierne a la mujer de la pareja de policías, ¿qué sustituye precisamente el cenicero a los pañuelos, ¿cuál ha sido la elaboración de la analizante? Hay que precisar que ella se interesa mucho por el uso de las palabras, es lingüista y tiene cierta cultura del psicoanálisis. Los pañuelos, es, dice, lo que cae de lo blando (*choir du mou*), es parar de rehabilitar a su padre a partir de lo blando. En cuanto al cenicero le evoca el incienso de la religión, y como ella se apoyaba y creía en su padre frente al vacío que encontraba en su madre. El corte de la sesión se hace sobre el equívoco de la interpretación, cenicero (*cendre-ier*). La elaboración de la sesión siguiente es que hasta ahora ella dejaba caer las cenizas del cigarrillo del padre que se había consumido, llorando, es decir haciendo el duelo de su posición de sostener al padre en lo que “cae de lo blando” (*choir du mou*). Ella caía pues, en esta enunciación, sobre el reverso del incienso de sostener la religión al *Nombre-del-Padre*, en el suspenso de la función, en el hecho de que lo que taponaba cae. La analizante ha pasado pues del incienso de la religión para el padre, del culto del falo y de hacer existir la relación sexual, a lo que cae de lo blando, del menos fi de la castración, para caer sobre la causa de su deseo en los depósitos de las cenizas que *ex-sisten* a la relación sexual.

Es lo que permite situar lo que tiene lugar, en el goce, de mítico, el incienso y el sentido de la creencia en el padre, a producirse como “efecto de textura” y que es de-puesto de la in-existencia de la relación sexual. Es bien lo que toca a la causa de su deseo, en las cadenas que no son de sentido sino de goce-sentido, más allá de los restos caídos del saber, y ella se ha hecho ella misma la mensajera del depósito de las cenizas como resto, en el sufijo de “ier” del *cendre-ir* (cenicero). Finalmente, se puede decir que la prohibición (*interdit*) de la función de la policía pasa al *inter-dit* (prohibición), en dos palabras, que es lo que cae como resto depuesto. Hay una fórmula de Lacan en *L'Étourdit* que me parece muy justa cuando habla

de “los equívocos en donde se inscribe el al-lado (à-côté) de una enunciación” (5). Se trata de tocar, en este à côté (al lado) de la enunciación, a la falla a partir de que se dice el ser.

Me interrogaré ahora acerca de las paradojas del deseo y de los efectos del escrito en el obsesivo.

Mientras que la dialéctica y la paradoja del deseo se manifiestan en la histeria, que no se mantiene sino de la insatisfacción sustrayéndose como objeto, el obsesivo niega el deseo del Otro para asegurarse de su imposible desvanecimiento como sujeto. Los dos tienen una manera diferente de suplir la inexistencia de la relación sexual. Es en un juego de escondite que el obsesivo mide los objetos del deseo con el falo imaginario. Sufre del embarazo del falo con sus consecuencias, a saber, el temor de la castración. Se consagra al falicismo y pone los objetos del deseo en función en las equivalencias eróticas, hasta la erotización del laberinto de sus pensamientos. La paradoja de su deseo se capta en las rumiaciones compulsivas, sus medidas de protección y de defensa, de combate contra la duda. Lacan lo dice bien en el *Seminario De un Otro al otro*, que el goce solo es pensable para él, cuando lo trata con el Otro, solo se autoriza con un pago siempre renovado pero que no se iguala nunca pues reposa sobre un insaciable tonel de las Danaides.

Y es esta paradoja del deseo que permite captar la posición del analista en la cura del obsesivo. Lacan muestra bien como la interpretación del analista puede ser tomada por el obsesivo en la vertiente del sentido del síntoma, en la vertiente de la metáfora que nutre el síntoma. La interpretación es entonces retomada del lado del fantasma imaginario del falo del analista, más ciframiento del falo. Está bien que el psicoanalista este advertido, pues el alcance de una interpretación es de decir lo falso, y es como falsa, bien caída, que opera de estar al lado, produciendo efectos de ser. Es lo que demuestra la riqueza de una clínica centrada en lo que se inventa en un análisis, en el corte de la enunciación, en los efectos de corte entre una verdad y lo que se desprende de ella

Referencias bibliográficas

(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, *Autres Ecrits, Joyce le Symptôme*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 569

(4) LACAN Jacques, *Autre Ecrits, L'Etourdit*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 465

(5) LACAN Jacques, *ibíd.*, p. 491

DESEO Y LITERATURA

D. Quijote, Sancho Panza y la aporía encarnada del deseo

Raul Albino Pacheco Filho

¿Tiene sentido, al deseo, interrogarle las paradojas? Esfuerzo posible, sentenciarán los más atentos. Relevante, dirán los psicoanalistas. ¡Tarea imprescindible, gritarán los que tengan el deseo de avanzar más-allá de los primeros seminarios y textos de Lacan!

¿Podría Cervantes, ser de alguna valía, para cuestiones sobre este asunto? ¿Sería contexto alegórico apropiado, un D. Quijote paradójicamente desanimado y abatido, al final de esta obra magistral? ¿En plena contradicción con la fuerza pulsional y la certeza que lo animó por los ciento veintiséis capítulos de sus aventuras?

¿No es tal vez más inusitado, que sea para el pachorriento y gorducho Sancho Panza, que el final de la obra reserve el entusiasmo y la convicción sobre el valor del deseo? ¿A qué reflexiones podría Cervantes conducirnos, colocándonos frente a frente con estas antítesis? ¿Quizás a algo sobre la aporía encarnada del deseo? ¿Cuáles son sus implicaciones para el proceso analítico?

No pretendo enfrentarme en duelo con el más famoso caballero errante, blandiendo las nociones de *Verwerfung* y estructura psicótica: armas teóricas de un Psicoanálisis Aplicado presumido y superficial, que se limitaría a la distribución de diagnósticos entre los personajes de obras literarias. Me acerco curioso y atento, escudero de un Psicoanálisis que quiere trabajar sus conceptos y proposiciones más importantes, a partir de la escucha y del diálogo con las obras de arte. Por cierto, el diálogo ya se abre con la pregunta sobre la errancia de este noble caballero: ¿en qué consiste su error? Por lo menos, desde sus cincuenta años, cuando se inician sus aventuras con la adopción del nombre de D. Quijote de La

Mancha, hasta su arrepentimiento en su lecho de muerte, vale la referencia al Seminario 21:

“Todo lo que quería decirles en este año a propósito de los no incautos (non-dupes) que yerran, es que quien no está enamorado (amoureux) de su inconsciente yerra. Esto nada dice, en absoluto, contra los siglos pasados. Ellos estaban tan enamorados como los otros de su inconsciente y por lo tanto no erraran. Simplemente, no sabían dónde iban.” (Clase de 11 de junio de 1974)

¿Será que D. Quijote podría ir más adelante, prolongando el camino más allá del instante de ver su deseo (y de intentar, probablemente en vano, aprehender todo su sentido)? ¿Podría proseguir por el tiempo de palpar el goce paradójico subyacente al deseo, que tal vez lo llevase al momento de circunscribir el horror a saber de la inexistencia de la relación sexual? ¿Aquiles y la tortuga, deseo y goce?: ¿sería, esta, más una homología con la aporía de Zenón de Elea (más allá de la señalada en *El Seminario Aun*, para el impasse del goce sexual)? ¿Cómo resumirla? *“Allí, donde eso habla, goza, y no sabe nada”* (Seminario 20, clase del 8 de mayo de 1973) Zenón presenta su paradoja para alinearse con Parménides y proponer lo ilusorio del movimiento. ¿Sería, también, el callejón sin salida de la ilusión, lo que espera al analizante en el futuro de un análisis? ¿Sería, el porvenir de todo análisis, también, el *“futuro de una ilusión”*? ¿O, sin callejón, pero también sin salida: ¿será, la meta del análisis, el caminar interminable y sin rumbo de los caminantes sin destino? ¿Análisis infinito e interminable? ¿Sin tergiversaciones: habrá alguna luz al final de este túnel? ¿Será posible sobrepasar el impase, a partir de la confrontación con la antinomia entre deseo y goce? ¿Alguna solución lógica? ¿Matemática? ¿Filosófica? El término griego aporía remite a *“sin camino”* o *“camino sin salida”*. ¿Se podría argumentar que el movimiento, en este caso, *‘se demuestra andando’*: *“solvitur ambulando”*? ¿Suponiendo que sí, caminando por cual vía? ¿Apenas el suelo pavimentado por el esclarecimiento del sentido? ¿Por construcciones racionales formalizadas,

sean elaboraciones filosóficas, interpretaciones o teorías? ¿O, sin intenciones obscurantistas, será requerido algo diverso, en el recorrido de un análisis?

¿Sería el proceso analítico una aporética? ¿Investigación desasosegada, experiencia conmovida e inquieta, busca de solución vehemente y convulsionada? ¿Vueltas en el toro enérgicas y extremadas, buscando inútilmente dar cuenta de las aporías que surgen en la confrontación con el real? ¿Con qué meta: las de una teología de la resignación? ¿Qué tendría como punto final apenas la demolición de la fantasía y la destitución del sujeto?

¿Y que oponer a lo real, cuando se tenga que deponer la pantalla de la fantasía: ¿sea el escudo de Perseo, o los devaneos de caballería? ¿La melancolía y la muerte?

“Julgando que el disgusto de verse vencido y descumplido su deseo de libertad e desencantamiento de Dulcinea es lo que lo tenía puesto enfermo, de todos los modos posibles intentaron alegrarlo (...) Mas D. Quijote continuava a estar triste. (...) El médico dio el parecer de que lo que daba cabo del eran melancolías y desabrimientos.”

El suicidio puede ser un acto, dice Lacan: “*el único acto capaz de tener éxito sin cualquier falla*”. El único capaz de ser bien-sucedido, en escapar a las garras del Otro y realizar la ruptura radical, que todo pasaje al acto tiene como horizonte. Más, ¿sería este el caso de la mortificación de D. Quijote? ¿Tendría su muerte realizado la ruptura radical? O, al contrario, ¿D. Quijote se muere para reinsertarse en el Otro y escapar para el pasado, representándose el mismo como la locura de D. Alonso, ‘tomado’ por las lecturas de caballería?

“– Las misericordias, (...) son las que en este momento Dios tuvo conmigo, sin que lo impidiera (...) mis pecados. Yo tengo juicio ya libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de caballerías. Ya conozco sus disparates y sus embelecocos y solo me pesa tener llegado tan tarde este desengaño, que ya no me hubiera dado tiempo para enmendarme, leyendo

otros que sean luz del alma. Me siento (...) a la hora de la muerte; querría hacerla de tal modo que diese a entender no haber sido tan mala mi vida, que dejase fama de loco, porque aun que lo haya sido, no me gustaría se confirmara esa verdad en mi muerte. Llama a mis buenos amigos, el cura, el bachiller Sansón Carrasco, y el maeso Nicolau, el barbero, que quiero confesarme y hacer mi testamento.”

Al final, auto mortificado, él pudo retomar la ‘normalidad’ de sus acciones en la ‘vida civil’: hacer su testamento, su confesión, instituir a la sobrina como heredera y restablecer la ‘normalidad’ de todos los lazos anteriores de D. Alonso. ¿No sería, la muerte de D. Quijote, una vez consumada, lo opuesto de una ruptura radical: el regreso de D. Alonso a su pasado mediocre? ¿Qué posicionaría, en el *lócus* reservado por el Otro, a la insania y locura, todas las realizaciones y aspiraciones de D. Quijote? ¿Incluso su busca de un mundo en que ética, bondad, caballerosidad y solidaridad pudiesen terciar armas contra la maldad, mezquindad, inmoralidad y egoísmo? ¿Por qué D. Quijote atraviesa los tiempos como obra inmortal? Apenas porque toca nuestra propia locura: ¿“¿De médico y de loco, todos tenemos un poco”? ¿“¿De cerca, nadie es normal”, como dice Caetano Veloso? ¿O, mucho más que eso, por qué nos atrapa en la carencia más fundamental: ¿en el deseo, no en el goce que lo mueve, y en la antinomia que los une?

Esta contradicción llamada inconsciente: ¿puede ser enteramente resuelta, en el sentido que una lógica tradicional reservaría para el término? ¿Qué dificultades presenta: es una piedra en el zapato? ¿Una piedra en el camino? “*En el medio del camino había una piedra. Había una piedra en el medio del camino.*” (Drummond de Andrade, 1930) ...O peor: ¿Es una roca que obstruye el camino con angustia de castración y envidia del pene? ¿Cómo seguir adelante, obstruido el pasaje a la Razón, al Sentido y a la protección de toda Garantía? ¿Solamente acompañado de la Muerte y del Nada? ¿O será preciso providenciarle otro destino? ¿Cuál? ¿Descubrir una totalidad superior que le de coherencia? ¿Destruirla por implosión?

¿Por disolución? O, vía alternativa: ¿preparar cuidadosamente el camino, aunque no sin *know-how* (sin saber) y también no sin dirección y teoría, que al final haga operar lo que merece ser llamado de reducción? ¿Reducir, al síntoma, toda la invención? ¿Reducirlo al que dice no a la elucubración del inconsciente? ¿O, suprema contradicción e ironía: reducirlo al que dice no a la propia realidad del inconsciente?

Sancho comparece en el momento de la auto mortificación de D. Quijote, intuyendo en su encantamiento y en su rodear y acariciar el objeto del deseo, más que simple locura. ¿Loco? ... No. Tonto,! “*No es necesario saberse enamorado de su inconsciente para no errar*”: basta... ser incauto! (*Seminario 21*, op. cit.). Y Sancho convoca D. Alonso a la realización de un acto. No un acto dirigido por el principio de Nirvana, cuya tendencia radical redujese a cero la excitación, extinguiendo el propio deseo. No un acto ‘bien-sucedido’, en el sentido del goce de la muerte y del triunfo de la pulsión que la colocaría como meta (*Ziel*).

[D. Quijote] – *Perdóname, amigo, el haber dado ocasión de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error, en que yo caí, de pensar que hubo y hay caballeros andantes en el mundo.*

– Ah! – *respondió Sancho Panza, llorando – no muera vuestra merced, señor mi amo, más tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más, sin que nadie nos mate, sin que sean cabo de nosotros otras manos que no sean las de la melancolía. (CERVANTES [SAAVEDRA], óp. cit., p. 912-913).*

Tampoco no es la restitución de D. Quijote a la locura, lo que Sancho propone como obstáculo al goce de la muerte. Él convoca un D. Quijote nuevo, que, no *après-coup* del corte instituido por su acto, pueda reintegrarse en el lazo social de una nueva manera: una creación singular, a partir de un margen de libertad posible. ¿Un ‘pase’?

¿Existe contradicción entre deseo y goce? El máximo de goce tiene como franqueamiento el más allá del principio del placer y la destrucción del deseo y de la propia carne. ¿Más quién sabe si D. Quijote no puede

encontrar un más allá que no sea apenas retorno del ‘*mismo*’? Una posibilidad de transformación efectiva del sujeto y de su modo de goce. ¿Quién sabe si su errar aparentemente sin destino y sin rumbo (como el balancear de los navíos atracados en el Caís) no escondía el truco del inconsciente y del deseo? ¿Quién sabe si, a partir de eso, él consigue elevar la apuesta del juego a un nuevo aterrizaje? ¿Al más allá de la realidad de la fantasía? ¿Al saber que se esconde en la repetición? ¿Al saber del síntoma?

Sin el recurso de la fantasía de caballero andante, D. Quijote nos muestra la vertiente del deseo como falta. Sancho le señala la otra vertiente: la del cuerpo, del goce y del resto pulsional. Y convoca la presencia de un nuevo Quijote, que establezca, con el mundo y con su Dulcinea-síntoma, una nueva forma de relación: una relación a la cual no falte entusiasmo.

“Mire, no me sea vuestra merced perezosa: levántese de esa cama y vamos para el campo vestidos de pastores, como acordamos. Tal vez en algún campo encontremos a la señora Dulcinea”.

En el punto de encuentro con la inconsistencia del deseo del Otro, es posible descubrir que, quien sabe, ¡es el síntoma!

Traducción: Ana Laura Prates-Pacheco

Referencias bibliográficas

CERVANTES [SAAVEDRA], Miguel de (1615/2005) *D. Quijote de la Mancha Segunda Parte*. eBooksBrasil, 2005. Disponible en: <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 [9 fev. 2014].

Shakespeare in love:

El misterio del amor

Françoise Josselin

¿Quién mejor que el poeta puede hacer signo de este saber hablado, de este saber gozado del inconsciente real? *“Hay, dijo Lacan, más verdad en el decir que es el arte -un verbal a la segunda potencia -que en cualquier bla-bla”* (1).

El interés en Lacan, interés que él mismo dijo insistente, sobre la estructura de la obra de Shakespeare, es interrogar el saber-hacer del poeta capaz de dar cuenta de los efectos del goce del lenguaje donde se constituye el inconsciente.

Lacan estudió en un primer tiempo el arte de Shakespeare en poner en escena el fantasma, de acercarse a la elisión del sujeto (§ barrado) frente al objeto de su deseo (*a*) vía el significante fálico, el significante del deseo.

Después, a medida de su reelaboración del concepto de inconsciente, él explora el genio de Shakespeare, el enigma mismo del saber inconsciente, en el saber inconmensurable de la *lalengua* y su relación con el goce.

“Shakespeare, dijo, ha ido más lejos que nadie en la investigación de las relaciones humanas, pero con ese estigma que se llama deseo en tanto punto de toque que designa irreductiblemente el sujeto” (2).

Shakespeare, como Ulyses, encontró el horror de la castración materna. Tiene que desafiar la tormenta, un término recurrente en su obra, afrontar a menudo el Cancerbero, atravesar un número de pases sin otro pasador que sus escritos para acabar por lanzar su pluma mágica, como Próspero el mago de *La tempestad*, su última obra inmediatamente posterior a la muerte de su madre.

Hamlet (3) es una creación poética que pone en escena el secreto del deseo y su dialéctica fálica más que cualquier manifestación de una neurosis particular. *Hamlet* es la más problemática de las obras en tanto Shakespeare utiliza una serie de paradojas, creaciones reales como el *ghost* o el personaje de Ofelia.

El drama de Hamlet concierne, contrariamente al drama edípico, al horror de saber sobre la castración, saber que difiere su acto. La clave de la castración ha faltado a los héroes para humanizar la sexualidad. El falo ha fracasado en golpear al sujeto para que pudiese alcanzar su acto.

La revelación del fantasma de Hamlet data de un periodo crucial para Shakespeare, el año 1601, marcado no solamente por la muerte de su padre y la de su hermano Edmond, también actor, sino por el drama personal de la ejecución del conde de Essex, el amante de los *Sonetos*, el objeto de sus amores.

Si Hamlet accede *in extremis* a la rectificación de su deseo, éste no es el caso para los que siguen que no entran en juego con el falo. Los cadáveres se acumulan sin resolver la identificación al falo mortal (menos phi). Hamlet deberá pasar por el duelo del falo (la muerte de Ofelia) para al fin ser tocado por el falo y acceder a su acto al precio de su ser.

Esto es para nosotros el valor de Hamlet, dijo Lacan, es lo que nos permite (más allá del falo) acceder al S (\bar{A}), al doble enigma del deseo del Otro real, la madre, y de su goce opaco, fuera de lo fálico. No hay ningún significante en el Otro que pueda responder de lo que yo soy. "*El gran secreto del psicoanálisis es que no hay Otro del Otro*" (4) que por otro lugar no existe.

El crimen supremo que persigue la obra de Shakespeare es el crimen contra la castidad. Su repugnancia por el acto sexual no cesará de crecer hasta *Timón de Atenas*.

El problema de la mujer está en todas partes. Frente a las primeras brujas y los dramas históricos, las jóvenes de las comedias son a imagen

de su virginidad, bellas, puras y espirituales, teñidas de una ambigüedad sexual, ellas llevan el baile. Incluso la Fierrecilla es domesticada en esa época. Las bromas del amor, el arte de su cortejo es sostenido por la maravilla de la lengua de miel del poeta. La riqueza del vocabulario (Shakespeare utiliza más de 15.000 palabras), de las metáforas, la fluidez de un idioma específico para cada personaje, dan al texto la naturalidad de la palabra hablada (*spoken word*): fondo común heredado de la prosa latina y del hablar popular, dialectos rurales y provincianos, jergas de los oficios, del arte militar, de la marina, de la jurisprudencia, de los teólogos, preciosismo de cortesanos y poetas, truculencias de los bajos fondos, vocabulario de las ciencias exactas e inexactas de su tiempo, medicina, alquimia, botánica y hasta ciertas locuciones extranjeras (incluso una escena en francés en *Noche de Reyes*).

Pero, desde el final de siglo, el precio de la libra de carne resuena en los acentos melancólicos de *El mercader de Venecia*. Las comedias empiezan a chirriar a partir de Hamlet quien marca la línea de salida entre la vertiente de la esperanza y la de la sombra, de la impotencia de la pérdida del deseo.

El amor no vela más el horror. Con *Julio Cesar* y *Hamlet* entramos en el período negro de las tragedias. La mujer, ya sea víctima (Ofelia, Desdémona, Cordelia...) o instigadora de pasiones criminales (Lady Macbeth, Regan y Goneril...) está en el corazón del drama.

Con las tragedias no son las fuerzas políticas las que devastan, el conflicto interior aliena la razón y la muerte es la única salida posible. Los sarcasmos de las imprecaciones, aluden siempre al falo a través de la mujer. La disolución del objeto de amor ligado al asesinato del padre, a la falta del padre y la deuda inexpiable, hace caer el fantasma sobre el objeto. Es el falo lo que Hamlet agrade a través de Ofelia.

Ofelia, es una creación, es la turgencia vital que él maldijo y la cual desea extinguida. Este significante de la vida, rechazado en exterioridad por el sujeto, produce un desequilibrio en el fantasma que se descompone

y se une a la imagen del otro. Esta interrogación melancólica del objeto hasta lo más profundo de su ser que es lo propio del odio, estos momentos de salida del fantasma limitan con la locura en las tragedias que siguen a la del Hamlet, de *Otelo* al *Rey Lear* y a *Macbeth*. El objeto desapareciendo a través del luto hace aparecer, dijo Lacan, la verdadera naturaleza de aquello que le corresponde en el sujeto a saber las *falofanias* (*phallophanies*), las apariciones del falo. Los fantasmas y los elementos de lo sobrenatural vienen a poblar la brecha de la pérdida real allí donde los ritos no han sido simbolizados.

Una revelación del fantasma fálico es la de la insondable traición del amor con su angustia de engullimiento, este amor oceánico de un Otro absoluto que Lacan ha definido como el Goce Otro, aquel del otro sexo, frente al cual Hamlet ya no puede levantar más la presa de la imagen especular para salvar de las aguas el objeto de su deseo. La barrera de la belleza ya no funciona con la desaparición de Ofelia para reaparecer en los últimos actos al precio del duelo y de la muerte.

Lacan, en su avance hacia el inconsciente real, reduce la dicotomía entre el deseo y el goce retomando el complejo de castración ya no a partir del falo, de la metonimia del deseo, sino del goce real de *lalengua* fuera de sentido. La castración es castración de goce, está en todas partes como lo irreductible de un “*saber sin sujeto*” que el amor narcisista no puede resolver.

Si Shakespeare, dijo Lacan, es invertido a nivel sexual, no es tan perverso en el plano del amor, revelador del saber gozado y re-gozado, sin pérdida, de inconsciente real. Después de haber desplegado todos los espejismos del amor engañoso y cómico, en su apogeo en las tres obras dichas problemáticas: *Troilo y Cresida*, *Bien está lo que bien acaba*, *Medida por medida*, los héroes de las cuatro últimas obras que siguen a la muerte de la madre de Shakespeare en 1608, podrán después de cierta renuncia fantasmática, alcanzar la costa tras la tempestad.

No sabemos nada del lazo que unía a William Shakespeare con su madre, solamente que en 1610 regresó pacificado a *Stratford-upon-Avon* para morir en 1616 junto a su hija y su nieta. En su testamento poético, *La tempestad*, Próspero libera a Ariel, el espíritu de la poesía, y se retira a su ducado con su hija. Este retorno a la pureza pastoril en contraste con la corrupción de la corte, esto es a lo que aspira Pericles quien va a la búsqueda de sus objetos perdidos al precio de mil peripecias.

Como en un análisis llevado a su término, el héroe de *El cuento de invierno*, considerada como la obra maestra del poeta, no zozobra bajo el peso de la culpa, reencuentra la mujer que había expulsado, un nuevo amor liberado de todo objeto sacrificial.

“El decir del poema, homólogo al síntoma – me refiero al libro de Colette Soler, Los afectos lacanianos (5) – el decir del poema, así como el decir del analizante, anuda los efectos de sentido y los efectos fuera de sentido de la lalengua”, evidencia de que “el peso de las palabras permanece anclado en la erotización conjunta del cuerpo y de los sonidos tanto como lo hizo la lengua original”. De ahí la tesis de un inconsciente poema y de una interpretación poética, así como una nueva propuesta para el pase: el análisis, un poema que puedo firmar a pesar de su incompletud.

Traducción : Carme Dueñas

Referencias bibliográficas

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

Lacan J., *Le Seminaire, llivre VI*, Paris, Editions de la Martinière, 2013, p.480

Lacan J., idem

Lacan J., id. P.353

Soler C., *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p.168

La tragicomedia del deseo

Panos Seretis

¿En la época en la que la ciencia hace la promesa de la supuesta “*naturalización de la mente*”¹ y de sus enfermedades, sería oportuno sostener que el psicoanálisis reinyecta dramatismo a la vida humana? Teniendo lo trágico sus afinidades con lo noble, eso serviría tal vez, para mejorar su imagen, pero al mismo tiempo nos podemos preguntar si esto es acorde con su práctica.

De hecho, el psicoanálisis no restaura el sentido de lo trágico en el sujeto, sino que, más bien, lo alivia del peso de aquello que tendría de dramático su neurosis. Pues, es un hecho que Lacan, en la época en la que trata la cuestión del deseo, recurre sistemáticamente a la tragedia: Hamlet, Antígona, Sygne de Coûfontaine y su descendencia, lo ocupan durante largas sesiones. Se trata de lo que él llama la tragedia del deseo.

En su conferencia “*Freud en el siglo*” Lacan afirma que “*Freud es fundamentalmente antihumanista...y debe situarse en una tradición realista y trágica*”² Se trata de tomar partido por el realismo de la estructura contra Sartre. Nosotros conocemos las quejas que este último plantea al estructuralismo de Levi-Strauss³: estudiar los hombres como si fueran hormigas. Eso puede parecer paradójico pero el recurso a lo trágico le permite a Lacan darle un asidero estructuralista y anti-humanista al deseo en la medida en que se trata en éste de una especie de sometimiento (subyugación) al significante que va en contra del precepto sartriano “*el hombre condenado a ser libre*”

¹ Conforme a la terminología anglosajona del reduccionismo contemporáneo: *naturalization of the mind, of the intentionality...*

² LACAN, J., *El Seminario libro III, Las psicosis*, Paris; Seuil, 1981, p. 275/276

³ Lacan anticipa aquí un debate posterior. Ver principalmente la respuesta de Sartre de Lévi Strauss – en el último capítulo de “*El pensamiento salvaje*”, Paris; Plon, 1962.

Lo trágico y la familia

En la tragedia antigua, de manera casi sistemática, se trata de historias de familias y como se trata de trilogías, tenemos incluso historias de varias generaciones.

Entonces, ¿la culpa es de la familia? Ese familiarismo que se le imputa erróneamente al psicoanálisis no le hace justicia a Freud. Es olvidar el lugar que él le daba al trauma de un lado, es decir, a lo contingente, pero también a su inclinación por lo originario (escena, padre, represión originaria), así como su creencia en la filogénesis más allá de la historia – familiar o no – del individuo. Es además olvidar la importancia que atribuye Freud a la neurosis infantil que permite al fantasma construirse en la retroacción del Edipo. “*Si tengo el deseo de ver una mujer desnuda, mi padre deberá morir*”⁴ es un pensamiento obsesivo del joven hombre de las ratas desde los 5 años, consecutivo a su gusto recientemente adquirido por la exploración del cuerpo femenino y de una observación hiriente escuchada al ama de llaves. La neurosis infantil implica el accidente, el trauma de lo sexual en sí mismo, la perplejidad frente a un significante desacoplado, enigmático. Lacan concibe el trauma como la discontinuidad del intervalo significante, esa falla que el significante para todo uso de la fobia, así como el ritual obsesivo se ocupan de evitar y en llenar respectivamente. ¿No habría más bien que decir que el determinismo familiar es antinómico con la estructura del significante? ¿No hay siempre el cortejo binario de los significantes y entonces un entre-dos y un resto?

Para recusar el familiarismo podemos también evocar que en Lacan el gran Otro no se limita a la emisión del mensaje, siempre singular, sino que contiene también el código y todo aquello que es instituido más allá del Otro familiar. Dicho de otra manera, la estructura establece el marco de lo contingente, pero genera también lo necesario y sobre todo genera la castración.

⁴ FREUD, S., *El hombre de las ratas*, En Cinco psicoanálisis, Paris; PUF, 1954, p. 203

Sin embargo, la familia es el lugar de una transmisión. Pero en el fondo, ¿qué es eso que se transmite en una familia? Al fin de cuentas, nada más que un deseo. Un desplazamiento es efectuado por Lacan con su expresión "*Ley del deseo*". De hecho, no es el orden simbólico lo que el padre transmite, sino la castración como tal. El agente de la castración es el padre real y no el padre simbólico "*lo que es remarcable en la observación de Juanito dice Lacan en 1961, es a la vez la carencia y la presencia del padre: carencia bajo la forma del padre real, presencia bajo la forma del padre simbólico, invasor*"⁵. Es del deseo de sus genitores de lo que se trata para un sujeto, "*El misterio de su unión o de su desunión según los casos*"⁶ como Lacan lo hace notar en *La Cuestión preliminar...* El padre se juzga, con el rasero de su deseo por una mujer y agrega Lacan, en el pasaje bien comentado del RSI⁷, nada es peor que el padre que profiere la ley: un padre educador, no, sobre todo! Entonces, el padre transmite la castración a partir de la ley de su deseo.

Es cierto que Lacan recurre a la tragedia, también con la intención de desempolvar el significante paterno en un momento de dominación de los teóricos de las relaciones objetales y de la frustración. Por la misma operación el falo, no siendo ni objeto ni órgano, es elevado al rango de significante sobre el cual se regula la identificación sexuada y la relación al partenaire.

Es el deseo de la madre en tanto mujer que determina los avatares de dicho significante para el sujeto. Es el tema del comentario sobre Hamlet. Es porque la cena de los funerales del padre sirve al día siguiente para la boda de la madre, que Hamlet se detiene ante Claudio. Es hacia éste que se dirige el deseo de la madre y le es imposible golpear el significante de ese deseo, es decir el falo que está allí representado en carne y hueso por Claudio.

⁵ LACAN J., *El Seminario, libro VIII, La transferencia*, Paris, Seuil; 1991, p.430.

⁶ LACAN, J., *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Escritos*. Paris; Seuil, 1966, p:579

⁷ LACAN J., *El seminario libro XXII, RSI*, Lección del 21 de enero de 1975. Inédito.

El año siguiente, en su comentario sobre Antígona tenemos la estructura de esta alienación al Otro del deseo en su forma más pura. Antígona es desde el inicio de la pieza al final de la carrera. Ella no debe hacer nada propiamente hablando. No hay impedimento ni duda. Su bien lo encontrará sin dudarlo en la muerte por haber querido asegurar la sepultura de su hermano Polinices. No se trata de ningún bien parecido a aquellos que precisamente cuida Creón en la ciudad

“Si hubiese perdido un marido...hubiese podido adquirir otro, incluso si hubiese perdido un hijo...habría podido tener otro hijo con otro marido. Pero se trata aquí de mi propio hermano, nacido del mismo padre y de la misma madre. Ahora que el padre y la madre están ocultos en el Hades no hay ninguna oportunidad que un hermano renazca jamás.”⁸

Vemos entonces que tanto marido como hijo están del lado de los bienes, en plural. Se trata de otro bien, su Até misma. Su hermano nació de la misma matriz, la matriz del deseo del Otro. Él hace parte del linaje que inicia ese deseo, el de Yocasta especialmente que es un deseo criminal. *“No hay nadie para asumir dice Lacan, el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona”⁹*

Estamos en la continuidad del discurso de Roma: La muerte vehiculizada por el significante, la importancia de la sepultura para la condición humana, hasta el cuerpo de lo simbólico que *“corpsifica”*. Es una traducción de Lacan de la pulsión de muerte en términos de la inscripción o de eso que él llama la función histórica del sujeto. Estamos aquí ante una paradoja del deseo: la función de la palabra vivifica en la metonimia aquello que en el campo del lenguaje permanece muerto, irrevocable, determinado.

⁸. LACAN J., *El Seminario libro VII, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires; Paidós, 1995, p.306. Se trata de los versos 905-915 de *Antígona* de Sófocles.

⁹ Ibid., p. 339

La deuda de la cadena significativa

Esta alienación al significativo refleja la indestructibilidad del deseo de la que habla Freud. Hay algo que insiste sin la cual la hipótesis misma del inconsciente no podría sostenerse. Ahora bien, me parece que no se trata de ver allí un destino. El concepto de destino implica algo de realizado y esto es lo contrario del fracaso reiterado que implica, que conlleva el síntoma. ¿En aquello que insiste porque no podríamos ver algo del orden de lo incalculable? Lacan verá en la recurrencia en el cálculo del número de oro en la secuencia de Fibonacci una manera de traducir la repetición freudiana. Todo esto es un desarrollo ulterior, pero, a mi modo de ver, en continuidad con lo que se ha avanzado en los años 50 donde lo trágico es correlativo no a la transmisión de un destino sino más bien a la transmisión de una deuda.

Es en la tragedia contemporánea de Claudel donde se muestra claramente el menos, la negatividad que produce la estructura bajo la forma de la deuda. Lacan procede en una descomposición estructural de la trilogía de los Coûfontaine. Todo se trama a partir de una serie de auto-sacrificios y de renunciaciones que unen las generaciones entre sí. Lacan concluye su comentario diciendo que *“para que sea justamente una trama que anude entre sí a las generaciones, una vez cerrada esta operación donde ustedes ven la curiosa conjugación de un menos que no se redobla de un más, y bien, el hombre todavía debe algo”*¹⁰ Esta deuda es uno de los nombres del deseo como castración que es el objeto verdadero, me parece, de la transmisión del Otro del deseo.

Es esta deuda contraída por la cadena significativa la que podría ilustrar una viñeta clínica.

Una mujer de 35 años me informa sobre una fobia de impulsión: a la vista de cuchillos le viene la idea de que ella podría hacerle daño a sus hijos. Esta idea aparece poco después del nacimiento de su hijo hace 7

¹⁰ LACAN J., *El Seminario Libro VIII, La transferencia*. París, Seuil, 1991, p.385/386.

años. También tiene una niña de casi 2 años sobre la que dice que fue concebida en parte por culpa, para salvar su matrimonio. Ella acababa, de hecho, de engañar a su esposo con una antigua relación.

Su marido a quien conoció al final del liceo, fue el primer hombre de su vida. Sin duda ella estaba enamorada en aquella época, pero el sentimiento que predominaba era el de un cierto triunfo por haber desafiado la autoridad de sus padres quienes eran demasiado restrictivos en materia de flirteo con sus tres hijas. Esta mujer tenía una idea enaltecida sobre el matrimonio y era una verdadera creyente. Por ejemplo, se hacía el signo de la cruz cada vez que pasaba delante de la iglesia. Cuando se va a la capital para hacer sus estudios, entabla una relación paralela con un hombre, un poco vividor, un poco cosmopolita, en fin, un gran seductor que la hace soñar. Ella no se deja engañar, hay otras mujeres en su vida, esto no la llevará muy lejos, lo sabe. Al final de sus estudios, regresa a su ciudad y se casa de inmediato, perfectamente consciente de que ya no está enamorada de su marido. Su madre muy prohibitoria durante su adolescencia, trata paradójicamente de disuadirla, animándola a quedarse en la capital para buscar una mejor vida.

La paciente nació en un país extranjero, en otro continente, a donde sus padres partieron para buscar, precisamente, una mejor vida. Un mes luego de su nacimiento, ella es enviada a su país por avión, a casa de sus abuelos donde ella se reúne con sus hermanas mayores. Para perseguir sus sueños, los padres debían separarse de sus hijas. Luego, dos años más tarde, por sus mismas hijas y por la insistencia de los abuelos, los padres vuelven al país y con las manos vacías. Es más bien el padre el que cede o el que encontró excusas para anular su deseo.

Como quiera que sea, la madre no logra resignarse. Tiene durante un largo periodo los nervios a flor de piel, rechaza todo aquello que el padre le propone como proyecto o como diversión. Ella protesta en voz baja contra una cierta cobardía del padre. La paciente recuerda la imagen de su madre con un cuchillo en la cocina donde ella pasaba lo esencial de su

tiempo. Con ese cuchillo cortaba lo que había para cortar para preparar la comida incluido cortar los cuellos de los pollos del patio. Ahora bien, esta madre que solo vivía su vida en la pena, había golpeado algunas veces con ese cuchillo, con el mango, la cabeza de su hija para expresar su rabia en respuesta a sus malas acciones.

Un síntoma más reciente fue tener vértigo más allá del segundo piso de un edificio y el miedo, más o menos intenso, de caer en el vacío. Un día, descubriendo “*Google earth*” en el computador y jugando con el cambio de escala y la travesía rápida de continentes y de los océanos, ella es tomada por el mismo vértigo. Es el “tan lejos tan cerca” en relación a ese país de la oportunidad desperdiciada donde ella nació y de donde inmediatamente fue reenviada y donde todas las esperanzas fueron proyectadas por la madre que la pone en la vía de un abismo real en el que ella puede caer.

Una vez su fobia de impulsión y sus vértigos son descifrados, su deseo se cristaliza en un cierto *bovarismo*: tener otra vida, en otro lugar, con otro hombre. Ella lamenta su matrimonio. Y por tanto, nadie la había obligado, hubiera podido quedarse en la capital tal como su madre la había animado para vivir su vida. Un episodio de su adolescencia muestra claramente la ambigüedad del deseo materno. Una de sus hermanas mayores fue sorprendida en una relación amorosa. Quisieron a todo precio casarla con ese hombre, solo tenía 18 años. Su hermana no pudiendo protestar, es nuestra paciente que tenía entonces 14 años quien toma su defensa y entra en rebelión para que dejen tranquila a su hermana. Su protesta fue muy violenta. Un día sus padres le anuncian que la llevan – lo quiera o no – a casa de una familia para organizarle un matrimonio. Si no es su hermana, será ella. Ella se deja. Una vez la visita terminada le dicen que no era cierto, que era para hacerle dar miedo. Hoy, su propio matrimonio, le parece un matrimonio arreglado, incluso un castigo.

Los significantes de su historia se organizan alrededor de ese deseo de la madre, de sus esperanzas frustradas de un lado y las recriminaciones contra el deseo desfalleciente del padre del otro. La deuda transmitida a

esta mujer es la bendición misma de su madre, a saber que su hija triunfe allí donde ella misma ha fracasado lo que es en sí mismo una maldición. En efecto, la hija contrae una deuda bajo la forma de la promesa de una unión absoluta que hace que todo goce no podría ser para ella más que clandestino, precario, insuficiente incluso ocasión de asco. Esta unión absoluta ¿es una posibilidad o es un sueño? Es esta su pregunta, la cual no es más que un eco de la ambigüedad del deseo materno.

De hecho, Lacan rechaza toda idea de Karma en la palabra parental y agrega en *“La Cosa freudiana”* que *“lo que llama la atención en el drama patético de la neurosis, son los aspectos absurdos de una simbolización desconcertada, en la que el quidproquo (malentendido) cuanto más se lo penetra más irrisorio parece”*¹¹

Así que, no hay última palabra del destino, sino de lo incalculable de la cadena significativa que toma la forma de una deuda.

Lo cómico del fracaso

A lo incalculable del lado de la cadena significativa podemos oponer el producto final de la operación bajo la forma del objeto. En tanto que producto del discurso estamos siempre en el lugar del objeto. Lacan se refiere a la ley del intercambio levi-straussiano a propósito del episodio de su excomuniación, donde se encontró él mismo en posición de ser, justamente, el objeto de una negociación (de ser negociado) viendo allí lo que él llama lo cómico puro¹²: la verdad al fin develada dirían: detrás la ilusión del sujeto-amo no hay más que el hombre-objeto, puro producto, pura caída. Esta estructura está ya articulada, a otro nivel, al fenómeno mismo de la risa, de la risa que provoca esta escena mínima, del hombre que cae al suelo, a la cual tanto Freud como Lacan se refieren para introducir lo cómico. El cuerpo en su caída separándose de su imagen más

¹¹ LACAN J., *«La cosa freudiana»*, *Escritos*. México, Siglo XXI p.409.

¹² LACAN J., *EL Seminario Libro XI, los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. París; Seuil, 1973, p.10.

o menos pomposa, más o menos orgullosa, el cuerpo erigido, que una vez en el suelo, se desprende del significante ideal que lo soportaba.

Más allá del objeto el deseo del Otro no arroja más que una significación: la significación fálica, la falta. No se desea más que el deseante en el otro no se desea más que desde allí donde uno ha sido deseado.

Esta misma significación fálica es el resorte de lo cómico. Lacan, en su enseñanza ulterior, va a acentuar el aspecto cómico en detrimento de lo trágico. Lo imposible de la relación sexual que pone en el centro de su elaboración implica leer la repetición freudiana como repetición de un encuentro fallido primero, luego como repetición del fracaso. Es el malentendido del amor y el desprecio del deseo los que constituyen la materia prima de la comedia.¹³

Ya, en *La ética del psicoanálisis*, Lacan opone al triunfo del ser-para-la-muerte del lado de la tragedia, la dimensión cómica que se sitúa justamente en el fracaso de la acción humana en alcanzar el deseo. En este impase, en este fracaso, Lacan ve, lo cito

“La vida se desliza, se hurta, huye, escapa a todas las barreras que le oponen y, precisamente, a las más esenciales, las que están constituidas por la instancia del significante. El falo no es sino un significante, el significante de esa escapada. La vida pasa, triunfa de todos modos, pase lo que pase. Cuando el héroe cómico tropieza, se ve en apuros, pues bien, el pequeño buen hombre empero todavía vive.”¹⁴

¿Tocamos así ese nudo de significantes en qué consiste el síntoma por lo cómico del fracaso? Parece que no. Lo cómico del fracaso verifica el síntoma, no deshace su nudo. Aquí, tanto Freud como Lacan, movilizan el equívoco y es porque la interpretación ha tenido siempre la estructura del chiste, del *witz* que está del lado del fuera de sentido y no del lado del

¹³ *El Balcon* de Genet, *La escuela de mujeres* de Molière y *las Nubes* de Aristófanes, son objeto de un comentario de Lacan en el *Seminario Libro V, las formaciones del inconsciente*, Paris, 1991, capítulo VII y XIV.

¹⁴ LACAN J., *El Seminario libro VII, La ética del psicoanálisis*, Op. Cit. p.373.

sentido sexual que surge de lo cómico. Entonces, ni el sentido de lo trágico ni el sentido cómico. Aunque “*lo cómico*” como lo nota Lacan, “*conlleva el saber de la no-relación que está en el golpe, en el golpe del sexo.*”¹⁵

Traducción: Monica Palacios

¹⁵ LACAN J., *Televisión*, Paris; Seuil, 1974, p.19

DESEO Y ESCRITURA

Del deseo... ¿a riesgo de la escritura?

Wanda Dabrowski

Para introducir esta difícil pregunta del deseo... a riesgo de la escritura, les propongo abordarla con el carácter de indestructibilidad que Freud dio al deseo y ello desde *La ciencia de los sueños*. Marcel Ritter, en la *Journée des Cartels*, en 1976, plantea a Lacan una pregunta relativa a cierto número de palabras que se encuentran en Freud y que se caracterizan por empezar con *Un: Unbewusste, Unheimlich, Unerkannte*. Este último término, que se traduce por lo no-reconocido, se encuentra en Freud articulado a la pregunta sobre el ombligo del sueño; Marcel Ritter se dirige así a Lacan:

“La pregunta que me planteo es si este Unerkannte, este no-reconocido, indicado por este ovillo de pensamientos, si no podemos ver ahí lo real, un real no simbolizado... ¿de qué real se trata? ¿Es el real pulsional? Y también las relaciones de este real con el deseo, ya que Freud articula la cuestión del ombligo con el deseo, ya que es el lugar donde el deseo surge como una seta.” Extraigo de la respuesta de Lacan lo que dice por primera vez en cuanto al deseo: *“si hay sin embargo algo que Freud hace patente es que del inconsciente resulta que el deseo del hombre es el infierno y que es el único modo de comprender algo”*.

Precisa además que no desear el infierno depende de la resistencia.

Eso nos lleva al corazón de la orientación hacia lo real sostenida por Lacan y su preocupación por despejar su lugar en el transcurso de su enseñanza. La dialéctica del deseo se sitúa en una dependencia del deseo a la palabra, pero el deseo se encuentra también en una relación de tensión con el goce. El sujeto no es puro deseo y *“no ceder sobre su deseo”*, tal como Lacan plantea en su *Seminario sobre La Ética*, no va sin anudar el deseo al goce irreductible que se revela en la cura, lo que viene a interrogar qué es ese deseo decidido donde el goce puede prevalecer sobre el deseo. Si Lacan ha sostenido la constitución del deseo como deseo del

Otro, la cuestión que requiere la experiencia analítica es la de discernir si su incidencia depende sólo de una revelación del deseo del sujeto o si él afecta este deseo hasta el punto de darle un color y una orientación produciendo un deseo singular, es decir, un deseo inédito. Uno de los escollos respecto al deseo es que, si bien se encuentra articulado en ningún caso es articulable, es imposible decirlo como tal, incompatibilidad de la palabra y del deseo, el deseo es la metonimia de la falta, corre bajo la cadena significante. Es pues a las consecuencias y a las modificaciones introducidas en la vida del sujeto que éste podrá referirse autorizando, tal vez, un *“ya no es como antes”*.

Vuelvo a esta pregunta de Marcel Ritter y a lo que llama lo *“real pulsional”* correlacionado al deseo. Lacan, después de haber afirmado que no se puede hablar de real pulsional, precisa que hay un real pulsional *“únicamente en tanto que lo real es lo que en la pulsión reduzco a la función del agujero. Es decir, lo que hace que la pulsión esté ligada a los orificios corporales”*. Añade que para Freud es la función del orificio del cuerpo lo que caracteriza la pulsión, a saber, la constancia, es decir lo que pasa alrededor de ese orificio, y de esta constancia dice que *“es seguramente un elemento de real”*. Luego Lacan invita a distinguir lo que pasa a este nivel del orificio corporal de lo que funciona en el inconsciente subrayando, cito: *“Creo que en el inconsciente algo es significable de forma enteramente análoga”*. Continúa la cita:

“Delante de lo que Freud se detiene en la ocasión como ombligo del sueño, ya que es respecto a esto que emplea el término Unerkannt, no reconocido, creo que de lo que se trata es de lo que llama, designa expresamente en otro lado lo Urverdrängt, lo reprimido primordial, a saber, este algo que se especifica por no poder ser dicho de ninguna manera sea cual sea su aproximación, de estar si se puede decir en la raíz del lenguaje.”

Lacan pone el acento en el hecho de que se trata de un agujero, algo que está en el límite del análisis y que tiene que ver con un real. El ombligo está tomado allí como una cicatriz en un lugar del cuerpo que hace *“nudo*

puntuable no más en su lugar, sino en el campo de la palabra". Se trata de la marca, la huella que deja en el *hablanteser* el deseo o no que le ha precedido pero que le "sitúa de cierta manera en el lenguaje" y que lo excluye de su propio origen.

Es ésta la cuestión de lo real que está en juego con la dimensión de lo imposible que no puede ni decirse ni escribirse con el *Un de Unerkannt*, es lo imposible de "reconocer" en tanto que no-advenido, y Lacan precisa: "El no cesa de no escribirse, está allá lo que me parece el sentido del *Unerkannt* en tanto que *Urverdrängt*. No se puede extraer nada más."

Lo que no se escribe en el análisis porque es ininscribible en el inconsciente constituye lo real como imposible: no hay proporción sexual. Lo que tiene por consecuencia que lo que se podrá escribir en el discurso analítico parte de esta imposibilidad de escribir la relación sexual como tal. Lo real del sexo es que está marcado desde el principio por un punto de falla donde ningún saber puede tener lugar sino el saber del no saber...

Si el deseo se revela como condición para abordar el goce, la experiencia del deseo va a conducir a puntos de opacidad. En efecto, el deseo incluye la pérdida de goce inicial debida a la entrada en el lenguaje con, como efecto mayor del lenguaje, el objeto *a*, causa de deseo y objeto de la pulsión del que no tiene ni idea ni representación, heterogéneo a la cadena significativa. El cambio que opera Lacan en cuanto al objeto es que el objeto perseguido deviene el objeto causa de deseo, y el objeto de la pulsión le es indiferente pues es el rodeo del objeto, el trayecto, lo que constituye la satisfacción. La pregunta planteada por Lacan en el *Seminario XI*, a saber, "¿cómo el sujeto vive la pulsión una vez atravesado el fantasma?" dará la prioridad a lo real y al goce. En el análisis la desgarradura del fantasma que cubre lo real, operando la disyunción del sujeto y del objeto y permitiendo el atravesamiento del plano de las identificaciones, ofrecerá al sujeto la posibilidad de reencontrar la vía de su deseo. ¿Cuál es la función del objeto causa en la satisfacción de la pulsión? Queda, en efecto, después de esta vislumbre sobre la causa del deseo que

se revela vacía, el goce sintomático y transferencial que resiste, el sujeto se encuentra entonces confrontado a lo real de la castración que su fantasma recubría, a la castración real y ya no imaginaria, con la cuestión de cómo asumir esta castración. El sujeto tiene que afrontar el devenir de la pulsión. Un resto de goce irreductible, que devendrá letra del síntoma función de goce del síntoma, siendo esto lo que el sujeto tiene de más real (pero esto no es lo real) va a conducir a Lacan a dar todo su palmo a lo real con el inconsciente real y sus efectos. Hay goce ineliminable y es en ello que la ética del deseo no va sin el anudamiento a este goce irreductible y que va a interrogar la posición del sujeto frente a este goce irreductible y que separa el psicoanálisis de la búsqueda del sentido.

Ha sido al intentar aproximar estas consecuencias que condicionan un final de cura que en mis lecturas me he detenido, por lo que Lacan da como indicación, en el *Seminario...O peor*, a saber, que el objeto *a* se revela “*inadecuado para el abordaje de lo real*”, encontrando su límite en su consistencia lógica. Y luego es en este seminario donde Lacan insiste en subrayar la importancia de esta cosa inverosímil, *Hay-del-Uno, que lo haya Uno*, que viene a hacer eco al *no hay relación sexual*. Lo cito, pág. 150:

“... es siempre del significante que hablo cuando hablo del Hay-del-Uno. Para ampliar ese del-Uno (d’lun) en la medida de su imperio, pues seguramente él es el significante amo, hay que abordarlo allí donde se lo dejó librado a sus talentos, para ponerlo entre la espada y la pared... sin más elección que eso... o peor”.

En su conferencia *La Tercera*, evoca

“el S1 que he elevado a la dignidad del Uno”. Habla del Uno como de un real apoyándose en la teoría de los conjuntos y en la matemática. Subraya la dificultad que introduce este Uno en el pensamiento, no se deduce, sino que debe ser convocado por eso que toca a la cuestión de la existencia, y afirma que no existe más que lo Uno. Este Uno que hace valer como un real y al que no se puede acceder más que por lo simbólico funda la existencia a partir de una no existencia, es “lo que sólo existe no siendo” (p.133).

El Uno que se señala como distinto, más exactamente como diferencia pura, radical, no empieza más que al nivel en el que *hay-del-Uno* que falta, es decir, este Uno de la relación sexual que no hay. El Uno responde estrictamente a lo que no hay. Lacan diferencia el Uno real, del rasgo unario; este último a partir de una marca simbólica permite una identificación imaginaria, mientras que el Uno real no está en el origen de ninguna identificación. El rasgo unario que se marca por la repetición como tal y cuya cifra afecta el goce con un efecto de pérdida está implicado en el desciframiento del inconsciente al trabajo.

El Uno que Lacan especifica como “*surgimiento*” no sabría basarse en lo mismo, hay lo Uno solo, y eso indica la dificultad de plantear el dos, otra manera de decir que no hay el Otro de la completitud, el Otro no existe, *La mujer*, como Otro del Uno no existe. El Uno no se sabe ser como ser, él “*hace el ser*” (*fait l'être*) nos dice Lacan, lo que hace equívoco con la letra (*lettre*), y es ahí que la escritura está convocada, algo se escribe en el inconsciente a partir de los decires en el análisis que tiene valor de solución singular respecto a lo imposible. En el *Seminario Aún*, p. 173, precisa que este Uno queda indeciso entre el fonema, la palabra, la frase, y aún el pensamiento todo, se encarna en *lalengue*, y lo cito: “*En lalengua, y en ninguna otra parte, en tanto es interrogada como lenguaje, se despeja la existencia de lo que una lingüística primitiva designó con el término de stoïkeion, elemento, y no en balde. El significante Uno no es un significante cualquiera*”.

Estos Unos inconscientes de la *lalengua* como efectos, marcas de escritura en el corazón de la experiencia, producidas por el inconsciente real, fuera de sentido, pueden ocasionar el surgimiento de un saber nuevo que emerge de lo real, un saber sin sujeto, pero que se encuentra bajo la dependencia de la contingencia. Esta modalidad de la contingencia que inscribe el cambio, aparejado a lo imposible, autoriza a decir con Lacan que este *Hay-del-uno* es *lo que cesa de no escribirse*, y testimoniaría por ahí de la marca de un deseo, deseo que se inscribe en una contingencia

corporal. Así es cómo enfocaría lo que es la indestructibilidad del deseo, o más bien lo real del deseo del deseo indestructible. Despejar la relación que un sujeto mantiene con el infierno puede abrir a la posibilidad de una satisfacción “*de*” desear que no es satisfacer el deseo.

Traducción: *Rosa Escapa*

De un nuevo deseo, entonces, de “un discurso que no sería del semblante”

Maria Claudia Dominguez

Para Lacan, la paradoja del deseo es aquella que nos confronta simultáneamente con lo real del goce y con la vida.

Los tres registros fueron articulados por Lacan a través del nudo borromeo, indicado por Colette Soler como *l’Aleph* borromeo. En la intersección de los tres registros se coloca un punto en el que el real del goce se expresa como aquello que Lacan ha llamado “objeto *a*”.

En el *Seminario Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan usa la metáfora de la *canasta-nasa* para mostrar que nosotros podemos ver solamente el real del goce a través de este agujero, en el cual se ve pasar el pez cada tanto y jamás se lo puede ver completamente.¹

“¿Cuál es el lazo entre lo escrito y el deseo, si no el lugar de la representación imposible de lo escrito?” se pregunta, en este flujo de goce, visible a través del agujero. “Nosotros tenemos la impresión que lo Real no cesa de no escribirse”.² Este agujero es el verdadero trauma. Lacan no niega que existan otros traumas, pero no hablará más de trauma, sino de “*troumatisme*”.

El “*troumatisme*” es el trauma que toca el ser del sujeto. Si agrego “*mon grain de sel*” <algo mío> no puedo decir que los traumas en general no afectan al sujeto, sino que tal afección no sucede jamás de la misma manera.

Sería una necedad ignorar a los chicos de la *rua* <calle> que sobreviven a *Cracolândia* en la periferia de Río de Janeiro o en Fortaleza,

¹ Lacan J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, pág. 150, Ediciones Paidós, 1987

² Lacan J. *Le moment de conclure*, *Seminaire* 10/01/78, pág. 32, Gagoa.

en Brasil, el sufrimiento causado por la ausencia, o la falta total de padres, que tal vez nunca existieron. Estos chicos viven entre ellos y los adultos a los que hacen referencia son traficantes, violadores y policías de paz. Usan el *crack* como triste remedio para su desesperación, terapia que actúa en un lapso de tiempo de 5 a 7 segundos y que amortigua el vacío durante 6 o 7 minutos, vacío que los empuja compulsivamente, por la abstinencia, a una nueva asunción.

En ellos hay sufrimiento traumático y el remedio no solamente no cura, sino que empuja a nuevas dosis para calmar el dolor psíquico. Podríamos preguntarnos si existe un artificio de ficción capaz de amortiguar el trauma de este real para transformarlo en “*troumatisme*”.

Cuando no hubo ni siquiera un deseo de los padres y no hubo jamás un deseo de nadie hacia ellos, tal vez nos encontramos con otra paradoja, en la cual no se puede colocar lo real, lo real del agujero de la nasa. Los Otros con los cuales estos chicos se relacionan son solamente aquellos del goce. ¿Cuál es el destino de un sujeto que no tiene un “*troumatisme*”? No hay falta en el Otro que permita acceder a un lugar al deseo, cuando es justamente el deseo lo único que mantiene a raya el goce *mortífero*. Es justamente esto lo que falta; esto marca una diferencia. Lo real es evitado y es lo más difícil de enfrentar, a menos que no sea negado, proyectado, etc.

Podemos preguntarnos ¿qué tiene que ver el goce con el deseo? El deseo mantiene en vida al sujeto, en su búsqueda de ser más de un ser; es en la desertificación de goce del cuerpo que el sujeto encuentra su dependencia estructural al significante, de la cual podrá, luego, separarse. Esta dependencia no es como la dependencia al *crack*, que no esconde ninguna verdad respecto al goce y por lo tanto no permite saber en qué punto a uno “*le aprieta el zapato*”.

Lo real está allí por un artificio de la escritura. Lo real no aparece sino por el artificio, que está ligado a la palabra y al decir. El decir concierne lo que llamamos verdad. Lacan, en el *Seminario El momento de concluir* dice: “*la realidad no está constituida sino por el fantasma, y el*

*fantasma es también precisamente lo que da materia a la poesía*³. “*Es precisamente por lo que digo que la verdad no se puede decir*”⁴.

Una expresión formidable del real es el lapsus. Decir “*estuve en un funeral*” en lugar de decir “*estuve en un casamiento*”, o decir “*amado*” en lugar de “*ahumado*” son ejemplos inequívocos de la manifestación del inconsciente. En el lapsus hay algo no elucubrado que se coloca en el lugar de ese pequeño *a*. No es otra cosa que la expresión de lo real. Lo real es epifánico, es una revelación, porque, como todos sabemos, el lapsus es una abertura que hace surgir un signo inesperado en la misma palabra. Aquello que del inconsciente real se entromete a través del “*l’esp de un laps*” en nuestros discursos de vida cotidiana, es decir, en los discursos del semblante, en el deseo insatisfecho o imposible, o del amo o de la universidad, nos hace descubrir algo del ser, aunque no sea el sentido.

En 1976, uno de sus últimos años de enseñanza, Lacan va mucho más allá de la teoría de Freud cuando propone la cuestión del inconsciente como Real y afirma, a propósito del lapsus, que “*estamos seguros de estar en el inconsciente*”.⁵

Será el discurso del analista, “*un discurso que no sería del semblante*”, nos dirá Lacan en el *Seminario XVIII*, quien irá a encontrar el Real para soltar las riendas del goce encerrado en él. Estos fragmentos o desprendimientos del Real que se transforman en *a*, “*plus de goce*” y por causa del deseo, afloran sin sentido. El Inconsciente Real tiene que ver con el ser y queda por fuera del anudamiento de los registros. Será imposible representarlo y, por lo tanto, imposible de interpretar, porque se encuentra fuera del simbólico, del sentido y no es significante para el sujeto. El inconsciente Real es *a*-estructural, queda fuera de la cadena significante y fuera del sentido.

³ Op. Cit., pág. 27

⁴ Op. Cit. pág. 32

⁵ Lacan J. *Prefazione all’edizione inglese del Seminario XI* in Altri Scritti, Einaudi, 2013.

La castración real del viviente vendrá a través de la *lalengua*. Una parte de Real es civilizada por medio de la *lalengua* y es transmitida por la modalidad familiar de expresar los afectos y las emociones, parte que ni siquiera pasa por el simbólico pero que civiliza un poco de goce. Otra parte de lo real será la “*litter*”, la basura, que no se escribe. Es un concepto que Lacan introduce tanto en *La carta robada*, del 1955-1956 como en *Lituraterre*, del 1972-1973. En la medida que hace de desecho a la letra, el goce se vuelve parcial.

Entonces es imposible saber qué se lee, se juega con el problema de leer la “*litter*”. Lacan lo confronta con el pase.

“Pasar por lo escrito, eso tiene una oportunidad de estar un poco más cerca de eso que se puede esperar de lo real, que eso que se hace actualmente, puesto que intentó sugerir en mi Escuela que los pasadores podrían ser nombrados por algunos”.⁶ “Es allí poner por escrito sobre el papel, pero el papel, es también el papel higiénico. Los chinos atisbaron eso, que haya del papel llamado higiénico, el papel con el cual uno se limpia el culo. Imposible por lo tanto el saber quién lee”.

El deseo del analista es “*esa suerte de deseo que se manifiesta en la interpretación*”⁷. Esto es, por un lado, el único antídoto ético para la identificación alienante que permite que el analista mire su propia sombra y no copie su forma, antes del ocaso de la interpretación, y por otra parte, es el “*postulado de base*” en toda formación analítica, en la realización en acto ⁸.

Lo “*indecible*” abre en el análisis hiancias que causan el deseo y que se puede articular en el goce, en el amor, en el pasar por el Otro, en el asumir una posición respecto al problema de la relación entre los sexos o respecto al problema de la propia existencia, problemas que son fuente de

⁶ Lacan J. *Le moment de conclure*, op. cit. pág. 32

⁷ Lacan J. *L'angoscia. Il Seminario, libro X (1962-1963)*, Einaudi, 2007.

⁸ Lacan J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ediciones Paidós, 1987

angustia para todo sujeto y que serán afrontados por el análisis, por el acto analítico y en el fin del análisis.

Será el deseo de querer ver lo que no se puede ver, el que dará la posibilidad de un deseo nuevo, sin dejar de gozar, pero con una posición ética respecto al goce, con la satisfacción de conocer suficientemente el ser del analista, renunciando a la presa del fantasma, que sabemos que es materia de la poesía.

Esta ética nos permite no mezclar el goce del analista con el goce del analizante, para que este último no quede atrapado en sus imaginaciones sobre lo real, en su posición de objeto de goce o en aquella de sus partenaires traumáticos, que son un punto crucial para el deseo del analista. Haciendo así, se hace posible la emergencia de un nuevo deseo, aquél del analista. Este deseo no será de semblante, habrá una resonancia en su decir y en sus actos, tendientes a hacer salir al analizante de sus *impasses*.

La posición del analista no debe ser la de mantener el servilismo en la relación con el otro para quitarle todas las faltas, como demostrará el siguiente ejemplo extraído de la clínica.

Un analizante analista: - Tengo una sensación extraña de placer en el hecho de tener tantas cosas que hacer. Una especie de placer displacer que no me permite dedicarme a otras cosas. - Por qué? - Descansar, conocer personas nuevas, no sé si esto tiene que ver con la nueva paciente que vino a mi consultorio. - ¿Por qué? - No es una persona cualquiera. - En qué sentido? - Me interesa hacer un buen trabajo con ella - No es siempre así? - No siempre, trato de tener una posición muy ética. Corto la sesión. Sesión siguiente: - Con ella, que es jueza, trato de esmerarme un poco más. - De qué depende un poco más o un poco menos? - Porque ella, por su manera de ser, por sus halagos, estas cosas, me “*toco*”, quiero decir, me “*tocan*” - ¿? Silencio. Luego habla de su goce.

Un análisis, se sabe, depende de cómo el analista, en cuanto es semblante del objeto *a*, se coloca en una posición ética y también depende

del analizante, como ser hablante afectado por el propio análisis. Testimonios de este tipo se encuentran en las supervisiones de analistas.

El silencio del analista no es la abstención respecto a las palabras, es un silencio ético cuando tiende a hacer nombrar el objeto de deseo del analizante. Allí donde se ha instaurado el presupuesto de creer en el *Sujeto-supuesto-Saber* (SsS), no como religión sino como ficción, se debe actuar el deseo del analista. El deseo del analista es un deseo advertido. El analista supone la existencia del inconsciente del analizante y su nombre del padre, con los cuales hace hipótesis respecto a su estructura clínica.

El posicionamiento del analista en el lugar de *a* permite al sujeto entrar en relación con su propio inconsciente.

Para que un síntoma pueda encarnarse y ser considerado histórico deberá poder encontrar su correlato en el fantasma y su traducción en el sueño. Estas tres dimensiones son necesarias y no se puede diagnosticar si no es dentro del marco de la transferencia.

El final de mi análisis y el inicio del pase, además de dar lugar a un nuevo deseo de analista, me ha llevado a encontrar la belleza y la estética de la escritura articulando lo real con un decir.

La estética de la poesía sólo puede decir algo sobre el ser, puede decir poco, lo ve de soslayo, no lo puede nombrar ni articular, pero trata de embellecerlo, de hacer un *trompe d'oeil* del objeto *a* o un *clin d'oeil*, un “*acá estamos*” en el *a* del goce.

El modo en que Borges nos muestra, en un sólo renglón, que no hay Otro del Otro, es magistral: “*Dios mueve al jugador y éste, al peón. ¿Qué Dios, detrás de Dios, la trama empieza?*” El artista o el escritor y el analista no lo pueden encontrar, ni siquiera nombrar, ésta es la paradoja del deseo.

El análisis permite aferrar algo más del *a* del sujeto, no solamente darle vueltas alrededor como hace el poeta. No se trata de un *trompe d'oeil* sino de un “*troumatisme*”.

Freud, en el artículo *Lo ominoso* nos advierte: “*Es muy raro que el psicoanalista se sienta proclive a indagaciones estéticas, por más que a la*

*estética no se la circunscribe a la ciencia de lo bello, sino que se la distingue como doctrina de las cualidades de nuestro sentir.”*⁹ Algunos aspectos de la *lalengua* coinciden con el “*heimlich*” y evidencian que no todas las emociones causadas por lo ominoso coinciden con la angustia o con el “*unheimlich*”. Como psicoanalista creo pertenecer al club de aquellos que “*raramente se sienten proclives a las indagaciones estéticas*”, ya que para mí el inicio del pase ha coincidido, por un lado, con el inicio de la escritura, dado que he escrito un libro, y por otra parte, con una cierta satisfacción en renovar mi deseo de ser analista.

Un sueño, luego de la primera entrevista del pase me ha llevado a hacer una narración, que leo aquí en *avant premier*... “Finlandia jamás fue un lugar familiar para Chéri Marzahoui, para nada “*heimlich*” como diría Freud, sino “*unheimlich*”. Marzahoui sentía una enorme curiosidad por quién sabe qué cosa del otro; se dedicaba a repetidos, casi maniacos viajes por el mundo, tratando de satisfacer su pasión por lo desconocido. En Finlandia, donde se presentó rodeado por sus amigas histéricas, a excepción de su amiga polaca que lograba resaltar por sobre la mediocridad de la envidia. Chéri decide ir a caminar; pasa por calles interrumpidas por canales, con indudables signos de cultura marina. Luego de haber caminado por esas calles de construcción hanseática, entre casas de dos pisos separados por un aparejo ubicado en el primer piso, evidentemente destinado a levantar cosas voluminosas, sintió una sensación de gran impotencia por no poder atravesar los canales. El límite acuático le parecía inútil, tenía que atravesarlo, ir al otro lado, pero era como atravesar el Bósforo en Estambul para ir a Asia.

Cada tanto surgía una duda en la mente de Chéri: “*¿Podré volver a encontrar la posada, de la que ni siquiera sé el nombre?*” Pero, contrariamente al tigre de Borges, que no conoce el nombre del río que recorre, pero se mueve con una destreza inigualable en el ambiente en

⁹ Freud S. *Lo ominoso* (1919), pág. 219, *Obras Completas*, Amorrortu Editores, tomo XVII

donde nada, come y se reproduce, Chéri sabe, sin preocuparse demasiado, que volverá e encontrar su nombre. Y es la vez en que toma el ferry; las direcciones estaban escritas en una lengua incomprensible. Chéri sabe muchas lenguas, algunas mejor que otras, con las cuales sólo puede comunicar las cosas más elementales, pero el húngaro-finlandés que se habla en Finlandia, para él era como el chino. Entonces toma varios *ferrys* que lo llevan a lugares desconocidos con nombres difíciles, y aunque si apenas llega a recordarlos como imágenes fotografiadas en su mente, no logrará jamás pronunciarlos, porque es una fonética/faunética que desconoce totalmente.

Chéri empieza a preguntarse, no sin una cierta angustia, cómo hará para volver a la isla de la cual no recuerda el nombre y a la calle desconocida de la posada, del cual nunca logró aprender el nombre. Nada sucedía por casualidad. Reconocía los canales, que eran como los de Venecia. Al final de su preocupación encuentra un estudiante, y no le pasa nada. El estudiante no era un delincuente, pero buscaba a “*Alguien*” y creía que ese “*Alguien*” podía ser Chéri. Desembarca en la isla del principio, da una vuelta y encuentra la palabra “*fin*”. Se despierta en una vorágine de sueño, que va desde la Finlandia al final de su análisis. Finlandia, tierra del fin y de la ficción, en la cual se juega un psicoanálisis en el que uno descubre las cosas más desconocidas y temidas de sí mismo. Como en el sueño de Chéri, la tierra desconocida que representa el propio inconsciente, se hace “*chair*” (carne) para mí...

De un nuevo deseo, entonces, *de un discurso que no fuera del semblante* sino del analista. En la neutralidad del analista, como semblante del objeto *a*, se expresa la frase “*Je ne suis pas un poète mais un poème*”. “*No soy un poeta sino un poema*” sobre el cual no se ha cesado nunca de no escribir. “*Et qui s’écrit, malgré qu’il ait l’air d’être sujet*”. “*Y que se escribe, no obstante, se de los aires de ser sujeto*”.

Acceder a la voz silenciosa del Otro, la cual concierne el final del proceso analítico personal, consiste en la desaparición de la voz del

superyó. La voz del Otro se vuelve la causa del deseo, está de la parte del deseo, no de la parte del mandamiento. Será necesario, tanto en la clínica del fin de análisis como en el pase, plantear la cuestión sobre el deseo y el acto. Y hay todavía otro giro que hacer, porque no es suficiente llevar el límite de la verdad del “yo miento” hasta el final: hay que poder situar ahí la relación del analista con su fuente pulsional y con la del decir que nombra.

Un análisis que perfora los semblantes, hace temblar las identificaciones y permite acceder a una identidad que no sea más una identidad de alienación, permite también el nacimiento de un nuevo deseo, el del analista. En el recorrido de mi pase este deseo se transformó cada vez más en deseo de saber y de tocar los abismos de mi misma, pasando por la identificación alienante al síntoma, hasta saber no saber bastante de mi misma como para cambiarme los zapatos cuando a mí me aprietan.

Este deseo comprendía también poder escuchar “*autrement*” como analista. “*C’est de manquer autrement qu’il s’agit*”.¹⁰

¡Se puede no hacer el pase, pero para mí fue entusiásmante! Llegar a la dirección a la que ya había llegado: la posada era esa, la calle y los colores desconocidos eran los mismos, así como su nombre, pero a través del pase tuve la oportunidad de ver el número. Una cifra, que era igual a 0.

De frente al pase me dije: soy el poema, el analista, y también la poeta cuando escribo. ¿Entonces soy todo? Es imposible. Entonces cuando soy poema no soy poeta. Es una cuestión de discursos.

Traducido por: Cecilia Randich

¹⁰ Lacan, J. *Le moment de conclure*. pág. 33 Op. Cit.

Del horror al deseo de saber: ¿saber *a* prender?

Rosane Melo

Lo que aquí pretendemos abordar sigue algunas referencias de Lacan sobre las relaciones entre el lenguaje, lo escrito y la letra, a partir de las cuales discutiremos los casos en los que el horror de saber emerge y produce efectos de inhibición, síntoma y angustia al comenzar la escolarización formal, o sea, cuando la escuela toma por objetivo enseñar a los niños a leer y a escribir de forma sistemática. Aunque la función de la escritura y de la letra en psicoanálisis no se confunda con las definiciones provenientes del medio educacional para estas funciones, consideramos pertinentes algunas aproximaciones entre los dos campos que pueden contribuir para las elaboraciones de los psicoanalistas que reciben niños.

¿Por qué ese momento, en el cual se vuelve tarea cotidiana, en el escenario escolar, manipular sonidos y letras, puede constituir un peñasco intraspasable, temporaria o permanentemente, para algunos? ¿Qué hay, en ese aprendizaje, que pueda converger para el apagamiento de la centella de un querer saber del infante que desde muy temprano es capaz de realizar *elucubraciones de saber*¹? Éxito y fracaso en el discurso contemporáneo son un binario conductor de angustia por envolver el plano del ser², y en aquellos casos en los cuales el no aprender constituye un síntoma, ¿qué se acentúa si no el goce-de-la-falta-de-gozar?

El 11° Informe del Monitoreo Global de Educación para Todos³ anuncia que el número de no alfabetizados en el mundo es de 774

¹ Lacan, J. (1972-1973). *O Seminário, Livro 20, Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.190.

² Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p. 110.

³La "Declaración Mundial sobre Educación para Todos: satisfacción de las necesidades básicas de aprendizaje" fue lanzada en Tailandia en el año 1990, por ocasión de la Conferencia Mundial de Educación para Todos. En el año 2000, en Dakar, el Fórum Mundial de Educación, a través del documento "Marco de acción de Dakar Educación para Todos: cumpliendo nuestros objetivos colectivos", establece el 2015 como el año en el cual se alcanzaría la Educación para Todos, para cada ciudadano y para cada sociedad. La

millones – a pesar de que el número de no alfabetizados adultos⁴ haya disminuido en la última década en 150 países – de los cuales dos tercios son mujeres, y que cerca de 57 millones de niños aún se encuentran fuera de la escuela. Este informe indica a Brasil en el 8° lugar entre los 150 países con mayor número de analfabetos adultos, y preconiza el problema del analfabetismo como multideterminado, relacionado con la mala calidad de la educación, con la falta de atractivos en las clases y de entrenamiento adecuado para los profesores. Brasil está entre los 53 países que aún no alcanzaron y ni siquiera están cerca de alcanzar la democratización de la enseñanza preconizada por organismos internacionales como la Unesco, desde su fundación en 1945.

Ese tema es recurrente en los debates del área educacional, y son muchos los cuestionamientos lanzados sobre el fracaso escolar, sobre la calidad de la transmisión que envuelve el proceso de alfabetización, la naturaleza de lo que es el saber, lo que es el aprendizaje, lo que se transmite. Tales cuestionamientos abrieron puertas para una serie de interlocuciones entre los campos de la educación, la lingüística, la psicología y el psicoanálisis. Aprender a leer y a escribir dentro del contexto escolar puede ser considerado un momento crítico, pues al mismo tiempo que tal adquisición es la puerta de entrada para la cultura letrada, por tornar posible una serie de aprendizajes futuros, es también un divisor de aguas en la escolarización cuando el sujeto fracasa. Como afirma Anny Cordié⁵, la era del proletariado fue substituida por la era del estudiante, lo cual tornó el fracaso en la escuela para muchos sujetos

Unesco, a partir de 2002, publica los Informes de Monitoreo Global de Educación para Todos, en los cuales son analizados y discutidos una serie de indicadores que permiten evaluar el alcance de los objetivos establecidos por el “*Marco de acción de Dakar*”. En 2014, fue publicado el 11° Informe de Monitoreo Global de Educación para Todos. Ver <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002256/225654POR.pdf>

⁴ Para estos datos son considerados los sujetos con más de 15 años.

⁵ Cordié, A. (1996). *Os atrasados não existem: psicanálise de crianças com fracasso escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas.

sinónimo de fracaso en la vida, principalmente en las sociedades grafocéntricas.

El lugar del sujeto y su saber en el campo de la educación

Tributaria de la Modernidad, la educación contemporánea supone un sujeto⁶; entre tanto, sus prácticas homogeneizadoras y masificadoras no operan con él, y sí sobre él, tratándolo como objeto a transformar. Excepciones a esta regla parten de las experiencias en alfabetización⁷ y del campo de la Educación Infantil. Innumerables investigaciones iniciadas al comienzo de los años 70 del siglo pasado reconocieron que los niños, cuando comienzan la adquisición de la lectura y de la escritura, formulan – lo que también se confirma en los trabajos realizados con jóvenes y adultos en proceso de alfabetización – una serie de hipótesis sobre la naturaleza y la función de la escritura. Tales hipótesis son consideradas típicas en diferentes lenguas, y los aprendices descubren algunas reglas grafotácticas⁸ antes de cualquier enseñanza sistematizada. Otras elaboraciones advenidas tanto de la educación infantil como de la alfabetización, advierten sobre la importancia de los juegos como facilitadores del aprendizaje, como medio de aprendizaje, y resaltan cuánto jugar con las palabras puede contribuir para el dominio de la lectura y de la escritura.

Pero ese saber extraescolar no está suficientemente difundido en las prácticas pedagógicas, por más que tenga espacio en muchas publicaciones sobre el tema. Hay incluso mucha resistencia de los

⁶ En general encontramos concepciones universalistas sobre un sujeto epistémico, cognoscente, definido como un centro de funcionamiento común a todos los individuos del mismo nivel.

⁷ Ver trabajos de Emilia Ferreiro y *colaboradores sobre la Psicogénesis de la Lengua Escrita*.

⁸ Son las reglas que determinan las combinaciones posibles de los grafemas en un dado sistema alfabético, los valores derivados de los contextos que lo cercan, y las posiciones posibles y vedadas que aquellos pueden ocupar. En Portugués “r” y “t” no pueden combinarse en la misma sílaba en ese orden, pero “t” y “r” sí pueden (esta regla vale también para el español). Ver Scliar-Cabral, L. (2003): *Princípios do sistema alfabético do Português do Brasil*. São Paulo: Contexto.

educadores para admitir este tipo de saber que subvierte el saber escolar legitimado y hace *ex-sistir* en el circuito escolar *aquellos que no saben que saben aquello que saben*. Lo que encontramos a través de esos saberes extraescolares son los sujetos con sus saberes gozados, sujetos portadores de un saber que no se comunica y es atravesado por la experiencia con el lenguaje hablado y con la escritura que habita las sociedades grafocéntricas.

Ahora, los niños descubren muy temprano que la lengua hablada es impura, cambia siempre, y con sus juegos de lenguaje ellos desembalsaman la lengua, haciendo de las palabras juguetes. Aprenden en el juego con las palabras aquello que en el Otro del lenguaje nos ultrapasa y excede.

El reconocimiento en el campo de la educación de que hay *sujeto* puede ser considerado tardío en relación a las afirmaciones freudianas que datan de 1908⁹. El niño, al pensar con sus pulsiones parciales y hacer de sus objetos compañeros, formula teorías como respuestas esbozadas sobre los impases del Otro frente a la castración. El niño puede ser definido como aquel *que aún no rechazó, por causa del horror, lo que comienza a saber y lo que intenta pensar*¹⁰. Estas respuestas y teorías circulan en el espacio escolar, pero como afirma Freud¹¹, ¿cómo pueden los educadores que sufren de amnesia en relación a su infancia dar cuenta de esas elucubraciones?

Un fragmento del encuentro con un niño en un aula de clases de alfabetización: al ser preguntado si sabía el nombre de las letras, el niño respondía “culo” cada vez que no las identificaba. A lo cual replicó que “culo no es”. Aun sorprendido con mi enunciación, le digo que de continuar con el “culo” en la cabeza, va a ser difícil leer y escribir. Le pregunto si sabe

⁹ Freud, S. (1908). *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Edição Standart das Obras Completas (ESB). Rio de Janeiro: Imago, vol. IX.

¹⁰ Soler, C. (2012). *Declinações da angústia*. São Paulo: Escuta, p.246.

¹¹ Freud, S. (1913). *O interesse científico da psicanálise*, ESB, vol. XIII, p. 224.

que existen otros agujeros en el cuerpo. Inmediatamente el niño pide ir al baño, a lo que replicó que ahora sí el “culo” está en el lugar cierto.

Si el lenguaje es una elucubración de saber sobre la *lalengua*¹², el niño al *niñear* con la lengua, manejando su materia sonora, pronto descubre manipulando la materialidad del significante lo que está hecho de Unos fuera de sentido y que nos constituye. Ese saber trae un goce que toca la musicalidad de la *lalengua*. Encuentros de goce que dejan sus rastros, encuentros siempre traumáticos, ya lo advertía Freud. ¿Qué se elucubra? Un saber, respuestas a los enigmas de la vida y del sexo postulados en las teorías infantiles para dar cuenta de la ausencia de inscripción en el Otro del goce sexual. Más allá, un saber elucubrado que toca lo real del goce de la letra. Pero ese es un saber reprimido que instituye el inconsciente-saber sin sujeto. Es lo que nos dice Lacan al colocar la letra entre saber y goce, la letra que hace litoral en su línea de contacto y asegura el pasaje de lo litoral a lo literal, tal cual fue indicado en *Lituraterra*¹³.

Del saber gozado al saber a ser tomado

El dominio rudimentario de los principios del sistema alfabético de escritura, implica por parte del aprendiz un recorte en la cadena del habla en unidades menores y la segmentación del *continuum* de sonidos que se escuchan en las palabras habladas. La escrita alfabética se produce por la representación de los sonidos mínimos de la lengua hablada a través de signos gráficos¹⁴. Esa relación entre fonemas y grafemas torna

¹² Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit.

¹³ Lacan, J. (1971). "*Lituraterra*", in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

¹⁴ El sistema de medios gráficos usados para producir escritos incluye los grafemas [implementados por las letras] y los signos diacríticos, además de las reglas de combinación de los grafemas. Signos diacríticos son los signos gráficos que confieren a las letras un valor especial, como los acentos ortográficos, las diéresis, o la virgulilla de la ñ. Las letras son signos gráficos con los cuales reproducimos en la escritura las palabras de nuestra lengua. En la escritura las letras representan los grafemas. Una o más letras representan un fonema, esos sonidos del habla con valor distintivo. En la escritura, la palabra “excepto” tiene siete letras y seis grafemas para representar /excepto/.

imprescindible un reencuentro con ese saber sabido de que hay en las letras algo que pasa, independiente del sentido.

Lectura y comprensión son actividades distintas, es lo que nos enseñan los lectores principiantes, los hiperléxicos¹⁵, y también los casos en los que identificamos una debilidad psíquica. Algunos autores del área de la educación afirman ser el lector experimentado portador de un proceso articulado, rápido e inconsciente por medio del cual el lector extrae información y busca un significado en lo escrito. Proceso que no debe ser reducido al acto de decodificación, o sea, acto de grafiar una secuencia sonora (escritura) o de sonorizar signos gráficos (lectura). Se admite, así, que la lectura fluente implica al sujeto y va más allá de la mera identificación de aquello que está fijado en una ortografía. Lectura, dirá Lacan, es otro nombre para interpretación justamente porque leer no es *alfabestizar-se*¹⁶.

Me pregunto lo que pasa con el niño "*allí donde el alcance del sentido se interrumpe, esto es, allí donde la palabra de la lengua se desconecta del sentido gozado que el sujeto le otorgaba*"¹⁷. La escritura alfabética promueve un encuentro con la *littera*¹⁸, esos signos gráficos elementales con los cuales simbolizamos los efectos del significante¹⁹. El lugar de la letra es entre dos dominios heterogéneos, como tierra y agua, y lo escrito es resultante de un rayón, aquello que del dominio del agua se dibujó sobre la tierra, esas "*erosiones hídricas del significado*"²⁰. ¿Escribir implica

¹⁵ La hiperlexia se define por una capacidad de decodificación fluente y bajísima capacidad de comprensión. Los hiperléxicos son considerados lectores atípicos, pues en general encontraremos una relación de covariancia entre decodificación y comprensión. Se asocia con frecuencia al autismo.

¹⁶ Lacan, J. (1964). *O Seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 264.

¹⁷ Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p 123.

¹⁸ Letra en Latín.

¹⁹ Efectos de significado estudiados por la lingüística, por un lado y, por otro, efectos de goce escuchados por el psicoanálisis.

²⁰ Lacan, J. (1971). "*Lituraterra*", in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. En una sesión del seminario XVIII, De un discurso que no fuese semblante, sesión intitulada Lección sobre *Lituraterra*, Lacan escribe: "*La escritura, la letra, está en lo real y el*

entonces rayar los semblantes, rayar los sentidos forjados en las teorías infantiles para encubrir la castración del Otro? ¿Qué puede significar evitar los efectos de la escritura? Lacan responde en el *Seminario 20*²¹: (...) *negarse a la referencia a la escritura es prohibirse aquello que, de todos los efectos del lenguaje, puede llegar a articularse...*

Si leer es interpretar y escribir es rayar, el horror de saber puede en ese encuentro con las letras infiltrarse y coadunarse con el horror de saber y complicar al sujeto. Llegamos así a los obstáculos a ser enfrentados por aquellos que aprenden a leer y a escribir. El acto de leer implica interpretación, opera con el equívoco y produce enigmas, implica el reencuentro con esos efectos de significante y de gozo representados a través de las letras. El acto de escribir permite realizar lo que el habla no realiza y juega con algo que es brutal²², de ahí los impases en su adquisición y en su ejercicio. Y si el saber se aloja en el Otro, ¿cómo tomarlo de un maestro que transmite a partir de una *severidad inoportuna e ininteligente*²³?

Las prácticas pedagógicas masificadoras, y muchas veces adiestradoras, se realizan a través de una transmisión que elide al sujeto, e imponen el silencio en el salón de clases. Actos que contribuyen a la legitimación de un saber que se aloja en el Otro de tal modo que no es posible tomarlo, no dejan margen para lo que a través del psicoanálisis sabemos que es un medio para las conquistas culturales²⁴, para los juegos y sus efectos de superación y separación.

El horror es un afecto, afecto suscitado por el tipo de saber anunciado por el psicoanálisis: *“hay saber que no se sabe, un saber basado*

significante en lo simbólico”. En este sentido, *“la escritura puede ser dicha en lo real, la erosión hídrica del significado”* (p. 122).

²¹ Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit., p. 61.

²² Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit., p. 68.

²³ Freud, S. (1913). Op. Cit., p. 225.

²⁴ Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. In FREUD, S. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, vol. V XIII, p 15.

*en el significante en cuanto tal*²⁵. Lacan retoma lo que dijera en 1971-72²⁶, cuando afirmó que el psicoanálisis revela un saber no sabido por sí mismo, pero que se articula como un lenguaje. ¿Qué saber es ese que suscita horror? Si el horror es un afecto, el horror del saber es un efecto, explicado por Freud²⁷. Hay aquí dos acentos posibles cuando escribimos horror *de* saber y horror *del* saber. Un saber que dice respecto a lo real²⁸, y que al mismo tiempo es enigma, enigma para el sujeto. Enigma presentificado por el inconsciente, descifrable, cuyo sentido vehicula toda la problemática de la relación del sujeto con el Otro. El trabajo analítico de asociación conecta esa unidad fuera de sentido con otros significantes asociados que le den sentido, pero hay en el síntoma un goce opaco, un núcleo real fuera del sentido, y debe ser por eso mismo, resuelto por ese real. El núcleo del síntoma trae el saber hablado de la *lalengua*, saber que está en el nivel del goce, que hace de todo analizante un analfabeto, ese sujeto que ignora las letras del inconsciente, habitantes de su ser. Disortográficos por elección, los neuróticos mantienen esa pasión por la ignorancia.

Si el análisis opera y permite un pasaje del horror al deseo, podemos preguntarnos sobre los efectos de un análisis en los casos de disortográficos sintomáticos a partir de la concepción de que hay allí una aporía del deseo. Es lo que pudimos aprender con la profusión de referencias que Lacan hace sobre lo escrito y la letra, en su tentativa de precisar la relación entre la escritura y la verdad, e indicarnos un sendero sobre los efectos de un análisis como efectos de un escrito.

Estamos en condiciones de revisar la conexión entre el campo de la educación y el del psicoanálisis y proponer, como Millot²⁹, llevar la ética del psicoanálisis al campo de la educación, la ética del deseo que siempre implica la falta y la causa del deseo. El saber analítico ahí *“da la chance de*

²⁵ Lacan, J. (1972-1973). Op cit, p.129.

²⁶ Lacan, J. (1971-1972). *Le savoir du psychanalyste*. 03/02/1972. Inédito.

²⁷ Freud, S. (1940[1922]). *A cabeça de Medusa*. ESB, vol. 18.

²⁸ Soler, C. (2013). Op Cit.

²⁹ Millot, C. (1987). *Freud Antipedagogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

*hacer surgir al sujeto del lenguaje que pueda apropiarse de su historia y de su deseo*³⁰. Como fin, una apuesta en dirección al saber-no-todo, un saber deseante, pero un saber transmisible.

Traducción: Rosane Melo

³⁰ Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 100.

ANEXO

Una respuesta basada en la evidencia¹

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

¹ 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.

suponen más eficientes. Como psicoanalistas y 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 tomada 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.