aun

Publicación de Psicoanálisis

- *Del* parlêtre
- *Cuestión preliminar a la clínica actual*
- *Conceptos*
- *La dirección de la cura y los principios de la Escuela*
- *Los afectos*

AÑO 6 – NÚMERO 8 – NOVIEMBRE DE 2014

Letra Viva

FARP
Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano
FORO ANALITICO DEL RIO DE LA PLATA

Es una publicación de

Escuela de Psicoánalisis
de los Foros del Campo Lacaniano
FARP
FORO ANALITICO DEL
RIO DE LA PLATA

DIRECCIÓN
Martín Alomo – Mariana Báncora

COMITÉ EDITORIAL
Vanina Muraro
Silvana Castro Tolosa
Dominique Kahanoff
Luciano Salinas
Matías Laje

COLABORADORA
Julieta de Battista

COMITÉ CIENTÍFICO
Colette Soler (Francia)
Sonia Alberti (Brasil)
Sol Aparicio (España)
Rithée Cevasco (Francia)
Ana Laura Prates (Brasil)
Luis Izcovich (Francia)
Bernard Nominé (Francia)
Héctor López (Argentina)

Año 6 - Nº 8
1ª edición, noviembre de 2014

DIRECCIÓN
Viamonte 2790, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel: 4964-5877
www.forofarp.org
secretariafarp@gmail.com

© 2014, Foro Analítico del Río de la Plata

ISSN 1852-7264

DERECHOS RESERVADOS

Los artículos incluidos en esta publicación son propiedad de los respectivos autores. No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento,el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permido previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

ÍNDICE

Nota editorial 9

Del *parlêtre*

Del *parlêtre* 13
› **Colette Soler**

De la interpretación de los inicios a la interpretación del fin 21
› **Vanina Muraro**

Cuestión preliminar a la clínica actual

Cuestión preliminar a un dispositivo hospitalario para pacientes ambulatorios coordinado por un equipo de analistas 29
› **Martín Alomo, Luciano Salinas** y **María Eugenia Munin**

Lo ilegible de la demanda de orientación vocacional en la clínica con adolescentes 41
› **Omar Tarraubella**

Conceptos

Analizante, enseñante, artista. Consideraciones en torno al trabajo 53
› **Cecilia Tercic**

Deser, decir, desear 59
› **Matias Buttini**

El deseo del analista en la investigación en psicoanálisis 67
› **Matías Laje**

Abstinencia y deseo del analista 73
› **Luciano Lutereau** y **Lucas Boxaca**

La dirección de la cura y los principios de la Escuela

Recordar, repetir, ¿acotar? 87
› **Luis Prieto**

El deseo del analista y la lógica contingente de la interpretación . 93
› **Tomás Otero**

Un lugar para la Escuela. Acerca de la ética del trabajo analizante 101
› **Mariano López**

Los afectos

Análisis de la vida amorosa 109
› **Silvana Castro Tolosa**

¿Sólo se llora a los muertos? Interrogaciones sobre el duelo en Freud 115
› **David Vargas Castro**

Publicaciones

[Sic] - Publicación de Escuela del FARP 127
AA. VV.

Variantes de lo tíquico en la experiencia analítica 128
de C. Soler, M. Alomo, V. Muraro, S. Castro Tolosa y G. Lombardi

Las paradojas del deseo 129
de Cristina Toro

Entre el amor y el tiempo 130
de Silvia Migdalek

Las tragedias del deseo 131
de Martín Alomo y Vanina Muraro

Nadie duerma 4. - Publicación digital del FARP 132
AA. VV.

Nota editorial

Tenemos el gusto de presentar en esta oportunidad el volumen 8 de nuestra revista *AUN. Publicación de Psicoanálisis del FARP*. A modo de testimonio del trabajo que realizamos en el Foro Analítico del Río de la Plata y en la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano, esta edición recoge textos que algunos miembros de nuestra comunidad de trabajo han querido poner en común con los colegas, y con todos aquellos que quieran asomarse a ellos.

Inauguramos la sección "Del *parlêtre*" con el texto homónimo de Colette Soler, editado por primera vez en nuestro país, en una traducción realizada por colegas de nuestro Comité Editorial, con la revisión y aprobación de la autora. Vanina Muraro comparte con nosotros un trabajo sobre la interpretación analítica, cuya primera versión fue presentado en París, en ocasión del último Encuentro Internacional de la Internacional de los Foros. A continuación, en la sección "Cuestión preliminar a la clínica actual", Martín Alomo, Luciano Salinas y María Eugenia Munin exponen elaboraciones conceptuales novedosas en torno de un tipo particular de dispositivo hospitalario coordinado por analistas. Omar Tarraubella, luego, aborda la problemática de la orientación vocacional en la clínica con adolescentes.

En la sección "Conceptos" encontramos trabajos de Cecilia Tercic, Matías Buttini, Matías Laje, Luciano Lutereau y Lucas Boxaca. Ellos revisan nociones tales como las de analizante, deseo, posición del analista, abstinencia, y el siempre relevante problema del psicoanalista investigador.

En "La dirección de la cura y los principios de la Escuela", Luis Prieto, Tomás Otero y Mariano López revisitan desarrollos freudianos fundamentales para la clínica, a la luz del contexto de la Escuela de psicoanálisis propuesta por Jacques Lacan.

En la sección "Los afectos", Silvana Castro Tolosa y David Vargas Castro nos proponen dos trabajos muy singulares, cada uno en su

estilo; ambos de gran relevancia clínica: uno, sobre el amor; el otro, sobre el duelo.

Por último, y como es habitual en los números anteriores de *AUN*, encontramos la sección dedicada a reseñar nuestras publicaciones institucionales, y también aquellas de nuestros colegas que por alguna razón -ya sea por el tema o por la relevancia del trabajo- consideramos de interés incluir en esta edición. En este caso, presentamos *Sic. Publicación de Escuela del FARP*; *Variantes de lo tíquico en la era de los traumatismos*, de Colette Soler, Martín Alomo, Vanina Muraro, Silvana Castro Tolosa y Gabriel Lombardi; *Las paradojas del deseo*, de Cristina Toro; *Entre el amor y el tiempo*, de Silvia Migdalek; *Las tragedias del deseo*, de Martín Alomo y Vanina Muraro; y por último, incluimos una breve reseña de *Nadie duerma 4. Publicación digital de psicoanálisis del FARP*, de reciente aparición en la web.

Sólo nos resta despedirnos hasta la próxima edición de *AUN*, y augurarles una lectura provechosa.

Gabriel Lombardi,
Buenos Aires, setiembre de 2014.

Del parlêtre

Del *parlêtre*

› **Colette Soler**

Este término de Lacan, *parlêtre,* repercute la puesta al día de la función de la *lalengua*, de su juntura a lo real del goce, constitutivo del inconsciente real. Está precedido por la introducción del nuevo esquematismo borromeo, en lo esencial a partir de *Aún*. No elimina la noción de sujeto falta en ser, se le agrega, para decir que no tiene de ser sino lo que le viene por los efectos encarnados de *lalengua.*

El término es introducido en la segunda conferencia sobre Joyce, publicada en 1979, e igualmente en el volumen *Joyce con Lacan*[1], donde este último definió curiosamente el *parlêtre* diciendo: que el hombre «viva del ser (...): de ahí mi expresión de *parlêtre* que sustituirá al ICC de Freud». Contradice así su propia *Televisión,* donde, al ser interrogado por el término de inconsciente, respondía que Freud no había encontrado ninguno mejor y agregaba: «No hay vuelta que darle». Este nuevo término vuelve a poner sobre el tapete la cuestión de saber eso que es el inconsciente y de definir su juntura a la palabra, porque no es sólo la época lo que cambió en las últimas décadas del siglo, la orientación que Lacan le dio al psicoanálisis también.

Evoco la segunda conferencia sobre Joyce. La primera es del 1º de junio de 1975. Para la segunda, la fecha de redacción no está precisada, pero estoy bastante segura de que es contemporánea al seminario sobre Joyce, e incluso probablemente un poco posterior. Cito esta referencia por varias razones. En principio a causa de su fecha, que la ubica en el contexto de la última enseñanza, después de que Lacan introdujera su referencia a la *lalengua* y promoviera «el inconsciente real» y el nudo borromeo. Con éste, se nos confronta a la cuestión de saber cómo situar las nociones clásicas del psicoanálisis en el

1. Lacan, J. "Joyce le symptôme II". En *Joyce avec Lacan*. París: Navarin, 1987. Versión en español publicada en Lacan, J. "Joyce el síntoma". En *Otros escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 592.

nuevo esquematismo. Lacan ha hecho, por otro lado, él mismo diversos intentos en este sentido. Ubicó ahí el trío freudiano: inhibición, síntoma, angustia; trató de resituar las estructuras clínicas; igualmente el síntoma y el inconsciente, no sin titubeos al fin y al cabo. Cuando explica el nudo, «La tercera» establece, por ejemplo, el síntoma como un desborde de lo real sobre lo simbólico, mientras que un año después Lacan lo ubica, a la inversa, como un desborde de lo simbólico sobre lo real. En cuanto al inconsciente, «La tercera» lo hace figurar como un desborde de lo simbólico sobre lo imaginario, como sentido entonces, y es por esto que creo que la noción de *parlêtre* agrega algo.

Mi segunda razón es que la introducción del nudo en la enseñanza de Lacan es también contemporánea de un nuevo acento puesto en la escritura y la letra. No hace falta más que evocar «Lituraterre», luego *Aún*, donde hace de la escritura «Otro modo del hablante en el lenguaje»[2], así como *R. S. I.* con su redefinición del síntoma como función de la letra e incluso el posfacio del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.

Con la periodización de la enseñanza de Lacan, un prejuicio de lectura se depositó en aquellos mismos que denuncian al iniciador de esta periodización, prejuicio que plantea varios Lacanes sucesivos, en primer lugar el de la palabra y del lenguaje, luego el del objeto *a*, y por último el del goce y lo real. No lo real como límite de la formalización, o sea «lo que no cesa de no escribirse», sino lo real que efectivamente está ahí, tal y como se inscribe en el nudo borromeo, facticidad fuera de lo simbólico, por lo tanto, también fuera de sentido, e incluso fuera del sentido gozado, fuera del «pienso, luego se goza». El real no todo, no universal, rebelde a la representación y al concepto. En este contexto, ¿por qué Lacan vuelve a traer, con el término de *parlêtre*, nada menos que la función de la palabra?

¿Se trata de un retorno a la palabra? No lo creo, porque nunca fue olvidada, pero quizás no sea la misma palabra. La periodización, hecha para hacer esperar lo que va a seguir al término, tiene a veces virtudes pedagógicas, pero no respeta lo que caracteriza la epistemología de Lacan. Ésta conjuga ciertos fulgores y progresión, pero en una elaboración que avanza sin cesar nunca de rehacer el conjunto de nociones previamente producidas, a las que no anula sino que les cambia el marco a la manera de una teoría generalizada, y para beneficio de una coherencia que se desplaza y se renueva en un camino en espiral.

La palabra convocada en «Función y campo de la palabra y del lenguaje» era una palabra de solución. Constituyente del inconsciente en tanto que palabra reprimida y que retorna en otra parte, la «pa-

2. Lacan, J. *Le séminaire 20. Encore*, Paris: Seuil, 1975. Versión en español publicada en Lacan, J. *El seminario 20. Aún*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

labra plena», restituida en el análisis, aseguraba al término la identidad de cada uno con su ser vía la intersubjetividad. Así la experiencia se situaba enteramente en el triángulo de la palabra amordazada, de eso que habla en otra parte y de la palabra plena, restitutiva. Esta palabra de solución fracasó rápidamente en la enseñanza de Lacan. El mayor texto al respecto es «La dirección de la cura», que reelabora la tesis freudiana del deseo inconsciente, pero que plantea «la incompatibilidad del deseo con la palabra»[3], deseo que la persigue sin embargo y a la que le da su sentido. Más que una palabra plena que insiste, el deseo, efecto de palabra, es inarticulable, inconsciente irreductible.

Y sin embargo, el *parlêtre* no deja de ser. El texto de la última conferencia sobre Joyce lo instituye. Cito: «De ahí mi expresión de *parlêtre* que sustituirá al ICC de Freud»[4].

Disortografía calculada

Los primeros párrafos de la conferencia dan el contexto teórico de esta tesis del *parlêtre* como inconsciente. Lacan ahí se entrega a un ejercicio haciendo un pastiche de Joyce. No lo puede hacer sin un juego sobre la letra, específicamente poner mal la ortografía —porque este juego no toca la sintaxis—, que desconecta lo que se escucha de su grafía de convención: LOM [el hombre: en fr. *l'homme*], eaubscène [obsceno: en fr. *obscène*], Hissecroibeau [él se cree bello: en fr. *Il se croit beau*], por citar sólo algunos, para detenerme en el escabel. El escabel forma una imagen, hablante si pudiera decir, para todo lo que permite elevarse, promoverse como individuo distinguido, *the individual* que Joyce encarna muy particularmente. Hay un eco de eso que Lacan al comienzo de su enseñanza sobre el estadio del espejo situaba como la función de la estatura, de la estatua sobre su pedestal elevando la forma erguida y fijada del propio cuerpo al Uno de lo imaginario. El escabel de los últimos años es mucho más: supone el anudamiento de los tres órdenes de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real, constituyendo eso que Lacan nombra en *R. S. I.* el «sujeto real», que no se reduce a ser supuesto a la cadena de lo simbólico.

Escabel: Lacan escribe «hessecabeau», [escabel: en fr. *escabeau*] con la h de hombre y el esse del ser para decir que el escabel hace al hombre. ¿Por qué estos juegos de disortografía calculada? Ahí hay otros posibles además, lo he señalado hace tiempo en mis estudios

3. Lacan, J. "La direction de la cure", dans *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 641. Versión en español en Lacan, J. "La dirección de la cura y los principios de su poder". En *Escritos II,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003, p. 614.
4. Lacan, J. "Joyce le symptôme II". En *Joyce avec Lacan*. París: Navarin, 1987. Versión en español publicada en Lacan, J. "Joyce el síntoma". En *Otros escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 592.

anteriores sobre el caso Joyce. También se puede escribir: *«est-ce cas beau ?»* [¿no es este caso bello?] o *«est-ce cabot ?»* [¿no es farsante?], para hacer resplandecer la dimensión imaginaria y narcisística, o aún, como lo hace Lacan, *«S. K. beau»* usando las letras que eliminan el sentido, etc.

El interés de esta trituración de la *«moterialité»* [palabra: en fr. *mot*; materialidad: en fr. *matérialité*] por lo escrito no se comprende ni se le da su alcance sino es en referencia a los tres términos que Lacan aisló en su seminario *Aún*: la lengua, el lenguaje y lo escrito. Se sirve de la diferencia entre el hablar y el escribir para hacer aparecer algo así como un uso específico de lo escrito distinto de lo hablado. La *lalengua* no existe sino como hablada, por lo tanto, escuchada. Desde luego que el significante se escucha en la *lalengua*, pero la *lalengua* es una goma de mascar, una multiplicidad en la cual los elementos unidades son problemáticos (del fonema al refrán) y el sentido, huidizo. Y los diccionarios pierden el aliento al inventariar los usos de lo ya realizado. El significante que se escucha en la lengua no pasa verdaderamente al lenguaje sino por la letra, «estructura localizada del significante», «precipitación del significante». De ahí la tesis formulada en el seminario *Aún*, del lenguaje como «elucubración de saber», ya que «el lenguaje no existe, es lo que tratamos de saber sobre la lengua». Se aplica por otra parte a la lingüística misma, porque escribir simplemente S/s supone lo escrito, y *a fortiori* al inconsciente «estructurado como un lenguaje», inconsciente en tanto que resulta del desciframiento, del esfuerzo por aislar y declinar los elementos unidades.

Parlêtre

Vuelvo al inconsciente llamado *parlêtre*. Se diferencia del inconsciente lenguaje, aquel que "ex-siste" al discurso analítico[5], en el cual se lo evalúa como un saber, un saber elucubrado. Un saber siempre hipotético con respecto a *lalengua,* cuyos efectos sobrepasan todo lo que se puede aprehender de eso[6]. El inconsciente, *parlêtre* efecto de *lalengua*, pasa evidentemente por la palabra. Ahora bien, en la enseñanza de Lacan, el inconsciente efecto de palabra, primero formulado muy freudianamente como el inconsciente deseo, comienza en «La dirección de la cura» y se reencuentra hasta en *Televisión* que dice, cito: "El inconsciente, esto es, la insistencia por la cual se manifiesta

5. Lacan, J. *Télévision*. Paris: Seuil, 1973, p. 16. Versión en español publicada en Lacan, J. "Televisión". En *Otros escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 537.
6. Lacan, J. *Le séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.* Versión en español publicada Lacan, J. *El seminario 20, Aún,* op. cit.

el deseo [...]."[7] La cuestión es, entonces, saber lo que *parlêtre* agrega o cambia al inconsciente sujeto del deseo.

"*Ser hablante* sustituirá al ICC freudiano (inconsciente, que se lee así)". ¿Quiere decir que el inconsciente lacaniano es otro? No lo creo. Y esto tampoco es defendible en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, a pesar del subtítulo añadido a la transcripción, "El inconsciente freudiano y el nuestro". Pienso que ya lo he demostrado, la diferencia se apoya no en aquello que es el inconsciente, sino en su modo de abordarlo, que en Lacan se ha beneficiado de los aportes de la lingüística. Formuló, en su momento, "el inconsciente es lacaniano", pero el texto que elegí explicita: lo que se descubre, se descubre de golpe. La invención es freudiana, luego viene el inventario de sus condiciones, de sus manifestaciones y de lo que es. Lacan, al menos, no se adorna con las plumas de pavo real.

No minimiza, sin embargo, su aporte: ¡correte de ahí, que ahí voy! La fórmula no evoca más la idealización y la sublimación. Más bien, representa una reducción de la sublimación a la emulación y a la competencia, de todos modos en sintonía con nuestra época. Pero si el "ahí" del "correte de ahí" señala el lugar de la cosa inconsciente, se concibe que después del inventario de sus efectos, el nombre de la cosa pueda cambiar.

El ICC, un "saber en tanto que hablado como constituyente del LOM". Saber ciertamente, ya que se lo descifra, pero saber que tiene su casa en *lalengua*, donde se depositan las experiencias pasadas de una determinada cultura, y en este sentido toda *lalengua* es lengua muerta, pero sobre todo para cada uno los restos de *lalengua* materna, privada, que lo han constituido. Un saber, pues, que no espera al sujeto, que lo excede y no lo afecta sino como ser hablado. Pero la palabra, a diferencia de la lengua, no es palabra muerta: ella vehiculiza el deseo y el goce. El saber no sabido que se articula allí, está en el nivel del goce, es lo que el término *parlêtre* convoca. Por lo tanto, según el seminario *Aún*, eso de lo que goza el *parlêtre*.

Con el término goce, que queda implícito en la frase de Lacan, se afirma la razón que lo hace evocar el LOM, el hombre borromeo, si me permiten decirlo, constituido como uno a partir del anudamiento de tres consistencias, lo que la escritura en tres letras casi visualiza. Esta definición del inconsciente es en sí borromea: la palabra, hasta entonces situada como vehículo del sentido en el campo del lenguaje, entre simbólico e imaginario, se encuentra allí por el sesgo del saber que articula conectada al campo del goce. *¿Aún* no evocaba ya el "texto del goce"?

7. Lacan, J. *Télévision*, *op. cit.*, p. 19. Versión en español publicada en Lacan, J. "Televisón", op. cit., p.540.

¿Hace falta, por lo tanto, pensar que en la enseñanza de Lacan, el efecto de goce de los años 70 sustituye al efecto de deseo de los años 60, en una cronología que anula a cada paso aquel que lo precede? Es justo lo contrario: el anudamiento no es el trabajo de la negatividad. El nudo borromeo no sería de ninguna utilidad analítica si no anudara, más allá de las tres dimensiones, las diversas elaboraciones sucesivas de Lacan, si no condensara, entonces, las etapas de un inventario que no se hizo de una vez. Esto no es ni la ciencia que no conoce más que su presente, ni la negatividad en el movimiento del sentido de la historia hegeliana. Entonces, no hay necesidad de elegir, entre la pérdida de goce afirmada desde el inicio como efecto de lo simbólico, el deseo efecto de palabra, el objeto causa y el goce que efectivamente es. No el goce infinito —un sueño—, sino aquella herida por la operación del lenguaje, que toma prestada de las palabras su estructura discreta —nada más que el Uno— y se venga, por así decir, infiltrando todo el campo de la palabra. Así, el término *parlêtre* viene a condensar en una palabra —¿por qué no retomar este término freudiano?— la conjunción para el hablante de su ser de falta y de su ser de goce.

Goce del blablá, entonces. Será suficiente tomarlo al pie de la letra para completar el grito de la cosa freudiana: "Yo *(moi),* el goce, hablo". Sí, pero ¿cómo?, ya que de ese saber hablado-gozado, yo el hablante, ¿no sé nada? Lacan da la respuesta, parece, "Yo hablo con mi cuerpo"[8]. El hombre tiene un cuerpo, habla con su cuerpo, "*parlêtre* por naturaleza". El cuerpo no es aquí el cuerpo imaginario de la forma, es el cuerpo viviente de la sustancia gozante, ya que "para gozar es necesario un cuerpo". Les recuerdo esta frase, de *Aún*, a primera vista muy sorprendente: "Lo real es el misterio del cuerpo hablante, es el misterio del inconsciente"[9]. Sorprende, a decir verdad, solamente si uno reduce el cuerpo a su forma imaginaria, y si olvidamos que lo simbólico, sin lo cual el inconsciente no existiría, tiene efectos sobre lo real. El primer paso de la tesis, en realidad, se remonta a *La ética del psicoanálisis*, y de la cosa definida como "aquello que de lo real padece del significante" Y Lacan insiste: "Yo hablo sin saberlo. Hablo con mi cuerpo y esto sin el saber. Entonces digo, siempre, más de lo que sé".[10] «La tercera» retoma textualmente: "El inconsciente, un saber que se articula de la lengua, el cuerpo que habla allí no estando anudado más que por lo real del cual se goza"[11].

---

8. Lacan, J. "Joyce le symptôme II". Op. cit., p.32. Versión en español publicada en Lacan, J. "Joyce el síntoma". Op. cit., p. 591.
9. Lacan, J. *Le séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit*. Versión en español publicada Lacan, J. *El seminario 20, Aún,* op. cit.
10. *Ibid*.
11. Lacan, J. "La tercera", Lettres de l'EFP, n° 16, novembre 1975. Versión en español publicada Lacan, J. "La tercera". En *Intervenciones y textos II,* Buenos Aires: Manantial, 1988.

Hablo con mi cuerpo. La tesis requeriría retomar la función del síntoma mensaje, pero más aún la de las pulsiones, como efecto de la palabra de demanda sobre las necesidades y entonces como Lacan lo formula mucho más tarde, "eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir". De hecho, ¿qué es lo que responde a la pregunta del sujeto, en el análisis, qué es lo que le permite concluir sobre aquello que *yo* quiero, sino el goce, en metonimia o en acto? "Hablar con su cuerpo" es de hecho solidario con la hipótesis lacaniana en la que a menudo he puesto el énfasis y que el propio Lacan, formula como tal al final de *Aún.* Recuerdo sus palabras. Mi hipótesis, dijo, es que el sujeto supuesto a la cadena, representado por el significante, es, entonces, el mismo que el individuo que está allí afectado. El significante alcanza, percute, aquello que no es del significante, sino de lo real sustancial. El sujeto representado por el significante no es un ser, porque su ser está siempre en otro lugar, tampoco sostiene un *Dasein*, pero existe el ser del *parlêtre* que tiene un cuerpo para gozar. Sin embargo, esto no constituye una ontología (no desplaza allí a Heidegger), como mucho… una "óntica".

El énfasis puesto en la escritura y la letra, en la misma época, lejos de reenviar la palabra al olvido, es solidario de un renovado enfoque sobre la palabra y su lazo al goce. Si acaso fuera necesario, el Posfacio de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* lo confirmaría. Lacan evoca allí la *anortografía* que se juzga en relación con la función de lo escrito —y concluyo aquí con el inicio de la conferencia sobre Joyce por la que empecé— y también el inconsciente en tanto que se lee, del verbo leer [se lee: en fr. *se lit* es homófono de *se lie*: en esp. se anuda]. Pero, ¿qué es leer? No es sólo alfabetizarse en la escuela de la desmaternalización de la lengua para poder fijar el mensaje por la grafía. Lacan precisa: "En la palabra, no leemos lo que dice"[12], y sería bueno que se lo sepa "allí donde tenemos el deber de interpretar", entonces desde la perspectiva de los analistas. Se trata de la lectura de interpretación que consiste no simplemente en saber recoger un enunciado sino en interrogarlo sobre su intención. En otras palabras, no leemos simplemente los significados de los significantes que se escuchan en la palabra, electivamente aquella del falo, sino lo que ella no dice, el goce que la habita, aquella que "*Lituraterre*" evoca por la metáfora de los surcos del barranco que se escriben. Su riel, dice el posfacio, es el objeto *a*. Barranca surcada, riel, se trata de una vía. La vía desde hace tiempo situada de la metonimia, la vía "por donde llega al plus de gozar lo que habita la demanda a interpretar". Entonces, en resumen, lo que se interpreta es el decir de la

12. Lacan, J. *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1973, p. 252. Versión en español publicada en Lacan, J. "Posfacio". En *Otros escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 529.

demanda —la demanda que Lacan ubica desde "El atolondradicho" como un decir— por vía del cual se escribe el más de goce que orienta el deseo. El goce, a diferencia del deseo, no es incompatible con la palabra. El deseo que insiste en el decir de la demanda es interpretable bajo el nombre de plus de gozar que no deja de escribirse en la demanda, no sin que sean deletreadas las letras del saber hablado. A partir de ahí podríamos entender que el pase no pueda hacerse por escrito, ya que "lo escrito [en fr. *l'écrit*] no es para leer". Lo que se lee es "lo que se escribe" vía el decir de la demanda. Y sin duda, es por la misma razón que Lacan dice no poder interpretar a Joyce.

Concluyo. No es porque Lacan introdujo lo escrito e inscribió lo real en el nudo borromeo que la palabra se encuentra allí minimizada: al contrario, está cargada de poderes renovados en el campo del goce, debido a su dependencia del decir y a su anudamiento a las letras del saber. De donde uno capta, como lo dice el seminario *Aún*, que "el truco analítico no sea matemático"[13], y donde la referencia al decir que anuda, y en particular al de la poesía, recupera el brillo.

Traducción: Dominique Kahanoff y Matías Laje

13. Lacan, J. *Le séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit*. Versión en español publicada Lacan, J. *El seminario 20, Aún,* op. cit.

De la interpretación de los inicios a la interpretación del fin[1]

› **Vanina Muraro**

Este trabajo se propone investigar las variaciones que sufre a lo largo de una cura la interpretación analítica. Más específicamente aún, el par compuesto por los términos interpretación y sentido, la relación que anuda o desanuda, por fin, a los mismos y las fluctuaciones de esos movimientos. Se orienta a partir de una hipótesis que sostiene que a lo largo de la experiencia analítica es imperioso el abandono progresivo de la religión del sentido. Esta renuncia 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, también dejar atrás la satisfacción fantasmática y el cálculo eterno a la espera de las coordenadas ideales para dar lugar al acto.

En trabajos anteriores me he detenido en dos aspectos que guardan estrecha relación con lo que abordaré en esta oportunidad: por un lado, las numerosas indicaciones freudianas[2] acerca de la compulsión a ligar que caracteriza al aparato psíquico y por otro, las no menos numerosas reflexiones de Lacan acerca de la imposibilidad de adjudicar la exigencia del sentido al sistema[3]. Es decir, que esa sed

1. El presente trabajo es un desarrollo basado en la ponencia presentada en el Encuentro de la IF, "Las paradojas del deseo", realizado en París, 2014.
2. Muraro, V. (2013). "La devaluación del sentido", en Revista Aun Nº7, Publicación de Psicoanálisis del Foro Analítico del Río de la Plata. Buenos Aires: Letra Viva, 2013, p. 101-105.
3. "…se trata de los límites y de salir del sistema. Salir ¿en virtud de qué? De una sed de sentido, como si el sistema tuviera necesidad de él. No tiene ninguna necesidad el sistema. Pero nosotros seres débiles (...) tenemos necesidad del sentido". Lacan, J. (1969-70). *El Seminario* 17. *El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 14.

de sentido -tal como explicita en *El Seminario* 17. *El reverso del psicoanálisis*-, proviene solamente del sujeto del significante quien por su debilidad requiere de esta apoyatura. Esta afirmación es otra variante de decir que en lo real no falta nada, absolutamente nada, ni siquiera una explicación.

Sin embargo, en los inicios el sentido posee un carácter aliviante. Habitualmente, 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. El sufrimiento neurótico especialmente, ya no se trata de un sufrimiento karmático -neurosis de destino- sino de una suerte de guión en el cual, por fin, el analizante encuentra su participación. La llamada "implicación" tiene un efecto esperanzador: si no todo viene de afuera, algo se podrá hacer con ello. Un margen de libertad -aunque hasta el momento se encuentre alienada- se dibuja como promesa hacia el final del recorrido.

Sin embargo, es de esperar que el curso de un análisis decepcione en este punto al analizante ya que lo llevará a percibir que esa trama no es más que un armado entre muchos, una versión novelada y, en última instancia, sufriente. 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…".

Un uso nuevo del significante

La indicación que encontramos en la obra de Lacan con respecto a la labor interpretativa recae en la inagotable capacidad de la lengua de producir equívocos que 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.

Dicha idea me condujo a volver a la exigencia, tantas veces señalada por Lacan, de hallar para la palabra interpretativa un *uso nuevo del significante*, que no apele a la comprensión del oyente sino a la sideración. Se tratará de un uso que propicie una operación que violente el lenguaje en la tentativa siempre fallida por hacerle decir el deseo que se escabulle.

Históricamente, fueron las vanguardias, en especial las literarias, quienes se dieron la tarea de pensar en un uso nuevo del leguaje;

búsqueda incesante y nunca acabada que posee su origen en el convencimiento de la pérdida de eficacia que produce la repetición de los tropos, artificios y figuras retóricas. Éstas se abocaron a caracterizar los objetos por los rasgos que hasta ayer se consideraban inesenciales como una forma de distanciarse de las descripciones estereotipadas.

Roman Jakobson, en su artículo "Sobre el realismo artístico", utiliza la expresión: "palabra violada" para referirse a esta operación:

> "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*"[4].

Queda claramente expresada la paradoja que plantea Jakobson en esta breve 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.

Otro autor crítico -que al igual que el lingüista checo podemos enmarcar en la corriente del formalismo ruso- Boris Eichembaun, sostiene una posición similar para la lengua poética. Dirá: "…la particularidad principal de la semántica poética reside en la formación de significaciones marginales que violan las asociaciones verbales habituales"[5].

En los inicios de la década del 80, fue Julio Cortázar quien retomó estas referencias, en una conferencia dictada en Madrid; 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 originaria- 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

4. 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.
5. *Ibídem*, Eichembaum, B. p. 63

> 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 corno piedras opacas (…) y a servirnos de ellas como pañuelos de bolsillo, como zapatos usados”[6].

Desde nuestra disciplina, una referencia obligada para pensar un uso nuevo del lenguaje es el antecedente freudiano del *Witz*. Especialmente por la vertiente neológica que siempre encierra la agudeza verbal; neoformación significante o *progreso de la lengua* que surge del “colapso de significantes que se encuentran, como dice Freud, comprimidos, embutidos el uno en el otro” –característica aún más notoria en las palabras compuestas de la lengua alemana pero que la marca de la flexión también la hace accesible en la nuestra.

Lacan afirma tempranamente, a la altura de su quinto seminario, que el chiste queda articulado al par sentido sin-sentido, debido a 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”[7].

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.

En el terreno de la interpretación, me interesa diferenciarme de una concepción que bauticé con el nombre de “etapista” muy extendida, el menos en las aulas de nuestra Universidad. Desde ella el analista interpreta bajo dos modalidades totalmente opuestas de acuerdo al momento del análisis. En un tiempo 1, reza esta lectura: la interpretación-desciframiento -cercana a la comunicación freudiana- dotaría de sentido, las formaciones del inconsciente del sujeto. 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.

6. Cortázar, J. (1981). “La palabra injusta”. Conferencia dictada en Madrid.
7. Lacan, J. (1957-58). *El Seminario* 5*. Las Formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 89.

Por el contrario considero que, aunque resulte paradójico, cifrado y descifrado no corresponden a un primer y un segundo momento del trabajo analítico. Es decir, que la interpretación apaciguadora del goce y la interpretación que promueve el desengaño y la increencia en las explicaciones no responden a tácticas interpretativas diferentes y, más aún, habitan una temporalidad simultánea.

Para dar cuenta de esta simultaneidad retomaré una brevísima cita, 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; reemplazando la idea de los dos tiempos 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...

Bibliografía

-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/

-Eichembaum, B. (1921) "La teoría del método formal". En AA.VV. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, compilador Todorov, T. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

-Freud, S. (1900-1901). "La interpretación de los sueños". En *Obras Completas,* Vol. IV y V. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

-Freud, S. (1905). "El chiste y su relación con el inconsciente". En *Obras Completas,* Vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

-Freud, S. (1911). "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico". En *Obras Completas,* Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

-Goytisolo, 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. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

-Kundera, M. (2009). *Un encuentro.* Buenos Aires: Tusquets, 2009.

-Lacan, J. (1957-58). *El Seminario* 5*. Las Formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

-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. (1969-70). *El Seminario* 17. *El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
-Lacan, J. (1972). “El atolondradicho”. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
-Lacan, J. (1971-72). *El Seminario* 19. *…ou pire*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
-Muraro, V. (2014). “Los estertores de la resonancia”. En Revista digital del Foro Analítico del Río de la Plata Nº 2. En http://www.nadieduerma.com.ar/numero/2/resonancias-de-la-interpretaci-n
-Perelmann, Ch. 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.

Cuestión preliminar a la clínica actual

●○○○

Cuestión preliminar a un dispositivo hospitalario para pacientes ambulatorios coordinado por un equipo de analistas

› **Martín Alomo, Luciano Salinas y María Eugenia Munin**

Desde hace más de una década, coordinamos un dispositivo grupal en los consultorios externos de un hospital de salud mental de la ciudad de Buenos Aires. Como suele suceder con algunos destinos, llegamos allí por azar. Ése era el modo de insertarse en el servicio. No se trataba de una inclinación particular hacia ese tipo de intervención, tampoco se fundaba en una formación previa y específica al respecto.

También es cierto que no nos resultó indiferente lo que allí ocurría. Había un grupo grande de pacientes, un promedio de veinte personas cada vez, durante las reuniones de frecuencia semanal, todos los lunes por la mañana.

Hoy hace más de diez años que cada lunes estamos allí, sosteniendo la actividad. Allí había un grupo de profesionales que coordinaban el grupo. Ellos se autorizaban teóricamente en las enseñanzas del Profesor Jorge García Badaracco -ex presidente de la APA y de la IPA- quien había empezado con la experiencia del "psicoanálisis multifamiliar" en el Hospital Borda en la década del '60, y continuado con ella en el servicio de Consultorios Externos del Hospital Moyano.

Como suele ocurrir en la clínica, más allá -o más acá- de las intenciones de los profesionales que coordinaban los grupos había efectos, aun cuando ellos no se percataran de los mismos, tal como nos ocurre muchas veces en el dispositivo analítico. En tales casos, si no fuera por la práctica del control, no habríamos advertido que nuestras intervenciones provocaban efectos producto de nuestra presen-

cia, de nuestras palabras o nuestro silencio; en definitiva, con la orientación que le imprimimos a los tratamientos que -aunque a veces no nos demos cuenta- conducimos. Este espíritu, el de la interrogación comprometida de nuestra práctica clínica, es el que nos mueve a analizar y, esta vez, a compartir nuestras preguntas, ensayos de respuestas e hipótesis referidas al dispositivo hospitalario.

En el transcurso de la última década no sólo ha pasado el tiempo, sino también una serie de avatares institucionales que han determinado que desde el año 2004 hasta la fecha, aquel joven inexperto que entrara al hospital -uno de nosotros- y fuera a dar como una suerte de observador o de pasante al "grupo multifamiliar", haya quedado a cargo de la coordinación del "grupo de los lunes".

A partir de allí, cierto saber hacer un poco intuitivo, diferenciándonos de los coordinadores anteriores, ha ido decantando. Esto ha sido puesto en evidencia cuando algunos colegas más jóvenes, en formación, que se han ido sumando a modo de pasantes, en las supervisiones semanales (inmediatas a la conclusión de cada sesión grupal) han podido aprender de algún señalamiento o de alguna intervención que hemos hecho y de la que hemos podido delimitar e incluso teorizar algún efecto en los pacientes.

El objetivo de este trabajo breve -esta es la primera vez que nos damos el tiempo de poner por escrito alguna reflexión sobre lo que practicamos ininterrumpidamente todas las semanas desde hace más de una década- es el de señalar dos o tres modos de intervenciones que nos gusta considerar analíticas, y los efectos que ellas producen. ¿Cómo un dispositivo grupal hospitalario podría ser un dispositivo analítico o, al menos, admitir una lectura y un tratamiento analíticos de las intervenciones y de la práctica del control por parte del equipo coordinador integrado por analistas? Hacemos esta pregunta toda vez que consideramos que el hecho de que el equipo coordinador esté integrado por analistas no alcanza para considerar analítico al dispositivo por ese solo detalle. Aunque, convengamos, no se trata de un detalle menor.

Primera cuestión, entonces: ¿cómo pasar del grupo, del fenómeno grupal a algo que podríamos considerar en términos analíticos y, más precisamente, de orientación lacaniana?

Del "grupo multifamiliar" a un dispositivo de transferencias múltiples

Nos ha parecido más interesante que pensar un grupo desarticular, desmontar esa idea que en última instancia hunde sus raíces en la masa freudiana, cuya estructura obtiene cohesión en la figura del lí-

der o de un ideal ex-sistente, y en los lazos libidinales entre los miembros de la masa, para pensar más bien en un dispositivo que obtiene su caracterización del cruce de múltiples transferencias. En tal caso, lo que obtiene no es su cohesión, sino su dispersión, su complejidad y su estabilidad relativa, de orden más bien inestable, de las transferencias múltiples que los participantes establecen con los integrantes del equipo de coordinadores y con otros pacientes.

Si nos quedamos con el fenómeno grupal, la lectura de lo que ocurre en la dinámica del dispositivo se reduce a un inter-juego de identificaciones. "Tal paciente se identifica con tal otro, o bien con algún integrante del equipo de coordinadores". Y, efectivamente, esas cosas siguen pasando… ¿cómo podrían no ocurrir?, son moneda corriente. Sin embargo, nos parece que señalar el punto identificatorio -siempre interesante de discernir si se trata de un rasgo extraído por el paciente, u otra identificación más totalizante- si bien reviste su importancia, advertimos que significa quedarse en una lectura pobre si sólo se reduce a eso. En cambio, poniendo el acento en la cuestión de la transferencia, qué tipo de vínculo transferencial establece un paciente con quien sea que oficie de objeto para cada caso, ello presenta un panorama mucho más interesante, ya que pone a las identificaciones eventuales en el nivel de marcadores más o menos fieles de otro tipo de fenómenos de un mayor peso clínico. ¿Qué tipo de lazos, qué tipo de vínculos, qué tipo de carga libidinal dispara en cada paciente la presencia de un rostro del objeto -ya sea en la persona de otro paciente o de algún analista coordinador-? Y luego: ¿qué dice ese objeto tomado por la transferencia del sujeto que se coordina con él, del sujeto que le corresponde?

Sabemos que el cálculo lógico que comanda la pluralidad de cuerpos que habitan el dispositivo excede el límite exhaustivo del entre-dos-cuerpos que plantea el dispositivo freudiano. Sin embargo, hay algo de ese entre-dos que, si bien sobre un fondo de otros, de un agregado de semejantes, tiene su oportunidad de darse a ver y de darse a escuchar. Es otra modalidad del cuerpo a cuerpo, donde se hace necesario discernir qué tipo de cuerpo es el que se pone en juego cada vez. Esta última consideración no difiere de la clínica analítica en su dispositivo clásico.

Para poder avanzar en este tipo de planteo, nos parece conveniente pensar el dispositivo en cuestión con el auxilio de los dispositivos analíticos conocidos. Es decir: el dispositivo freudiano de la cura, el control, el de presentación de enfermos y los dos dispositivos de Escuela que ha establecido Lacan: el cartel y el pase.

La rotación de los dispositivos

En *El Reverso del psicoanálisis*, Lacan plantea sus cuatro discursos con una lógica de movimiento, de rotación. Los lugares se mantienen y las letras de su álgebra van rotando por los cuatro lugares fijos. Esto da distintas combinaciones y de allí las características que conocemos de cada uno de esos cuatro discursos. Si tuviéramos que decir cuál es la especificidad del discurso analítico, diríamos que se trata de la rotación misma. Podríamos decir incluso, siguiendo a Lacan, que el hecho de que cada discurso encuentre su punto de agotamiento o de impotencia, produce un cambio, una rotación de un cuarto de vuelta, que sitúa las cosas de un modo distinto según el ordenamiento de las letras.

Sin establecer una analogía *stricto sensu* nos interesa, sin embargo, apoyar nuestro modo de pensar la dinámica del dispositivo hospitalario para pacientes ambulatorios con orientación analítica, en esa idea de la rotación necesaria. Podríamos decirlo del siguiente modo: para propiciar las condiciones de surgimiento de lo contingente -de lo *tíquico*[1], con todo lo que ello tiene de encuentro con lo real- es necesario primero preparar el terreno. Preparar el campo del lenguaje y la palabra, donde ésta pueda funcionar como un dispositivo. Pensar la palabra como dispositivo, *el dispositivo de la palabra*, eso es justamente lo que consideramos propiamente analítico: trabajar el campo, abonar el terreno donde la palabra pueda producir efectos. En ese panorama, ¿cuál es el lugar para los analistas-coordinadores del dispositivo? Nosotros devenimos algo así como los guardianes, los cuidadores de la palabra, decididamente dedicados a que ésta pueda ser escuchada (y algunas veces eso ocurre).

Entonces avanzamos en el siguiente parágrafo con la idea de explorar diversas configuraciones que adopta el dispositivo, pero que no son asequibles en modo alguno en una primera impresión ni en una lectura descuidada. Se trata de lo que consideramos un hallazgo del ejercicio de control asiduo y de la reflexión constante sobre la función de los analistas-coordinadores y de los efectos producidos en la práctica clínica. Es decir que si no fuera por las supervisiones inmediatamente posteriores a cada "sesión grupal", mantenidas con continuidad inalterada, y de no ser -además- por el interés de cada integrante del equipo en sostener discusiones y tensar la cuerda teórica más allá de dichas instancias de control, no creeríamos posible haber dado con esta elucidación en relación a los dispositivos analíticos. A

1. En un libro de reciente aparición, algunos de nosotros revisamos la cuestión de lo tíquico y lo traumático. Cf. Soler, C.; Alomo, M.; Muraro, V. et al. (2014). *Variantes de lo tíquico en la era de los traumatismos*. Buenos Aires: 2014, Letra Viva.

continuación, pasaremos a explicarnos y a poner a consideración de nuestros lectores, de una buena vez, el modo en que pensamos esta modalidad de la clínica.

La ex-sistencia del dispositivo freudiano y la rotación de los modos de funcionamiento

Analizando distintas sesiones y controlando nuestra posición en dichos encuentros, hemos notado que el dispositivo adoptaba durante una misma sesión distintas formas de funcionamiento, que podían ser puestas en correlación, cada una de ellas, con cada uno de los dispositivos mencionados más arriba: la cura, el control, la presentación de enfermos, el cartel y el pase.

En algunas ocasiones advertimos que el cuerpo a cuerpo propuesto por la enunciación de un paciente se jugaba en un formato del todo parecido al de la cura freudiana. Una persona le hablaba a un integrante del equipo de coordinadores e insistía sostenidamente en hacer de este diálogo una conversación con carácter de exclusividad, acaparando para sí al interlocutor y dejando afuera al contexto que, dadas las características de dicha enunciación, aparecía como una escenografía inadecuada para el tipo de demanda de quien hablaba, puro cartón pintado y, a la vez, como una presencia molesta imposible de soslayar. Entendemos que este modo de funcionamiento, cuando uno de los coordinadores del equipo es demandado con exclusividad en el lugar del sujeto supuesto al saber, abre para los coordinadores la posibilidad -aunque tal vez la necesidad- de intervenir en relación a esa discordancia entre el contexto y la demanda de exclusividad que excluye a los otros presentes en el dispositivo. El cuerpo a cuerpo se juega en la demanda de un otro que excluye a los otros, en el seno de un dispositivo que se define por la presencia de varios cuerpos. Esto plantea un problema: cuando el funcionamiento de la sesión adopta el modo del dispositivo freudiano, un hablante que se dirige a un oyente, los otros presentes demandan -bien con el tipo de silencio, o bien con los modos de no-silencio (ya sea ruidos diversos o interrupciones manifiestas)- que el funcionamiento del dispositivo vire hacia otro formato. Tenemos entonces la posibilidad de distinguir entre dos demandas disímiles: una primera de exclusividad, por parte de quien tiene la palabra, y una segunda, la del resto de los pacientes, de que el dispositivo modifique su funcionamiento.

Detengámonos en este punto para plantear el siguiente interrogante: ¿qué sucede si no se interviene cuando un paciente hace perdurar, en el trascurso de la sesión, ese tipo de demanda de exclusividad? La experiencia nos ha enseñado que al sostener esa modalidad

-por ejemplo al dejar hablar al paciente demasiado tiempo sin hacer intervenciones que conmuevan su sitio- el dispositivo produce un viraje del todo parecido a otro, a saber: la presentación de enfermos.

Para que se dé este pasaje, deben darse algunas condiciones. Una de ellas es la posición en relación al Otro que adopta el paciente que ha tomado la palabra. Podemos inferir que si su modo de posicionamiento se encuentra más ligado al goce del testimonio público (*se dirige a nosotros* escribe Jacques Lacan en su "Esquema I" en relación a las *Memorias…* del presidente Schreber) que al ejercicio de la regla fundamental, el resto de los pacientes quedará ubicado de un modo tercero, oficiando de auditorio -silente o no-, dando cuenta así que el dispositivo ha rotado.

Aunque dicha movilidad parezca, en primera instancia, dar cuenta de una tendencia inercial, conviene no perder de vista que este viraje -del dispositivo freudiano al dispositivo de presentación de enfermos- adviene como producto del modo de intervención de los coordinadores. Puesto que nuestro interés está dado en pensar *qué lugar para los analistas*, no podemos dejarnos por fuera de la ecuación. En otras palabras, si el coordinador que es tomado en la transferencia por el paciente con carácter de exclusividad se cristaliza en ese sitio en el que es ubicado, y si los demás integrantes del equipo de coordinación se ubican, al igual que el resto de los pacientes, en ese lugar tercero de "auditorio", estarán dadas las condiciones para que se efectúe el cambio de dispositivo planteado.

Si las cosas se mantienen de ese modo, fijas, nos encontramos con el problema mencionado: el choque de dos demandas disímiles (podríamos decir "exclusividad" *versus* "circulación de la palabra"). Esta cristalización produce una obturación de la tarea.

Del mismo modo que un análisis transita en contra de la rigidez discursiva, ya que la rotación busca dar lugar a la flexibilidad que invita a la revisión de las posiciones del sujeto, el *dispositivo hospitalario de palabra* que intentamos formalizar no guarda la finalidad de estancarse en uno de los dispositivos para funcionar pura y exclusivamente como tal, sino que su funcionamiento encuentra apoyo en la movilidad que le imprimen las características de cada paciente y las intervenciones de los analistas en cada sesión.

La rotación de los dispositivos a la luz de las intervenciones de los analistas

Hemos planteado un primer ejemplo de rotación que transcurre del dispositivo freudiano al dispositivo de presentación de enfermos. Advertimos que de quedarnos en cualquiera de esos dos modos de

funcionamiento durante largo tiempo se produce un efecto de rigidez, de estancamiento. Veamos, entonces, otras mutaciones a partir de los modos de intervención de los analistas-coordinadores.

Es probable que de ese funcionamiento que demanda una estructura del tipo de la cura freudiana, merced a una intervención de un coordinador -darle lugar a una de las interrupciones provenientes de otro paciente, por ejemplo- encontremos el pasaje hacia otro modo de funcionamiento. Se rompe con el modelo de presentación de enfermos al conseguir que la terceridad silente, y en cierto modo pasiva, en la que se encontraba el resto de los integrantes del dispositivo devenga ahora en una participación más activa. Supongamos que otro paciente toma algún elemento de lo que decía quien hablaba antes: "a mí me pasa lo mismo que a él" poniendo en evidencia, al menos en primera instancia, un fenómeno identificatorio. Hecho que, sin quitarle importancia, no impacta sino de un modo superficial, ya que el dispositivo encuentra su eficacia en el modo en que las palabras encuentran resonancias en los cuerpos-parlantes. Con esto queremos decir que la detección de un fenómeno identificatorio nos muestra sólo -aunque no sea poca cosa- la pista de un sendero que nos podría llevar, a condición de escuchar, a los avatares del sujeto y del objeto en la transferencia. Aunque, dadas las condiciones plurales del dispositivo, se vuelve necesario en cada caso indagar qué tipo de transferencia, a quién toma por objeto, y -por supuesto- qué dice del sujeto en cuestión.

Al dar lugar a la palabra de otro paciente, el analista introduce en el funcionamiento del dispositivo un nuevo movimiento, operando de esta manera como una suerte de *pivote* que propicia un empuje a la circulación de la palabra, en el seno de lo discursivo, que se había visto detenida por aquella demanda de exclusividad. Intervención, entonces, que busca el efecto de corte, de punto de detenimiento del decir de un paciente, y que al mismo tiempo habilita otra movilidad. Observamos que el analista que ha intervenido de ese modo ocupa, en ese instante, el lugar de *más uno* propio del dispositivo del cartel. Ejemplificamos este punto: durante el transcurso de una sesión es posible que sobrevuele un determinado "tema de conversación" que es retomado por varios de los participantes. Sin embargo, por motivos que ya hemos comentado, si un paciente se ubica en ese lugar de exclusividad, el de "dar testimonio" a uno de los analistas integrantes del equipo, el desarrollo de la tarea se obtura. Es por eso que una intervención que oficie de corte reconduce al movimiento que el dispositivo necesita. Si el corte ha surtido efecto, es notable que se produzca la continuidad del tema, pero ahora en palabras de otro paciente que haciendo uso, tal vez, de ese modo identificatorio (superficial decíamos: "a mí me sucede lo mismo que a él") despliegue ahora otras

resonancias de la temática que sobrevolaba el dispositivo, pero esta vez desde un punto de vista que toque su posición de sujeto.

Esto nos permite inferir que el analista ha ocupado el lugar de *más uno*, esa función tan particular pensada por Lacan para el cartel, encargada de re-lanzar la tarea sobre un tema, dando sitio a su vez al despliegue subjetivo de cada uno de los participantes que eligen tomar la palabra, descompletando y desconsistiendo las cristalizaciones eventuales. El dispositivo ha virado a la modalidad de cartel, en el que los integrantes producen un trabajo singular sobre un tema central, dando cuenta a los otros de sus producciones, a partir de las resonancias que han encontrado en las propuestas de quienes los precedieron en el uso de la palabra.

Otra forma de intervención resulta de ceder la palabra a todos los participantes al mismo tiempo. A diferencia de aquella en que se le da lugar a un paciente en particular, aquí se invita a quien quiera tomar la palabra, pero en relación a lo que se venía diciendo. Podemos ilustrarlo del siguiente modo: "¿qué opinan ustedes acerca de lo que dijo X?" En ocasiones, los pacientes intervienen sobre el texto de aquello dicho ofreciendo su opinión, pero también señalando la posición en la que se encontraba el primer narrador en el contexto de su relato. Este último puede o no acusar recibo, y si lo hace, es posible extraer algunas consecuencias de ese punto en que las transferencias horizontales se entrecruzan.

De este modo, aquellos que parecían haber quedado relegados a un mero ejercicio de escucha desinteresada, al tomar la palabra a instancias de la intervención del analista, propician que el modo de funcionamiento del dispositivo dé cuenta de otro viraje, que consideramos similar al del control. Los que intervienen en segundo término "supervisan" al que había hablado en lo que respecta a su posición -la de aquél-; queda a cuenta de este último la elección de escuchar dichos señalamientos, o bien continuar por la senda de desconocimiento que venía transitando.

Como se ha podido observar, apelar a la terceridad posibilita la opción de diferentes intervenciones con sus consecuentes efectos. Así como se le brinda la palabra a un paciente o a todos los pacientes pidiendo control, con la finalidad de operar un corte, también destacamos una forma en la que los analistas pueden intervenir haciendo una comunicación indirecta a un integrante del dispositivo. Justamente, apelando a la terceridad, puede conseguirse una intervención dirigida a todos, a ninguno, o a uno en particular. Suele suceder que ése al que el analista se dirige indirectamente, conmueva su posición de una forma más ostensible que si le hubiésemos dirigido nuestra intervención en forma abierta y directa (o, dicho de otro modo, la presencia de los otros funciona como "atenuante" para quien con difi-

cultad logra -decide- admitir alguna verdad dolorosa, por ejemplo). Dicha intervención denota sus efectos cuando el paciente pide la palabra y comunica que eso que el analista ha dicho, le concierne. Este modo de hablar alusivamente a la totalidad de los pacientes, pero jugando con los significantes que le son propios a uno o a unos, hace uso de la terceridad que el dispositivo encarna de distintas formas: ya sea como "auditorio" en el modo de funcionamiento de "presentación de enfermos"; ya sea como "supervisor" en el modo "control"; ya sea como "miembros del cartel" en la modalidad de funcionamiento análoga a dicho dispositivo.

En otro caso, puede ocurrir que una paciente diga: "tal vez mis hijos no me hablan porque fui una mala madre, una madre agresiva, pero…" Entonces, uno de los analistas, quien ha escuchado suficientemente a la paciente -es decir: conoce los significantes que la repiten- interviene, bajo la modalidad de la cita: "una madre agresiva". La paciente no da ningún tipo de lugar a la intervención, pues continúa hablando de modo imperturbable, continuando con su relato como si estuviera allí exclusivamente para que todos los presentes tuvieran la oportunidad de escucharla hasta que ella, alguna vez -algún día perdido en el infinito- decidiera poner un punto final. Esta situación encuentra en el dispositivo hospitalario otra vertiente. En un segundo momento, pide la palabra otra paciente: "yo me considero una madre agresiva…" continuando su relato a partir de esa premisa.

La paciente A, que habla al comienzo del ejemplo clínico pronuncia, dentro del contexto de su relato, ciertos significantes que el analista B toma y utiliza para su intervención (la cita). Curiosamente es otra paciente, C, la que retoma la intervención dando cuenta de que su posición se ha visto conmovida.

¿Qué ha sucedido? La intervención que no ha encontrado asidero en la primera paciente conmueve la posición de otra participante. Pero notemos que dicho efecto no pudo ser posible por la sola intervención del analista; más bien éste último "*hace pasar algo*" a partir del testimonio de quien ha hablado en primer término. En resumen *lo que allí pasa* es la palabra, pero no sin que el analista (B) haya funcionado como "pasador".

Es A quien da testimonio -"el pasante"- mientras que B toma sus significantes -"el pasador"- para realizar una intervención que, al fin de cuentas, encuentra sus efectos en el tercer elemento, C. Efectivamente, en nuestro ejercicio habitual de control de las sesiones del dispositivo, hemos encontrado este funcionamiento, esta modalidad de la palabra que para tener efectos en un tercer elemento, necesita pasar por uno segundo que funcione como pasador. Una consideración casi ociosa: conviene resaltar el carácter heurístico de este modo de pensar la clínica, siempre y cuando recordemos la conveniencia de

no extremar las analogías en cuestión. Mucho menos en lo que respecta al pase, ya que en nuestro dispositivo no hay ningún personaje ni grupo ni cartel que tome a su cargo la función de expedirse respecto de nominación alguna ni cosa semejante.

Comentarios finales

A partir de la propuesta de desmarcarnos de la idea de grupo, hemos arribado a otra concepción de nuestra práctica clínica como analistas-coordinadores de un *dispositivo hospitalario de palabra* para varios pacientes.

Un primer trabajo de reflexión nos condujo a comprender que la pluralidad de cuerpos allí presentes excedía de por sí el límite exhaustivo del entre-dos-cuerpos que se pone en juego en el dispositivo freudiano: de insistir por la vía de hacer lugar a las demandas de exclusividad, los otros empujaban a que el funcionamiento del dispositivo virase hacia una modalidad distinta.

La experiencia y el asiduo control de nuestra práctica posibilitó la escucha de ese lugar de terceridad, de lo que allí sucedía a partir de nuestras intervenciones -o bien de la ausencia de ellas- ya que las mismas eran necesarias para salir de la fijeza producida sobre todo por algunos dichos fuera de discurso que, como no podría ser de otro modo, rechazaban lo que de social podía tener ese lazo ofertado por el dispositivo de la palabra sostenido entre varios cuerpos hablantes.

Este planteo nos lleva a pensar en una *rotación necesaria de los modos de funcionamiento del dispositivo*, para incidir analíticamente en las posiciones subjetivas de los participantes.

Nuestras intervenciones suelen propiciar que el dispositivo cambie sus modos de funcionamiento, pasando en su rotación por modos análogos -a condición de no extremar las analogías- por los dispositivos de presentación de enfermos, control, cartel y pase, sin que esto implique que uno de ellos predomine por sobre los demás.

Observamos que una condición se torna necesaria para que tal rotación esté asegurada. Se trata justamente de ese obstáculo que se nos presentó al comienzo de nuestras reflexiones sobre la práctica: ¿qué lugar ocupa el dispositivo freudiano en este dispositivo hospitalario? Uno muy específico: el de ex-sistencia.

Así como en un análisis cada discurso encuentra su punto de agotamiento o de imposibilidad y produce un cambio, un movimiento que sitúa las cosas de un modo diferente, las intervenciones de los analistas-coordinadores encuentran la posibilidad de que el dispositivo hospitalario rote a condición de que el dispositivo freudiano del entre-dos-cuerpos mantenga ese lugar específico, el de ex-sistencia, aquel

que queda por fuera y que al mismo tiempo posibilita la rotación. Esto sería impensable si el dispositivo no estuviera coordinado por analistas, o al menos por practicantes del análisis, cada uno analizante donde corresponda, comprometido con la revisión de sus propias posiciones subjetivas en relación al inconsciente propio, el discurso del Otro.

Por lo dicho, consideramos primordial conocer las coordenadas del dispositivo analítico, el dispositivo freudiano de la cura, para poder establecer dos premisas fundamentales inherentes al trabajo clínico sobre el que hemos reflexionado aquí. En primer lugar, evitar la degradación del funcionamiento del dispositivo hospitalario en una especie de pseudo-psicoanálisis de masa no sólo improcedente, sino en el mejor de los casos inocuo. Luego, reservar la potencia del dispositivo analítico a sus condiciones específicas. Caer en la transgresión de esta última premisa no sería sino otro modo de "echar los bofes en el remo mientras el navío está en la arena" debido a la discordancia entre método y objeto.

Finalmente, subrayamos que es el *dispositivo de palabra* -o bien la palabra considerada como dispositivo- lo que, si logramos que se ponga en juego en cada sesión, produce efectos en las posiciones de sujeto de los participantes. Eso es lo que consideramos propiamente analítico.

Bibliografía

-Alomo, M. (2012). *La elección irónica. Estudios clínicos sobre la esquizofrenia*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.
-Freud, S. (1915). "Lo inconsciente". En *Obras Completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
-Freud, S. (1921). "Psicología de las masas y análisis del yo". En *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
-Lacan, J. (1946). "Acerca de la causalidad psíquica". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1985.
-Lacan, J. (1958). "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis". En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1988.
-Lacan, J. (1969-70). *El Seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
-Lacan, J. (1972). "El atolondradicho". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
-Soler, C. (1991). "¿Qué lugar para el analista?". En *Estudios sobre las psicosis*. Buenos Aires: Manantial, 1991.
-Soler, C.; Alomo, M.; Muraro, V.; Lombardi, G.; Castro Tolosa, S. (2014). *Variantes de lo tíquico en la era de los traumatismos*. Buenos Aires: 2014, Letra Viva, 2014.

Lo ilegible de la demanda de orientación vocacional en la clínica con adolescentes

› **Omar Tarraubella**

Una noche Samuel estaba durmiendo cuando escuchó que alguien lo llamaba.
Se levantó y corrió a donde Elí. "Aquí estoy; me llamaste" le dijo a Elí.
"No te llamé" dijo Elí, "regresa a la cama". Samuel fue a acostarse.
Nuevamente el Señor llamó: "¡Samuel!". Samuel saltó de la cama y fue donde Elí.
"Aquí estoy; me llamaste".
"No te llamé, regresa a la cama", le dijo Elí por segunda vez.
Por tercera vez Dios llamó a Samuel y éste se levantó y fue a Elí. "Aquí estoy; me llamaste", dijo.
Al fin Elí se percató que era Dios quien estaba llamando a Samuel.
Le dijo a Samuel: "Regresa y acuéstate y si te llama otra vez dile: 'Habla Señor, que tu siervo escucha' ".
Samuel se acostó y nuevamente escuchó la voz de Dios llamándole:
"¡Samuel! ¡Samuel!" Esta vez Samuel contestó como Elí le había dicho, "Habla Señor, que tu siervo escucha".
(Samuel 3: 1-21)

Junto con los límites y la desidia académica, la demanda de orientación vocacional en la clínica con adolescentes es sin dudas tan frecuente que podemos calificarla como típica. El adolescente puesto frente a la coordenada coyuntural de tener que dar una respuesta por su vocación ha propiciado en no pocos casos, él mismo la consulta. Si por un lado, el deseo del Otro lo ha enfrentado con la angustia, existe otro lado que excede ese abordaje también típico. Veamos.

Primer caso. El joven bachiller (usaremos esta expresión que tiene su fundamento) está angustiado porque "no sabe qué elegir". Siente que debe responder algo frente a la catarata de consejos de los otros, test vocacionales y guías del estudiante, que no hacen más que aumentar su confusión. "Me salió (en el test) que tengo facilidad para

hacer una carrera artística y para ingeniería" dice uno. "Algo dentro de las ciencias sociales", dice otro. "Abogacía o matemática", ya que "me gustan *las dos*" nos confiesa finalmente, otra. El sentido común de los terapeutas recomienda "dar tiempo", no apresurarse, como si el sólo paso del tiempo viniera a aclarar la cuestión, cuando es exactamente al revés. Hay una urgencia que va incluso en contra. Más tiempo pasa, y más angustia aparece. Aunque aún falte un año para inscribirse en la facultad.

Segundo caso. Su elección vocacional ha producido en los padres una reacción tal que su angustia es sólo frente a la angustia de ellos. En una familia de médicos, quiere estudiar enfermería. Y los manuales ya tienen preparadas las casillas. El asesor vocacional le presenta el cuadro de doble entrada que oscila entre el "me gusta pero no me conviene" al "me conviene pero no me gusta", sugiriendo que la segunda no sería una tan mala opción. Hay otros casos pero nos quedaremos con estos dos que están en ambos extremos del espectro. Desde el no saber qué elegir en el mar de opciones que se le presentan, al supuestamente saber qué pero no cómo lidiar con las repercusiones que su elección tiene en los otros.

En ambos casos es la instancia del Otro la que está objetada. No puede elegir aquello que se le ofrece. No con-bien-e al sujeto ninguna opción estándar en sus normas, modelos. En el otro caso, sencillamente denuncia con su elección, la impostura del Otro al querer corregir una vocación, un llamado frente al que el bachiller dice querer responder de "otro modo".

"Prefiero que sea puto", dice el padre de un joven en una consulta. Lo que él no sabe es que su diatriba ha dado en el clavo. Lo que amenaza con reventar es el nudo del Edipo. "El Edipo – dice Lacan en Subversión del sujeto – no podría conservar indefinidamente el estrellato". El Edipo muestra sus bordes en su función de anudamiento entre lo que intenta reglar, las pulsiones, y los ideales [I(A)] que profiere de los cuales el sujeto ha tomado prestado identidades al costo de la alienación. La identificación entonces ha encontrado sus límites para poder pasar, como dice Colette Soler, más allá del pie de la cama y el padre que he citado recién lo sabía, aunque lo único que podía hacer al escuchar la elección del hijo era dar, no su versión, sino una frase-signo de su impotencia.

El sujeto se encarna vía castración, dice Lacan (1966-1967), "por el órgano de la falta en que se convierte el falo", entiéndase, falta de ser y falta de gozar se articulan en el mismo significante fálico (Soler, C. 2006a). La pregunta del bachiller "¿qué voy a ser/hacer?" es una declinación de esta otra "¿Qué soy?", y un poco más allá, "¿Cómo se es verdaderamente un hombre o verdaderamente una mujer?". La coyuntura vital lo ha llevado a un forzamiento, a un momento de "des-

falización", que puede alcanzar incluso un sentimiento de despersonalización, de encuentro con ese vacío central con el que jamás soñó que se encontraría en el sueño, en el suyo, cuando decía, "mi sueño es ser doctor".

Los niños juegan al doctor. El juego, ese gesto espontáneo, escapa al saber del Otro. En palabras de Edmundo Mordoh (2013) "el juego demuestra entonces la incompletud del sujeto supuesto saber, en tanto el tercer jugador, la verdad del sexo, toma su lugar justamente como lo imposible de saber", pero ahora ya no se trata, como en el juego de que "eso" va a llegar. Ha llegado y debe jugar un juego cuyas reglas "no conoce" (Lacan, 1973-1974).

Lo que el bachiller testimonia, y nos lo dice con todas sus letras, las suyas, en su cuerpo, son los avatares de la autorización por sí mismo, siguiendo una expresión lacaniana del seminario *Les non-dupes errant*, una elección que, lógicamente, y veremos por qué, se le aparece como forzada, coaccionada, que le ex-siste y lo insatisface como sujeto porque le patentiza la división de la cual es efecto más que agente remarcando la soledad del Uno al que el abordaje terapéutico-pedagógico y no-púdico[1] no hace más que contribuir con su yerro testeado, invisibilizando que quien se encuentra desorientado es el experto devenido Otro cachuzo a la fuerza que no puede leer lo ilegible de semejante elección.

Entonces, a-borde-mos lo ilegible en tres.

Uno. Ilegible porque el Otro no puede legislar sino fallidamente sobre la perversión polimorfa pulsional del ser hablante. El Edipo, la solución atisbada por Freud, vía identificación, solución para todos los X, encuentra una letra, donde la función "para todos" no se cumple. Freud (1905) lo entrevió: "Quizá -dice en sus *Tres ensayos*- la elección de objeto en general se produce mediante un apuntalamiento, más libre en estos *modelos*" -la itálica me pertenece- parar agregar, unos renglones después, "con harta frecuencia, las primeras mociones que sobreviven tras la pubertad andan descaminadas". El reforzamiento, la torpeza de promover un nombre, un nombre según la forma del "tú serás", redobla la alienación y al aplastar la verdad subjetiva descuida la advertencia freudiana de no empujar al bachiller al suicidio[2] como forma ex-trema de separación.

1. Construcción sintagmática que remite al juego de palabras de Lacan en su lección del seminario del 12/03/74 donde afirmaba que "les non-pudeserrent".
2. Alusión a la frase freudiana "la escuela media tiene que conseguir algo más que no empujar a sus alumnos al suicidio", Freud, S. "Contribuciones para un debate sobre el suicidio" en Obras Completas, Tomo XI, Op. Cit. p. 231.

Dos. ¿llegible? Dice Lacan (1973-1974): "aquello a lo cual uno se limita para clasificarlo varón o mujer en el estado civil, no impide que él pueda elegir". Pero, ¿Quién es él, el que elige? La anatomía no es el destino. Lo sabemos. Se ha optado forzadamente entre el todo y el no-todo fálico. Disyunción entre la elección-del-goce y la elección-de-objeto. Esta es la única identidad... sexual. Paradójicamente no va de suyo que ello camine. En la adolescencia asistimos "a cielo abierto", si puedo expresarme así, a este "andar descaminado" que se nos presenta bajo diferentes formas sintomáticas, de la que la "elección" puede ser una, y que está muy distante de poder reconocerse el bachiller en el lugar del agente de esa elección. "División entre lo que él es en tanto que representado por el significante, y lo que él es afectado, en su goce, por el lenguaje" (Soler, 2005a). Esta elección-del-goce, finalmente podríamos leerla como que es "el goce el que elige". Esta autorización de "él mismo" no es ni del yo, por supuesto, ni del sujeto. Dice Colette Soler (2005a): "no hay aquí el menor libre arbitrio, ninguna libertad de indiferencia, no se trata de elegir a ese íntimo tan éxtimo. Él es quien ya los ha elegido, y por más lejos que hable, es él quien los hace hablar". Es la mal-dicción del ser-hablante.

En la célebre pintura de Caravaggio, "La vocación de San Mateo" encontramos perfectamente ilustrado ese momento donde la división subjetiva es convocada y retratada en la línea trazada por ese haz de luz que prolonga el pulgar de Jesús cuando alcanza a Mateo, cuyo Yo no puede reconocerse en dicho "llamado" y termina por preguntarse si no se trata de otro. "Sígueme" dice la voz en el relato bíblico. Voz que siempre encontramos como antesala del acto. Lombardi (2001) afirmaba, a propósito de Julio César frente al Rubicón: "(César) prestaba más atención -que el obsesivo- a otro tipo de signos, de esos que en la antigüedad eran llamados signos de los dioses, signos de un deseo que surge de no se sabe dónde". Como un ejemplo más cercano tenemos el testimonio del propio Freud, quien siendo aún un bachiller todavía vacilante[3], encontrándose próximo a su examen final de bachillerato, creía que su destino lo esperaba en la facultad de derecho, pero, en los cruces de las calles de su ciudad se topó con una voz. Durante una conferencia popular, el profesor[4] Carl Brühl, recitó el ensayo atribuido a Goethe, *Die Natur* que lo *impulsó* -dice en el capítulo sexto de su Traumdeutung- al estudio de la *ciencia natural*. Así nombra a la medicina que además de nomenclarla científicamente, tal expresión, veremos, remite a una asociación con la que Freud (1901) nos va a dar la clave de un sueño suyo, cuando decidió salir a

3. La expresión le pertenece al propio Freud, (Cf. Freud S. "La interpretación de los sueños" en *Obras Completas.* Vol. V, Amorrrortu, 1996, Bs. As. p. 440).
4. Recordemos que la palabra profesor proviene del verbo profesar que en latín, profiteri, no quiere decir otra cosa que declarar en público.

la palestra con su teoría sobre la etiología sexual de las psiconeurosis. Veinticinco años después, nos aclara que *escuchar* dicho ensayo "*me decidió* a *inscribirme* en medicina" (Freud, 1925). Este "me decidió" equivoca el agente de la frase permitiendo que emerja la dimensión de ese deseo reprimido, oscuro, sediento, que, como los Titanes, se agita, sepultado hasta ahora, sacudiendo la superficie del Yo que se esfuerza inútilmente por gobernar aquello sobre lo cual no tiene ningún poder. El mismo uso verbal es enunciado a propósito de César y el cruce del Rubicón: "un prodigio lo decidió", relata Suetonio. Prodigio asociado a un representante de la voz. Y sabemos que la voz por ser siempre éxtima, conecta al Otro, a la demanda excesiva del Otro, con aquella que se le dirige, por lo que termina siendo muy adecuada para mostrar la topología del objeto pulsional (Lacan, 1960) que no termina de aclararse su ubicación externa o íntima[5]. La voz, al mismo tiempo que resuena conlleva un lado, si se quiere, ominoso, silencioso. Es lo que la voz no dice en lo que dice. Su cara silenciosa. Muda, tal como Freud calificó a lo pulsional. Es ese llamado silente, del cuadro de Caravaggio recién aludido. Una mano señalando en el más completo silencio donde la cara del maestro no parece estar articulando palabra alguna[6]. Recordemos la frase del sueño que inaugura el cap. 7 de la "Interpretación de los sueños": "Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?" y que provoca el despertar vía aquello que no logra el sueño ligar. Primero el vocativo "Padre", y la voz cuya fuente jamás podría ser el cuerpo que le atribuye el sueño, "muestra" eso imposible de ser articulado, imposible de significar, pero que sin embargo irrumpe el descanso de los dos "viejos" totalmente entregados al dormir ignorando aquello que se agitaba y les concernía[7].

5. San Agustín, en sus *Soliloquios*, dice "de repente me fue dicho, ya fuese por mí mismo, ya por otro exterior a mí, ya por otro interior a mí -no lo sé, pues eso mismo es lo que, intensamente me propongo saber-, me fue, pues, dicho". Esta característica fue brillantemente descripta, en el campo de la psicosis, por el psiquiatra francés Jules Séglas sobre el final del S. XIX bajo el modo de las alucinaciones psicomotrices verbales, y comentada por Lacan en su segunda clase de su tercer seminario. Como un ejemplo más banal podemos situar el extrañamiento que produce oír en una grabación la propia voz - ¿propia?- .
6. La pintura "El Grito", de Edvar Munch representa magistralmente la dimensión silenciosa y ominosa a la vez de la voz.
7. En la ciudad de Buenos Aires, capital de la Argentina, durante la fatídica noche del 30 de diciembre de 2004, se produjo una de las peores tragedias no naturales en la historia de ese país, debido a un incendio provocado por una bengala dentro del local bailable llamado "República de Cromañón", durante una presentación de la banda de rock "Callejeros", que dejó un penoso saldo de 194 muertos, jóvenes en su mayoría y cerca de 1500 heridos. Se comprobó luego que aquellos que debían controlar el estado del recinto y su sistema de seguridad, también estaban dormidos y fueron despertados por las ominosas llamas que devoraron a los jóvenes que apenas un momento antes, coreaban, en el momento del incendio, la canción "Distinto", uno de sus

Quien no ignoró aquello que se agitaba y le concernía fue Freud. Cuando en el apartado G del capítulo VI de su Traudeumtung encara los sueños absurdos nos comunica un sueño propio donde el gran poeta Goethe critica y ataca al señor M quién reemplaza a Freud y queda como blanco de las críticas y de la oposición en que "me he puesto con la mayoría de los médicos a causa de mi tesis sobre la etiología sexual de las psiconeurosis" (Freud, 1900). Freud comenzaba a enfrentarse con los colegas de su época por "preferir", por haber elegido en su incipiente clínica "atender al sentido sexual" de los síntomas, por caso, el del hermano de 18 años de una paciente aludido en el sueño y afirma, triunfante, a partir de cierto evento, que al respecto él, Freud, "no andaba descaminado"[8]. "Que *mea res agitur*[9] me lo señala con vigor la mención del breve e incomparablemente bello ensayo de Goethe, pues su exposición en una conferencia popular fue lo que me impulsó, siendo yo un bachiller todavía vacilante, al estudio de la ciencia natural" (Freud, 1900).

Freud nos confiesa darle a la palabra "naturaleza" un sentido sexual al igual que lo hacen las personas de "escasa cultura". La crítica

---

temas más exitosos de la banda, cuya letra reza: "a consumirme, a incendiarme, a reír sin preocuparme hoy vine hasta acá". Dicho tema pertenece al álbum "Rocanroles sin destino" que en su contratapa lleva una ilustración peculiar de un joven envuelto en llamas.

8. Esta expresión, curiosamente, nos resuena aquella citada más arriba de "Las metamorfosis de la pubertad", tercero de sus "Tres ensayos", cuando aborda los avatares de la *elección* de objeto.
9. Expresión en primera persona que deriva a su vez de la frase latina "tua res agitur" (se trata de tu interés; en tu propio interés; se trata de un asunto que te afecta). *Tua res: tua*, pronombre posesivo femenino: tu. La palabra *res* tiene innumerables significados: cosa, hecho; ser, objeto; acontecimiento, circunstancia; acto; fondo de las cosas; bienes, fortuna; utilidad; relaciones entre personas; asunto, litigio; causa; idea vaga que puede traducirse por un pronombre neutro o incluso no traducirse, etc. *Agitur* es la voz media del verbo *ago* o *agito*. El matiz de la voz media es que el principio y el término de la acción no recae sobre el objeto sino sobre el sujeto. En castellano la voz media se suele traducir tanto en voz cuasirefleja como en voz activa. Finalmente, *ago* es un antiguo verbo de la lengua pastoril, cuyo sentido originario señalaba el movimiento del campesino arreando los animales, empujando *hacia* delante, y no como *duco* (conducir) que lo hace pero *desde* adelante. También se opone a *facio*, hacer, en tanto éste expresa una actividad en un instante determinado y *ago* una acción durativa. De éste derivan los términos: *agón,* lucha, *agónia*, la víctima sagrada aunque también significa agonía, y *actio* y *actus*, acto. El verbo latino *agito* que deriva de *ago*, significa, empujar violentamente hacia adelante —tanto en sentido físico como moral—; poner en movimiento; agitar, perseguir, atormentar, remover sin cesar; vivir, pasar el tiempo, etc. De *agito* deriva el término *cogito,* (*cum*, *agito*), *cogitatio*, etc., y el *agieren* freudiano. (Cf. el artículo de *Graciela do Pico* "Horacio en el campo lacaniano" en http://ea.eol.org.ar/01/es/template.asp?simultaneas/biblioteca/programa/textos/gdopico.html#notas verificado el 15/02/2014)

(in)justificada estaba contenida, dice el sueño, en el conocido ensayo de Goethe *Naturaleza*. Citemos un fragmento:

> "¡Naturaleza! Estamos rodeados y enlazados por ella, incapaces de librarnos de ella, incapaces de penetrar más profundamente en ella. Voluntariamente o por la fuerza, somos introducidos en el torbellino de su danza y nos arrastra hasta que caemos agotados en sus brazos". (Roland, 2000)

La hipótesis pulsional se encontraba para Freud en estado embrionario en las líneas recién citadas, "incapaces de librarnos de ella" "somos introducidos" y "nos arrastra"; y tal como él mismo nos lo relata, la escuchó por primera vez sobre el final de su bachillerato por lo que su edad coincide con la del enfermo del sueño, ese "hombre joven en extremo" que vociferaba, como Freud, frente a los oídos sordos de los médicos "¡Naturaleza, naturaleza!". Finalmente sentencia en su interpretación: "Así como le ha ido a tu amigo, así te irá a ti con la crítica y en parte ya te ha sucedido eso". Lectura exquisita que se asemeja con aquella que Lacan (1954-1955) realiza en el Seminario 2 sobre el Sueño de la inyección de Irma "siempre es ser culpable transgredir un límite hasta entonces impuesto a la actividad humana". Si en este sueño, Lacan nos dice que Freud se dirige a nosotros, que lo soñó para la comunidad de psicólogos, no de médicos; con el de la crítica de Goethe al Sr. M, el destinatario no es otro que el propio Freud, la advertencia es para él. César, reflexionando en las consecuencias de su empresa, dijo, dirigiéndose a los más inmediatos antes de cruzar el Rubicón: *Todavía podemos retroceder, pero si cruzamos ese puentecillo, todo habrán de decidirlo las armas*.

Agreguemos que dicho ensayo, "Fragment über die Natur" pertenece al autor suizo G. C. Tobler incluido por Goethe, según Pestalozzi, por una paramnesia entre sus propias obras (Freud, 1925), lo cual nos devuelve a la cuestión, una vez más, de la fuente de dónde proviene una voz que al ser escuchada, exige ser obedecida[10]. Allí hay una tarea que hacer, un horizonte del *wo es war, soll ich werden* freudiano. Pero para ello, sorprendentemente, primero hay que aprender a leer.

Tres. Ilegible permanece esa letra encarnada. Colette Soler (2006b) enfatiza que si el inconsciente-lenguaje en tanto que regula el goce del cuerpo viviente, se encarna, se hace carne, entonces "no hay relación de sujeto con otro goce que el sintomático".

10. Efectivamente, existe un lazo entre obedecer y escuchar. La palabra obedecer etimológicamente significa "saber escuchar". Obedecer proviene de la palabra latina *oboedire* y esta de *ob audire*, que no quiere decir otra cosa que escuchar.

El síntoma, como acontecimiento del cuerpo, es redefinido por Lacan como una función del goce. Anuda lenguaje y goce bajo la forma de una letra gozada, acentuando "lo que Freud subrayaba desde el principio: el hecho de que el síntoma es una manera de gozar, mucho más que de hablar" (Soler, 2006b).

Esa letra, encarnada y borrosa para el sujeto, se puede entonces, eventualmente a-clarar en el espacio del síntoma. Será legible en tanto pueda suponérsele un sujeto, es decir, "cuando toma el sentido del deseo y cuando en él insiste un goce específico" (Soler, 2001).

No cualquier síntoma, sino aquel que pasa de lo borroso a lo borronea-do[11]. No vía identificación sino de nominación. La nominación no es una función significante, sino "que es una función del decir; y el decir es un acontecimiento" (Soler, 2005b) como el acto.

De borrosa a borronea-da es donde se juega la posibilidad de alcanzar no un título, sino un nombre que, muy probablemente traiga aparejado a aquel (la recíproca no es válida) ya que el síntoma constituye "un nombre propio, una firma singular, que no puede falsificarse y de la que nada puede predicarse" (Soler, 2005b) y allí radica la posibilidad de anudar la palabrería, que representa al sujeto, con el real del gozar. Colette Soler propone el brillante neologismo de "n(ud)ominación" para la función borromea.

Cuando Lacan, el 21 de enero de 1975 enunciaba las condiciones para que un padre sea digno de su nombre, que permita a un sujeto prescindir de él, que cumpla con su función borromea de anudamiento, las circunscribió a la posibilidad de que, alejado de todos los magisterios, transmita su versión, versión que "le es propia" y que será la "única garantía" de su función de padre, de su función de síntoma-padre, ¿Al hacer qué? "Al realizar su tipo" père-versement orientado nada más y nada menos hacia el objeto que causa su deseo (Lacan, 1974-1975). Que haya dado su(b)-versión de su relación con La mujer, con ese goce Otro, suplementario, qué tanto aflige, entre otros, a los púberes varones que para abordar a una muchacha, que no es La mujer pero la evoca, se juntan y se dan ánimos en un marco grupal.

Freud (1925) recuerda cuando nos relata en su autobiografía, una vez más, cómo fue su elección vocacional el siguiente dato: "Aunque vivíamos en condiciones muy modestas, mi padre me exhortó a guiarme *exclusivamente* por *mis inclinaciones* en la *elección* de una carrera" (la itálica me pertenece). ¡Carrera peculiar la freudiana, si las hay!

Tal vez por ello, Lacan (1968) ofreció el saber del psicoanálisis, especialmente al bachiller, al bachiller que todavía no se casó, al que aún no tiene su síntoma en forma, y se lo ofrece como una manera de evitarle la caída en la cloaca de la cultura.

11. Juego de palabras que alude al nudo borromeo lacaniano.

Queda un margen de libertad sobre la posición que adoptará el joven bachiller todavía vacilante respecto de aquello que lo ha in-vocado y para lo cual, él nos ha con-vocado, en donde se invierte la demanda vocacional, cuando nos consulta:

- Quiero saber qué carrera seguir

-Scilicet... ¿Realmente querés saber?"

Bibliografía

-Freud, S. (1900) "La interpretación de los sueños". En *Obras Completas,* Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. V, 1996.

-Freud, S. (1901) "Sobre el sueño". En *Obras Completas,* Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. V, 1996.

-Freud, Sigmund (1905), "Tres ensayos". En *Obras Completas,* Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. VII, 1996.

-Freud, S. (1925), "Presentación autobiográfica". En *Obras Completas,* Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. XX, 1996.

-Lacan, J. (1954-1955), *El seminario. Libro 2. El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós, 1983.

-Lacan, J. (1960), "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

-Lacan, J. (1966-1967), "Reseña del Seminario La lógica del fantasma". En *Otros Escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2012.

-Lacan, J. (1968), "Introducción de Scilicet como título de la revista de la Escuela Freudiana de París". En *Otros Escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2012.

-Lacan, J. (1973-1974). "El seminario. Libro 21. Los no incautos yerran o los nombres del padre". Inédito.

-Lacan, J. (1974-1975). "El seminario, Libro 22. R.S.I." Inédito.

-Lombardi, G. (2001). "El síntoma y el acto". En *La clínica del psicoanálisis 2*. Buenos Aires: Atuel, 2004.

-Mordoh, E. (2013). *El acto del juego*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

-Roland, J. (2000) *Freud*, México D.F.: Publicaciones Cruz O.

-Soler C. (2001) "Las paradojas del síntoma en psicoanálisis". En *Incidencias políticas del psicoanálisis/1*. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.

-Soler, C. (2005a) "Lo que usted no podría elegir". En *Aun*. *N°1* Buenos Aires: Publicación del Foro Analítico del Río de la Plata, 2009.

-Soler C. (2005b). "Nominación y contingencia". En *Incidencias políticas del psicoanálisis/1*. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.

-Soler, C. (2006a) "Subversión sexual". En *Incidencias políticas del psicoanálisis/1*. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.

-Soler, C. (2006b), *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Buenos aires: Paidós.

Conceptos

●○○○

Analizante, enseñante, artista. Consideraciones en torno al trabajo[1]

› **Cecilia Tercic**

Introducción

Sabemos que la neurosis se especifica por cierta restricción de la capacidad de amar y trabajar (o de producir y gozar, según las traducciones). La teoría de la libido permite explicar esta circunstancia en términos de "introversión" en la fantasía. Esta introversión conlleva la renuncia a emprender las acciones motrices que permitirían alcanzar sus fines en objetos reales y no ya fantaseados. Si "amar y trabajar" se plantean como finalidades de la cura, habría que ver qué entendemos por estos términos, porque no creemos, siguiendo una ironía de Lacan, que:

> …el ideal de un final de cura psicoanalítica es que un señor gane un poco más de plata que antes, y que, en el orden de su vida sexual, se agregue a la asistencia moderada que demanda a su compañera conyugal, la de su secretaria.[2]

Entonces ¿de qué se trata? Lacan opone trabajo y deseo, dejando al primero del lado de la tradición del poder; así puede poner en boca del amo el imperativo "Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados".[3] En este mismo sentido, Jean Allouch se encargó de destacar y criticar lo que ha dado en llamar "la ideología del trabajo", tildando de "imbécil" el proverbio "el trabajo es salud", y re-

1. Trabajo presentado en las jornadas "ALSur" de la Escuela de Psicoanálisis del Campo Lacaniano en Octubre de 2013 bajo el título "Lo que da trabajo".
2. Lacan, J. (1967), "Lugar, origen y fin de mi enseñanza". En *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 33.
3. Lacan, J. (1959-60). *La ética del psicoanálisis. El Seminario. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós, 1994, p. 378

cordando, que la palabra Arbeit (trabajo) figuraba en la entrada de los campos de exterminio del nazismo: "Arbeit macht frei", "El trabajo libera", ilustrando así la solidaridad del poder con el imperativo: ¡A trabajar![4]

En cualquier caso, y sin negar esta dimensión, se puede sostener que no todo trabajo responde a las órdenes del amo y al servicio de los bienes, no al menos aquellos que se sostienen en algún deseo. A favor de este argumento, tomaré tres ejes: el trabajo analizante; el del enseñante; y el trabajo de creación o sublimatorio.

La causa del trabajo analizante

Es usual en Freud la comparación del analista con el educador. En general la utiliza para señalar que la ambición pedagógica es una tentación en la que conviene que el analista no caiga. Sin embargo, tanto la educación como el análisis comparten un mismo fin, el vencimiento del principio del placer. Pero allí donde el analista podría obtener algún éxito, el educador fracasa. Y Freud da las razones de este fracaso, el educador se sirve para sus fines de los premios del amor, y fracasa ante la seguridad del niño mimado de poseer incondicionalmente tal amor.[5] Si algo enseña este fracaso son las limitaciones de un trabajo sostenido en gratificaciones narcisistas. Si fueran estas gratificaciones el sostén del trabajo analizante, éste probablemente no llegaría muy lejos. La posición del analista debería distar mucho de la del educador. Allí donde el educador fracasa en causar al trabajo a sus educandos, el analista con su deseo, causa el deseo del analizante que es motor de su trabajo.

Ahora bien, el deseo del analista, para operar como tal, debe partir de una pérdida, de un duelo. El trabajo de la asociación libre por sí mismo confronta al analizante con la falta en ser, la falta en saber y la falta en gozar, e inviste al analista como aquél de cuyo lado está eso que falta: el saber, el goce, y el ser bajo la forma del amor. En este sentido, el primer aspecto del acto analítico consiste en objetar la reciprocidad del amor. A diferencia del educador, el analista da la negativa de su amor, donde se le demanda dar su falta, se rehúsa. "El paciente no debe estar en el lugar de lo que le falta –plantea Colette Soler- sino en el de alguien que él puede perder".[6] De otro modo

4. Allouch, J. (1997), Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca. Buenos Aires: Ediciones literales, 2006, p.20.
5. Freud, S. (1911), Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, vol. XII, 1986, p.229.
6. Soler, C. (1991-1992), La repetición en la experiencia analítica. Buenos Aires: Manantial, 2004, p.171.

el analista correría el riesgo de caer en una posición erotomaníaca, aquella en la que hace del amor de transferencia un uso de goce propio. El riesgo en cuestión es evidente, pues si se goza de ser objeto de la transferencia, no se puede hacer menos que prolongarla.

Habría entonces más de un modo de llamar al trabajo, es distinto hacerlo desde la demanda de amor, que hacerlo desde el deseo, es decir desde la falta.

El deseo del enseñante

El trabajo enseñante se acerca mucho al trabajo analizante. De hecho Lacan afirma que como enseñante está en el lugar del analizante, que no es otro que el lugar del trabajo.

¿Qué quiere significar Lacan con el término "enseñante"? No podemos descuidar que ese término se esclarece por oponerse a otros, no sólo al de educador, sino también al de profesor. Un profesor sería aquel que enseña sobre las enseñanzas, es decir, hace un recorte en las enseñanzas de otros, por eso Lacan apela a la figura del "collage" donde se trata esencialmente de cortar y pegar. El problema es que la preocupación que anima el trabajo del profesor es que todo encaje, que todo cierre, privándose así de alcanzar el genuino resultado al que se apunta en el collage, o sea, "evocar la falta"[7]. Una enseñanza tendría entonces la virtud de evocar la falta, mientras que allí donde todo encaja, no estaríamos en presencia de un enseñante, sino de un profesor.

Ahora bien, qué quiere decir Lacan cuando afirma que su lugar como enseñante es el mismo lugar del analizante. En principio que como el analizante, su trabajo avanza no sin su *no querer saber nada de eso*, es decir, no sin su división, no sin sus represiones. Lo dice así en su seminario: "Yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*".[8]

Que avance allí como analizante quiere decir también que así como este último podría decir acerca de las palabras que suelta en su trabajo de asociación libre: "no soy yo quien habla", el enseñante podría afirmar: "no soy yo quien enseña". Lacan está advertido de esto, cito:

> …en lo que hizo época de lo que yo enseño —tal vez no es tanto en el *yo* donde deba ponerse el acento, es decir en lo que *yo* pue-

7. Lacan, J. (1962-63). *La angustia. El Seminario. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
8. Lacan, J. (1972-1973), *Aún. El seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós, 1981, p.9.

da proferir, sino en el *de*, o sea, de dónde viene eso, esa enseñanza cuyo efecto soy[9].

¿De dónde viene eso? Por supuesto allí donde esperamos una respuesta, no dice nada. Pero hay en sus seminarios algunos indicios, por ejemplo, cuando afirma que el Edipo es un sueño de Freud. Que el Edipo sea un sueño de Freud remite, en la lectura de Lacan, a un Freud adormecido en la concepción de un padre que enmascara y disimula la castración. Aquí nuevamente se juega la relación del enseñante, en este caso Freud, con su no querer saber nada de eso. Sólo que al mismo tiempo, no podemos olvidar las agallas de Freud en relación a su no querer saber, aquellas que se mencionan a propósito de su posición de soñante en el sueño inaugural de la inyección de Irma. Se trata allí de un Freud en plena tarea analizante, y de un sueño que lo condujo "a descubrir las claves del campo del deseo inconsciente y a inventar el dispositivo psicoanalítico…"[10]

Podemos plantear entonces que en algunas ocasiones esa enseñanza surge del propio trabajo analizante -no del de cualquiera, claro está- y en otras se recoge de los analizantes o de los enfermos.

Finalmente, hay que decir que así como el silencio del analista causa el parloteo del analizante, el deseo del enseñante anima una enseñanza que a su vez causa a otros al trabajo. Tal los casos de Freud y de Lacan. "…para mí –dice el segundo-, no hay nada más penoso que darles trabajo... Pero al fin de cuentas, ¡tal es mi papel!"[11]. Si bien la referencia a lo penoso que le resulta darnos trabajo perece una humorada, quizá comporte alguna verdad. Lacan evoca en más de una ocasión lo forzado de ese trabajo, al punto que en la clase del 19 de Marzo de 1969 de su seminario, agradece a unos 39 grados de fiebre por el parate al que lo obligaron. Traigo esta anécdota porque muestra a las claras que no es el placer lo que rige a este trabajo. Lo mismo cabe para el trabajo analizante, ese trabajo "vale la pena", y esto hay que entenderlo literalmente porque a lo que conduce la regla fundamental es a lo más penoso, "es el síntoma lo que está en el corazón de esta regla"[12]

9. Lacan, J. (1972-1973), *Aún. El seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós, 1981, p.38
10. Mazzuca, M. (2011), *Ecos del pase*. Buenos Aires: Letra viva, 2011, p. 111.
11. Lacan, J. (1973-1974), *Los incautos yerran o los Nombres del padre. El seminario. Libro 21*. Inédito.
12. Lacan, J. (1975), Intervención luego de la exposición de André Albert sobre El placer y la regla fundamental, Inédito.

El trabajo de creación

El trabajo creador es un tema que ha ocupado a Freud, así en "El malestar en la cultura" leemos que la sublimación se consigue "cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual"[13]

En la creación sublimatoria está en juego la dimensión del trabajo, del esfuerzo. Se hace más evidente en la creación científica, pero también está presente en la creación artística -aunque en este último caso suele quedar eclipsada por la idea de inspiración. Sin embargo, los artistas no se engañan al respecto: "La inspiración existe -sentenció Picasso- pero tiene que encontrarte trabajando". Cabría entonces hacer una distinción temporal entre la inspiración, que parece referirse a un instante, una apertura siempre pronta a cerrase, y la sublimación en tanto trabaja con el tiempo.

El término "trabajo" deriva del latín tripalium que es un instrumento de tortura. Basta escuchar el testimonio de algunos artistas para captar lo tortuoso del trabajo creador. Así, Jed Martin, el célebre artista que protagoniza la última novela de Michel Houellebecq, al ser interrogado sobre lo que en su opinión significaba ser artista, declaró que ser artista:

> …era ante todo ser alguien *sometido.* Sometido a mensajes misteriosos, imprevisibles (…) mensajes que no por ello ordenaban de manera menos imperiosa, categórica, sin dejarte la menor posibilidad de escabullirte (…) En este sentido, y sólo en este sentido, la condición de artista podía calificarse de difícil.[14]

Propongo hacer extensible esta condición de "difícil" al analizante y al enseñante, no sólo por padecer -como el artista- el aspecto tortuoso que implica todo trabajo, sino porque también ellos están a merced de mensajes misteriosos e imprevisibles.

Estos últimos planteos hacen suponer que el trabajo, tal como lo venimos pensando, articula una satisfacción que no es placentera, es decir, articula goce, que es siempre del orden de la tensión y del esfuerzo.

"El artista" es una figura a la que Freud recurre en numerosas ocasiones, y en general se sirve de ella para dar cuenta de una posición ante el deseo y el goce diferente de la del neurótico. El párrafo que cito a continuación es sólo una pequeña muestra:

13. Freud, S. (1930), El malestar en la cultura. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, vol. XXI, 1986, p.79.
14. Houellebecq, M. (2011), El mapa y el territorio. Barcelona: Anagrama, 2011, p. 139.

"El artista se había refugiado, como el neurótico, en este mundo fantástico, huyendo de la realidad poco satisfactoria; pero, a diferencia del neurótico, supo hallar el camino del retorno desde dicho mundo de la fantasía hasta la realidad. Sus creaciones, las obras de arte, eran satisfacciones fantásticas de deseos inconscientes, análogamente a los sueños (…). Pero a diferencia de los productos oníricos, asociales y narcisistas, están destinadas a provocar la participación de otros hombres y pueden reanimar y satisfacer en estos últimos los mismos impulsos (…) inconscientes.[15]"

Remarco entonces, para concluir, el contrapunto entre las satisfacciones asociales y narcisistas -correlativas de cierta renuncia a la acción-, y aquellas que habitan lo social articulando deseo y goce: la del artista y sus espectadores, pero también la del enseñante y aquellos a quienes causa al trabajo, sin restar de esta enumeración el lazo analista- analizante.

Bibliografía

Allouch, J. (1997), *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: Ediciones literales, 2006.

Freud, S. (1911), Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, vol. XII, 1986.

Freud, S. (1924), Autobiografía. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, tomo 3, 1973.

Freud, S. (1930), El malestar en la cultura. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, vol. XXI, 1986.

Houellebecq, M. (2011), *El mapa y el territorio.* Barcelona: Anagrama, 2011.

Lacan, J. (1959-60). *La ética del psicoanálisis. El Seminario. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

Lacan, J. (1962-63). *La angustia. El Seminario. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lacan, J. (1972-1973). *Aún. El seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós, 1981.

Lacan, J. (1973-1974). *Los incautos yerran o los Nombres del padre. El seminario. Libro 21*. Inédito.

Lacan, J. (1967). "Lugar, origen y fin de mi enseñanza". En *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lacan, J. (1975). Intervención luego de la exposición de André Albert sobre El placer y la regla fundamental, Inédito.

Mazzuca, M. (2011). *Ecos del pase*. Buenos Aires: Letra viva, 2011.

Soler, C. (1991-1992). *La repetición en la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial, 2004.

15. Freud, S. (1924), Autobiografía. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, tomo 3, 1973, p.2794.

Deser, decir, desear[1]

› **Matias Buttini**

"If wishes where horses and beggars could ride, we psychologists would always be able to recognize the what, the how, and the why of what goes on in other people´s minds. However, we learned long ago to renounce this wish and to be content with what we can discover by trial and error and hard work."

Listening with the third ear, Theodor Reik, 1948.

"Cada vez que me pongo a pensar en usted no sé qué domina en mí, si la simpatía o la preocupación". "Estoy dispuesto a ayudarle en cuanto me llegue la noticia de que puedo disponer de la omnipotencia de dios. Entre tanto, usted deberá seguir trabajando contra viento y marea".

Carta de Sigmund Freud a Theodor Reik, 1938.

Un sordo capital

Hace alrededor de dos años, cuando preparaba el trabajo que presenté en las primeras jornadas de Al-sur, me ocurrió algo que no olvidé pero que evidentemente escribí y luego omití. Un día, enviando una carta en el correo, escucho en la ventanilla de al lado a un hombre con una pipa en la boca, barba blanca y anteojos (el prototipo caricaturesco de cómo se suele dibujar a los psicoanalistas en el humor gráfico) que le dice a quien lo atendía: *"Una sordera bien administrada puede ser un capital"*.

Al ver el desconcierto en el rostro de quien escucha, simplemente agrega: *"cuando me preguntan algo me hago el sordo y tengo dos o*

1. La primera versión de este trabajo fue presentado en las Jornadas Al Sur de los Foros del Campo Lacaniano, "Posiciones del ser en el deseo". Buenos Aires, noviembre, 2013. Intentamos conservar su estilo de exposición oral.

tres segundos más para responder". El primer tiempo es de una contundencia enigmática y certera, el segundo ya es desencanto, desvelamiento, caída.

Desde la ventanilla de al lado, yo no puedo evitar sonreír por una genialidad que me conduce a Freud, quien inventa la psicopatología de la vida cotidiana, a fuerza de escuchar, de no hacerse *tanto* el sordo para poder administrar (término problemático) algo que puede ser (potencia que pasa al acto) un capital.

¿De dónde saca el analista *su* escucha? La escena me interesa porque muestra, intentaré mostrarlo, que para que un deseo se torne algo legible hay que poder aplicarle otro deseo y para eso, hay que estar advertido, en primer lugar, de la sordera propia. Abusando del título de estas jornadas diría: para intentar localizar esas paradójicas posiciones del ser que se entrevén en el deseo, me refiero aquí al deseo del analista.

Lalengua lacaniana en la que siempre corremos el riesgo de hundirnos como en un fango pegajoso, es la misma que permite el acercamiento de estos tres términos que propongo como título. Punto de cruce entre *lalengua* castellana y *lalengua* lacaniana que me condujeron al cántico, al juego de palabras al modo del de los niños: *deser* decir desear.

Todo analista ha ocupado ese lugar donde pudo dar rienda suelta a su sordera atándose a un decir liberado de sus referentes habituales -por un tiempo variable para cada caso- suponiendo allí un saber al que se está sujeto. El deseo del analista está encadenado con el análisis de una manera *causal*: primero fue causa para el deseo propio, luego consecuencia de su surgimiento. La frase típica que solemos escuchar es que uno como analista sólo podrá llevar a sus analizantes hasta el punto donde llegó su análisis. No estoy del todo seguro de que esta afirmación pueda soportar una crítica apenas rigurosa. Digo más: no creo que haya una identidad tal entre el ser del analizante y el hacer del analista como para que esto se sostenga al modo de una máxima. Hay sujetos que lo conducen a uno como analista *más allá* de donde uno puede creer haber llegado. Hay novedades en los análisis que no sólo caen del lado del ser del analizante, tocan algo del ser del analista ese que a veces se pretende fuera del dispositivo, algo de todas maneras imposible.

Apunto a que es la sordera la que puede y debería ser llevada hasta los *confines*[2] del fantasma, de esa propia "ventana sobre lo real" tal como lo define Lacan en su "Proposición" de octubre[3]. Aunque no to-

2. Uso el término de Joseph Conrad en su genial novela *Heart of Darkness*, de 1899, al que le hemos dedicado algunos comentarios en la Revista Digital del FARP, www.nadieduerma.com.ar. Año 1, Nº1, *Las paradojas del deseo*.
3. Lacan, 1967, p. 277.

dos los *vicios* del analista que funcionan como resistencias al analizar provienen de la causa única de lo que no fue elaborado. Si el analista encarna ese resto que es el objeto *a*, es porque esa operación no está fuera del lenguaje, porque su ser, no puede estar fuera de ese aparato de goce, de lo contrario estaría fuera del decir y del desear. Esta posición de excesivo didactismo progresista nos empantanaría en una maquinaria supuestamente sin fallas, de una curación total, bucle que retorna sobre sí mismo por no ser más que la contrapartida del "estado neurótico común" -al decir de Freud- soportada por el sueño o la ilusión de que habría Otro cuyo ser no estaría atravesado por la castración.

Corriendo el riesgo de reducir demasiado, digo que Lacan resuelve este problema con dos nociones capitales sobre el final del análisis reenviando así al analista a su propia autorización, a su acto. Le pone dos nombres: lo incurable y el deser. Sobre este último, me detengo ahora.

Des-ser

En este punto, el término francés, neologismo lacaniano, *désêtre* debe ser precisado ya que en su traducción al castellano debería escribirse con dos letras *"s"* de las que queda una sola perdiendo la fuerza de operación que Lacan le otorga: deser en lugar de des-ser. Ya aquí hay un problema.

¿Cómo articular la idea de este des-ser con ese ser de síntoma, ser de deseo, de división que no se agota ni se pretende resolver en un análisis que se diga lacaniano, que puede desarticularse pero no desapare-*ser* (también con "s")?

En el 1967 tenemos dos textos/discursos a los que remitirnos con apenas dos meses de diferencia: La proposición de octubre y el Discurso a la EFP de diciembre. Allí Lacan establece que el objeto pequeño *a* que se sostenía en el lugar de la causa del deseo como deseo del Otro, cae de su lugar de apariencia, de semblante, desaparece develándose como un simple resto, sin que la paz -dice Lacan- venga "de inmediato a sellar esta metamorfosis en que el partenaire se desvanece por *no ser ya más* que saber vano de un ser que se escabulle"[4]. Otra traducción dice: "saber vano de un ser que se sustrae"[5]. La paradoja misma del análisis se impone. El ser es eso que se escabulle, se sustrae, se escapa... Incluso en el final de un análisis momento donde el partenaire analista, pareja del síntoma analizante, se desvanece por ser un saber vano. Este término es in-

4. Lacan, 1967a, p. 278. Subrayado nuestro.
5. Lacan, 1967b, p. 273.

teresante, dado que en su etimología proviene del latín *vanus*, "vacío, hueco, falto, deficiente"; de la misma familia son las palabras: desvanecer, evanescente, vacante. El fin de análisis lacaniano no supone un cambio en la estructura del saber (vano) ni del ser (sustracción).

Si ese ser aún allí apresado, aún se escabulle, dejando un lugar vacante ¿cuál es la metamorfosis y cómo actúa sobre la sordera? En su *Proposición*, Lacan critica el lugar vacante en el que cae la experiencia de un análisis en el devenir de un analista en las "sociedades existentes". Pega fuerte cuando dice lo que ocurre cuando hay un mero "refugio de la consigna", es decir, cuando el análisis no hace a un analista sino que es el Didacta quien, con su dedo apuntador lo señala como tal, promoviendo así la identificación alienante al ser fantaseado del Otro como el que dicta las consignas que hay que acatar. "Esta sombra espesa que recubre ese empalme del que aquí me ocupo, ese en el que el psicoanalizante pasa a psicoanalista, es aquello que nuestra Escuela debe dedicarse a disipar", dice Lacan sobre este punto[6] y no cabe ninguna duda sobre la contundencia de la tarea que encomienda a *nuestra Escuela*.

Nuevamente, se cierran aquí los caminos –por esa misma niebla espesa que intentamos disipar- que conducirían a la posibilidad de que existan finales de análisis, o mejor dicho, análisis terminables. No es en el deseo del Otro que se sostiene la operación sino en el deseo propio que se libera del Otro conociendo sus ataduras en acto, cuando el sujeto supuesto al saber cae. Cito y corrijo el último término según nuestra propuesta: "En este vuelco donde el sujeto ve zozobrar la seguridad que le daba ese fantasma (...) se percibe que el asidero del deseo no es más que un des-ser"[7]. Ese vuelco hace caer en un mismo movimiento a los dos jinetes de la transferencia: la seguridad del fantasma que hasta allí condujo al analizante y el analista como supuesto saber.

Entonces, el des-ser no es apenas un cambio de palabras que sustituiría la llamada *falta-en-ser* propia de la estructura dilucidada por Lacan en los años ´50. En 1967 se trata del momento donde esa operación final del análisis deja al analista. Es él el que no debería, entonces, ser sordo a esa caída en el des-ser que experimentó con su propio analista. Es por ello que Lacan dice que el analista se encuentra "a merced del psicoanalizante" en tanto este último, "no puede ahorrarle nada si tropieza, y si no tropieza menos aún"[8].

Desde el inicio del análisis el analista está allí intentando sostener el decir del analizante y por ende, a merced de ese decir, de ese

6. Lacan, 1967a, p. 276.
7. Lacan, J. (1967b) "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela". En *Otros Escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 277.
8. Lacan, 1967c, p. 292.

que se diga. Pero también a merced de su propio deseo de analista, de la puesta en forma del síntoma que unos años antes Lacan interroga de una manera archiconocida y comentada: ¿Cómo hacer para que el caballo entre en el picadero, cómo hacer para que el síntoma se enlace, haga lazo con ese analista "x" que ofrece su escucha y su interpretación?[9] Desde esa pregunta inicial, el psicoanalista está cabalgando ese corcel de la transferencia que lleva el análisis adelante, que no puede ser dejado de lado, y más aún, que no se domestica nunca por estar *pulsionado* (*Drang*).

Al final, entonces, el caballo sale del picadero en el que ha entrado gracias al deseo del analista, y hace caer al jinete-analista, quien pasa de ocupar el lugar de *su* destitución subjetiva -ya que no es esta "la que produce des-ser, más bien produce ser, singularmente y fuerte" como lo señala Lacan en el Discurso a la EFP[10]- al des-ser. Movimiento a señalar para el analista: se inicia en ese ser fuerte y singular propio de la destitución subjetiva que permite la institución del decir analizante y culmina en el des-ser de la caída del final. Este movimiento se repetirá en cada análisis, cada vez con sus coordenadas diferenciales, en tanto se accede a jugar ese juego con su partenaire que va del ser fuerte al des-ser.

Por ello mismo, podemos leer en Lacan, no sin el subrayado de Colette Soler, que el discurso analítico es el único de los cuatro discursos que desde el inicio supone su propia destrucción final, con la posibilidad de que quede un resto "administrable": situarse como objeto causa de deseo… para otros.

Queda situada una pregunta que no alcanzaré a desarrollar hoy: ¿no es este movimiento el que se produce también en cada encuentro de acuerdo con la estructura del acto, es decir, cada vez y bajo la rúbrica del des-conocimiento?

Si los deseos fuesen caballos…

Los caballos, admito, han marcado muchas de mis aventuras. Es por eso que *Los desarzonados*, último libro de Pascal Quignard me ha sacudido de una manera fuerte y singular que quiero transmitir. El término *"desarzonar"* según el diccionario significa: "hacer violentamente que el jinete salga de la silla" o sea de la montura, del arzón que hasta ese momento lo sostenía. Es un término poco usual en castellano, a diferencia del término francés *désarçonner* que suele utilizarse en sentido figurado como "confundir, desconcertar". He experimentado desarzonamientos varios y en muchas oportunidades a lo

9. Lacan, 1962-63, p. 139.
10. Lacan, 1967c, p. 292.

largo de mi infancia y mi adolescencia, algunas incluso hasta quedar un poco confundido y hasta aturdido, desconcertado, como fuera del ser. Es un momento donde no se trata de la angustia, por ejemplo como destitución subjetiva salvaje sino más bien de otra cosa: una caída en la cuenta de que uno es un resto, un objeto caído del caballo, figura clásica en varias culturas para encarnar lo Otro. Es un golpe al estilo de un *golpe de real*. Dura lo que tenga que durar hasta que... hay que subirse y seguir, especialmente si uno está a varios kilómetros del punto de partida y tiene que regresar. Este término que -no desarrollo ahora- evocó recuerdos de una sensación muy particular que hacía mucho por suerte no experimentaba. Se trata del instante en el que uno *se sabe caído*, ya no hay más para hacer pero... aún no ha tocado el suelo. Es un instante de vértigo, de pérdida, de desfantasmatización, de des-equilibrio, uno es un des-arzonado. Insisto, sin que eso sea todavía tocar el suelo. En su fresca prosa el autor nos advierte que entre las miles de referencias históricas sobre caídos del caballo, también hay otros, los que no caen nunca:

> "Existen los que no pueden ser desarzonados. Pero tal vez eso no sea una suerte deseable. Luciano, en Dialogoi Nakrón 150, presenta a Arsaces fijado por una pica sobre su caballo como una mariposa por un alfiler sobre una plancha de corcho. Arsaces murió a orillas del Araxes durante la última batalla contra los capadocios. Así es como encontró la muerte: Un infante tracio, con una rodilla en el suelo, la lanza en alto, perforó el pecho del caballo, perforó a Arsaces justo en el lugar de su sexo, la lanza le atravesó los riñones, la punta de bronce volvió a salir por la espalda inmovilizando a hombre y caballo en una sola masa. Es el primer centauro que se conserva. Arsaces fue el primer jinete que cabalgó su caballo para siempre entre los muertos"[11].

De modo contundente, se nos señala algo que hace eco profundo con la situación del analista si se tentara a situarse en el lugar del Otro no tocado por la barra, encarnando una completud poco humana de "El héroe indesarzonable" –tal es el título que lleva el capítulo XI del libro citado-.

Para concluir, querría destacar que hay diversas maneras de ser desarzonado -lo que hace eco evidente con el llamado *des-montaje transferencial*- y que podemos leer en testimonios del pase. Esa específica que implica el des-ser, "término que se debe asignar a cada psicoanalista" dice Lacan[12], es aquella donde la montura del fantasma se des-barata, para pasar al des-ser, al objeto que hasta aquel momento permanecía del lado del analista, causando el decir analizante. Luego, eso debe caer en una *"urgencia"* esperada pero no provoca-

11. Quignard, P. (2012) *Los desarzonados. Último Reino VII*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013, p. 53.
12. Lacan, 1967c, p. 292.

da sino por un *¡basta!* que evoca necesariamente "la satisfacción que marca el fin del análisis"[13].

Retornando a la anécdota con que elegí/olvidé/recordé para iniciar este trabajo y con ánimos de abrir la discusión, ubico los términos allí mencionados: gracias al *capital* que es un análisis llevado a su término, la *sordera* "advertida" puede imponerse como deseo del analista en tanto sea *bien administrado*, o sea, que sostenga un decir en el que, él ya sabe, devendrá des-ser, del que inevitablemente caerá. Esto, el analista, debe saberlo ya en la puerta de entrada que ofrece a sus analizantes, salvo que sea efectivamente, sordo.

Bibliografía

-Lacan, J. (1962-63). *El seminario. Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
-Lacan, J. (1967a). "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela". En *Directorio IF-EPFCL 2008-2010.*
-Lacan, J. (1967b). "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela". En *Otros Escritos.* Buenos Aires: Paidós, 2013.
-Lacan, J. (1967c). "Discurso a la E.F.P. Diciembre de 1967". En *Directorio IF-EPCFL 2008-2010.*
-Lacan, J. (1976). "Prefacio a la edición inglesa del seminario XI". En *Ornicar? El saber del psicoanálisis*. Barcelona: Petrel, 1981.
-Quignard, P. (2012). *Los desarzonados. Último Reino VII*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.
-Rebollo,M. (28-5-2011) "Dese(a)r". En http://www.foropsicoanaliticodeasturias.es

13. Lacan, 1976, p. 43.

El deseo del analista en la investigación en psicoanálisis

› **Matías Laje**

El presente trabajo se propone abordar el problema de la identificación en relación a la investigación en psicoanálisis, no sin elaborar una pregunta sobre la interpretación, así como también la función del deseo del analista en estas prácticas. El objetivo del mismo es situar el problema de la identificación respecto de la posición del analista, en consonancia con la dirección que el mismo Lacan deja señalada: "ir más allá del plano de la identificación es posible. Todo aquel que haya vivido conmigo el final de la experiencia analítica, en el análisis didáctico, sabe que lo que digo es cierto"[1].

Para pensar el deseo del analista, Lacan retoma la tríada conceptual de enamoramiento-hipnosis-masa que Freud sitúa en *Psicología de las masas y análisis del yo*[2]. Desde allí se advierte cómo -a partir de la posición del analista- puede tener lugar una subversión de los tres términos mencionados: una subversión del amor en la transferencia[3]; un reverso de la hipnosis "al encarnar al hipnotizado"[4] en lo que podría ubicarse una reformulación de la atención flotante freudiana; y -en relación con la masa-, cuyo efecto de lazo social Freud ad-

1. Lacan, J. (1964-1965), *El Seminario* 11. *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis,* Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 281.
2. Freud, S. (1920-22), "Psicología de las masas y análisis del yo". En *Obras Completas*, Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1991, p. 135.
3. No nos extenderemos en este punto, para un mayor recorrido cfr. Otero, T. (2011) "La experiencia de lo *unheimlich* en el campo del amor". En *Memorias del III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología.* Ediciones de la Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, 2011, p. 590.
4. Lacan, J. *Ibídem*.

vierte cuando establece que respecto de la hipnosis la masa "agrega la identificación con otros individuos"[5], Lacan propone el deseo del analista como "el mantenimiento de la distancia entre I y *a"*. Es decir, cómo ubicar en el lugar de la causa no al ideal sino al objeto *a,* que en elaboraciones posteriores devendrá el efecto de ese otro lazo social que se da a partir del discurso del analista[6].

Destacamos que el estatuto de obstáculo que se desprende del lugar que Lacan le otorga a la identificación en la experiencia psicoanalítica, en especial respecto de lo que él llama "análisis didáctico" en este momento de su investigación y que hoy se denomina como el de "formación del analista", ubica a la identificación de lleno como un obstáculo que le es propio, aunque no por eso ineludible. Quisiéramos en este punto avanzar hacia lo que estas puntualizaciones lacanianas podrían llegar a esclarecer respecto de dos quehaceres que forman parte de la *praxis* del psicoanálisis: la interpretación y -especialmente a los fines de este trabajo- la investigación.

Nos parece pertinente dejar establecido que el recorrido de un analizante puede, llegado el caso, cifrar sus posibilidades de intervención en tanto analista. Es decir, cuando el campo de intervenciones del analista queda en un más acá de las interpretaciones surgidas en el propio análisis y cuando sólo es posible escribir a través de las referencias bibliográficas que marcaron un recorrido de investigación, es allí donde podría ubicarse una forma de ese límite que Lacan señaló como el de la identificación, límite que podría encontrar en su más allá al deseo del analista.

Sobre la interpretación

¿Quién ocupa la función de intérprete de Edipo en el *Edipo rey* de Sófocles[7]? Podría pensarse en un primer momento en Freud. Quisiéramos ofrecer en este punto una lectura diferente en primer lugar, por una salvedad metodológica respecto al análisis de un personaje de ficción en lugar de un abordaje que tome el análisis de la obra en su conjunto[8]. En este punto, cabe preguntarse cómo es posible considerar a Edipo, el personaje, como un *parlêtre*[9]*.* Podría arriesgarse que

5. Freud, S. *Ibídem*.
6. Lacan, J. (1959-1960), *El Seminario* 7. *La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
7. Sófocles. *Edipo rey.* Buenos Aires: Biblos, 2009.
8. Lacan, J. (1958-59), "Sept leçons sur *Hamlet*". En *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*. París: Éditions de La Martinière - Le Champ Freudien Éditeur, 2013.
9. Lacan, J. (1975), "Joyce el síntoma". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. 2012.

acaso esta aproximación sea efecto de una recepción de Lacan en nuestro país que dejó un acento pronunciado hacia la noción de sujeto efecto del inconsciente simbólico, en el cual Edipo sería analizable. Ahora bien, desde lo que agrega la noción de *parlêtre*[10], Edipo gana otro estatuto que no por eso queda sin efectos, pero son otros efectos, efectos de transmisión y no tanto efectos analíticos, y se problematiza así este tipo de aproximaciones. En esta dirección, la literatura podría servir como dispositivo de transmisión para aquello que un analista puede encontrar en su experiencia, para formalizarlo e incluso para dejarse inspirar, pero esa relación no encuentra en su reverso la mayor medida de su éxito. Por ello, si bien un hallazgo en la literatura no implica un hallazgo clínico, tampoco impide anticiparlo, causarlo o prepararlo.

La escritura introduce una dimensión real en la literatura y de este modo, retomando a Edipo, no forma parte del campo de lo posible que Edipo le ofrezca a la Esfinge otra respuesta. No podría responderle, por ejemplo: "Aquél que anda en cuatro patas, luego en dos, como un *imbécil* y finalmente en tres, con los tres, ése no es el hombre, ése es Edipo".

Podría objetarse en este punto la lectura que Lacan hace de la obra del escritor J. Joyce[11]. Lacan utiliza a Joyce para transmitir lo que puede ser un saber-hacer con eso que le ocurre a un ser hablante a nivel de lo analizable y es precisamente con Joyce que se ve llevado a introducir la noción de *parlêtre*.

Retomemos, entonces, una vez más a Edipo, que ha sido una permanente inspiración para los analistas desde el comienzo mismo del psicoanálisis. ¿Quién aloja la insistente demanda de saber de Edipo? Tiresias, el vidente. Son los rasgos de Tiresias los que toma Edipo en su trágico final al devenir un hombre anciano, ciego, vagabundo y sabio, en el sentido más horroroso de la palabra, tomando así de su intérprete, no el deseo, sino *puramente* sus rasgos.

Podría pensarse que uno de los destinos del rasgo al final de un análisis puede permitir hacer de él un estilo. Ahora bien, si el rasgo es el del propio analista, lo que soporta el deseo en ese analizante será la identificación al rasgo del propio analista y esa causa podrá –asimismo- conllevar una dimensión del saber que impida escuchar la singularidad del caso. Allí donde la interpretación surge a partir de lo que nos trae un ser hablante es donde puede surgir "la diferencia absoluta"[12], diferencia esta vez respecto a lo que ha cosechado el analista en su propio análisis. Cabe en este punto la pregunta de si no sería necesario olvidar en cierta medida el saber producido en ese re-

10. Soler, C. (2005), "Del *parlêtre*". En este mismo volumen.
11. Lacan, J. (1975-76), *El Seminario* 23. *El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
12. Lacan, J. (1964). Op. cit., p. 284.

corrido para que el deseo pueda tener lugar. Desde luego que estos menesteres hacen a la práctica misma de los analistas mientras que, al vidente Tiresias, no es lícito esgrimirle en este punto crítica alguna: Tiresias, a diferencia de los analistas, no ha tomado ningún compromiso con la diferencia.

Sobre la investigación

Gabriel Lombardi, en su texto *La investigación en psicoanálisis*[13], repone en el centro de la cuestión la pregunta por la causa respecto del quehacer de investigación en el campo psicoanalítico: "La fase que viene del desarrollo del psicoanálisis estará jalonada por aquellos trabajos en que la seriedad, el rigor y el detalle no amortigüen el entusiasmo por la causa que intentan cernir"[14]. Se trata entonces de desplegar la pregunta por lo que causa una investigación y de cómo hacer jugar esa diferencia absoluta en esta tarea. Lombardi arriesga en ese mismo artículo la siguiente pregunta: "¿Sólo repetimos lo que suponemos que Lacan supo?"[15]. Concepto de repetición que en este trabajo se articula a la pregunta por la identificación. Podría agregarse una pregunta respecto de la investigación en psicoanálisis que por nuestros días es –principalmente- una investigación bibliográfica, donde la mayor extensión se encuentra -sin lugar a dudas- en el llamado estado del arte. Acaso en otros campos de investigación pueda suscitarse un fenómeno semejante, pero podría considerarse que forma parte de la *praxis* misma del psicoanálisis el operar a través de las palabras de otro.

Quisiéramos proponer el concepto de *genealogía*, para nombrar lo que constituye este tipo de investigación bibliográfica. En la tradición genealógica se inscriben nombres de la talla de M. Foucault o F. Nietzsche, de quien toma el nombre a partir de su obra *La genealogía de la moral*[16]. Los genealogistas producen sus propios recorridos de investigación especialmente a partir de textos o referencias anteriores en relación al forjamiento y los avatares de un término o concepto específico. En Foucault, se ofrecen con asombroso genio el rigor de una lectura microscópica de textos sumamente específicos, como por ejemplo, códigos penales, manuales o tratados de la Modernidad francesa, por mencionar algunos y la magnitud posterior, alcance que logra esa lectura. En Nietzsche convergen la tradición filológica, el en-

13. Lombardi, G. (2011) "La investigación en psicoanálisis". En *AUN* - Publicación del Foro Analítico del Río de la Plata. Buenos Aires: JVE Ediciones, 2011.
14. Lombardi, G. *Ibídem*, p. 65.
15. Lombardi, G. *Ibídem*, p. 61.
16. Nietzsche, F. (1887), *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2007. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

sayo y una elocuencia de tono místico. Otros filósofos contemporáneos como G. Agamben podrían asimismo incluirse en esta serie.

Aventuraremos que una gran cantidad de producción psicoanalítica se inscribe en esta tradición antes que en ninguna otra y su aporte se constituye en el hallazgo bibliográfico. La utilidad de estos trabajos radica en que prestan un importante servicio a la comunidad de investigadores en tanto organizan lecturas a partir de indexaciones, catálogos y cartografías de referencias de autores que han tenido una producción asombrosamente prolífica y no idéntica a sí misma.

¿Por qué la genealogía, aunque necesaria y fructífera, no sería suficiente para lo que cabe esperar de la labor de una comunidad de analistas que se aboca a las tareas de investigación? Acaso podría esgrimirse en este punto una objeción: la originalidad forma parte de los ideales de los modernos como lo prueba el campo del arte, que durante milenios no precisó de la invención para hacer de sí un oficio que le diera a la condición humana una razón verdadera. Es decir que lo propio del arte antes del surgimiento del mercado tal y como se presenta en la era del capital[17] estuvo, no en la creación original sino en el *tratamiento*. ¿Acaso sea por una demanda de mercado que los analistas se consideran llamados a tener que inventar algo? En todo caso, no deja de ser cierto que hay algo en la contemporaneidad que cuestiona los elementos con los que una época puede escucharse a sí misma y que fuerza a inventar nuevos conceptos y nuevos dispositivos cuando lo que se encuentra en el lugar de la causa no es un ideal, ni un rasgo de los referentes, sino algo que en su falta, interpela.

Bibliografía

-Freud, S. (1920-22), "Psicología de las masas y análisis del yo". En *Obras Completas*, Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
-Hobsbawm, E. (1975), *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica, 1998.
-Lacan, J. (1958-59), "Sept leçons sur *Hamlet*". En *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*. París: Éditions de La Martinière - Le Champ Freudien Éditeur, 2013.
-Lacan, J. (1959-1960), *El Seminario* 7. *La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
-Lacan, J. (1964-1965), *El Seminario* 11. *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis,* Buenos Aires: Paidós, 2005.
-Lacan, J. (1975-76), *El Seminario* 23. *El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
-Lacan, J. (1975), "Joyce el síntoma". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. 2012.

17. Hobsbawm, E. (1975), *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica, 1998.

-Nietzsche, F. (1887), *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2007.
-Soler, C. (2005), "Del *parlêtre*". En este mismo volumen.
-Sófocles. *Edipo rey*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

Abstinencia y deseo del analista

› **Luciano Lutereau y Lucas Boxaca**

El siguiente artículo se propone explorar el concepto freudiano de la abstinencia y vincularlo con la noción lacaniana de deseo del analista, con el doble objetivo de establecer la solidaridad teórica que mantienen y determinar su operatividad clínica en la dirección de la cura. Con tal fin se hará un recorrido por las definiciones de ambos conceptos y se analizarán distintas fuentes clínicas con el propósito último de ubicar el modo en que las intervenciones del analista orientadas por ambos principios promueven efectos analíticos.

No comprender

En la primera entrevista en el consultorio de un Hospital Público Mirta expresa, entre otras preocupaciones, que no sabía por qué había concurrido, dado que su plan era dejar su trabajo –"lo único que tengo además de mi madre"– y viajar a otra provincia. Agrega: "Ni se te ocurra intentar convencerme de que no lo haga". El analista atina a decir lo poco que le permite decir una consulta de estas características, al mismo tiempo que enuncia su propia sorpresa: "Si no se va a la provincia, la espero la semana que viene".

La semana siguiente, tras haber esperado unos 20 minutos en el consultorio, el analista encuentra a la consultante en la ventanilla de admisión del hospital. La escena convoca a profesionales y algunos pacientes del Servicio de Psicopatología, los cuales se convierten en testigos de su queja ante el administrativo: "El psicólogo no me quiere atender".

Siendo una de sus primeras semanas en el hospital, el analista consigue salir del embarazo momentáneo en el que se encuentra y le dice: "Todavía tenemos tiempo…". La hace pasar al consultorio. Alborotada, Mirta dice que al ver la puerta cerrada del consultorio se enojó porque no la había querido atender y que estaba a punto de irse.

Se trataba aquí de un modo de presentación un tanto particular, que suponía una posición muy consistente del analista. Este no quería atenderla, y ella no lo toleraría, se quejaría y luego se iría. La entrevista se extendió unos minutos más, los suficientes como para que Mirta explique que el terapeuta le parecía muy "joven", pero que volvería a la consulta la semana siguiente.

Resultó ser entonces un momento de dificultad para el analista. ¿Podría escuchar a esta paciente?

No hay razón para dejar que el misterio perdure. El tratamiento continuó, y este modo de presentación resultó ser instructivo en cuanto al modo en que se desplegaría la demanda en la cura. Demuestra ser el primer evento de una serie de ocasiones en las que el analista supuestamente no la quiere atender o la quiere expulsar por ya ser "demasiado tarde" para que su situación psíquica mejore.

Situemos aquí nuestros primeros interrogantes clínicos en este artículo: no está de más decir que la presentación de la consultante reviste dificultades que le son inherentes, pero –de acuerdo con Lacan– si se trata de poner al analista en el banquillo, podríamos preguntarnos: ¿qué complicó al analista en un inicio?

Antes de contestar a esta pregunta permitámonos un rodeo por la literatura que nos servirá para ilustrar la dificultad en juego. Se encuentra en un breve relato de Julio Cortázar titulado "Lucas sus intrapolaciones":

> "En una película documental y yugoeslava se ve cómo el instinto del pulpo hembra entra en juego para proteger por todos los medios a sus huevos, y entre otras medidas de defensa organiza su propio camuflaje amontonando algas y disimulándose tras ellas para no ser atacada por las murenas durante los dos meses que dura la incubación.
>
> Como todo el mundo, Lucas contempla antropomórficamente las imágenes: el pulpo *decide protegerse*, *busca* las algas, las *dispone* a su refugio, *se esconde*. Pero todo eso (que en una primera tentativa de explicación igualmente antropomórfica fue llamado instinto a falta de mejor cosa) sucede fuera de toda conciencia, de todo conocimiento por rudimentario que pueda ser. Si por su parte Lucas hace el esfuerzo de asistir también como desde fuera, ¿qué le queda? Un mecanismo, tan ajeno a las posibilidades de su empatía como el moverse de los pistones en los émbolos o el resbalar de un líquido por un plano inclinado.
>
> Considerablemente deprimido, Lucas decide que a estas alturas lo único que cabe es una especie de intrapolación: también esto, lo que

está pensando en este momento, es un *mecanismo* que su conciencia cree comprender y controlar, también esto es un antropomorfismo aplicado ingenuamente al hombre.

'No somos nada', piensa Lucas por él y por el pulpo."[1]

¿Qué es lo que empantana al documentalista y luego a Lucas cuando realiza su 'intrapolación'? Para decirlo rápidamente: explicar los comportamientos antropomórficamente. Comprenden demasiado pronto y vuelven malas a las murenas, y maternales a los pulpos. Se trata de la trampa del antropomorfismo o el conocimiento que recorre las vías de la comprensión. En su "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma" (1975), Lacan lo diría en estos términos:

> "El hombre está capturado por la imagen de su cuerpo. Este punto explica muchas cosas y, en primer término, el privilegio que tiene dicha imagen para él. Su mundo, si es que esta palabra tuviese algún sentido, su *Umwelt*, lo que lo rodea, él lo 'corpo-reifica', lo hace cosa a imagen de su cuerpo."[2]

¿Qué incumbencia clínica tiene esta indicación? Dado que la compresión enmarca la experiencia en algo ya conocido, ella hace que tendamos a escuchar siempre lo mismo. Acción del pensamiento que los teóricos de la comunicación ilustran con el ejemplo de las dos personas que se encuentran, una le pregunta a la otra cómo anda, y éste le responde: "Tengo problemas con mi suegra". ¿Qué pensamos inmediatamente? Típicamente que la suegra no cesa de criticarlo. Ahora, si uno atraviesa el muro de la significación compartida, ¿no podría ser el caso de que el hombre esté preocupado por el estado de salud de la madre de su mujer? ¿O, inclusive, que el problema es que se encuentra enamorado de ella?

No debe pensarse que el analista sería inmune al sesgo que le impone la comunicación al ser llamado a ocupar la posición del oyente. Pensamos con respecto al consultante y lo que le sucede, y algo nos lleva a que intentemos comprender. La comprensión es una dimensión inherente a la comunicación y la aptitud del analista para hacer algo con esta pendiente es puesta a prueba a la hora de recibir un consultante –y en numerosas ocasiones en el trascurso de un tratamiento–. La metáfora que utiliza Lacan es lo suficientemente gráfica:

> "Es verdaderamente muy difícil para un analista, considerando aquello que tiene que enfrentar, no ser aspirado por el glu-glu de ese escape, de esa cosa que lo captura, a fin de cuentas, narcisísticamente en el discurso del analizante."[3]

1. Cortázar, 1979, p. 27.
2. Lacan, 1975, p. 118.
3. *Ibíd.*

Volvamos entonces a nuestra pregunta: ¿qué complicó al analista en un inicio? Se trata justamente de la pendiente de la comprensión en la escucha; pero, ¿en qué punto? El analista efectivamente había sido encontrado por el significante "joven", no sólo porque a través del significante cualquiera había sido representado allí por parte de la paciente (no es ese el problema), sino que es allí donde había sido alcanzado. En efecto, se sentía "joven" y en situación de estar dando los primeros pasos en la práctica. Podría decirse, inclusive, que "joven" había interpretado bastante ajustadamente la vergüenza sentida ante la queja de la paciente en la ventanilla del hospital. "Joven" no había alcanzado el estatuto de *significante cualquiera*, sino que había sido comprendido en un sentido unívoco, aquel que representaba la inexperiencia.

¿Qué operación permite la continuidad del análisis? Justamente el trabajo sobre el término, en el fuero "interno" del analista; la percepción de que ese "joven" lo localiza, pero no de acuerdo a las propias coordenadas subjetivas sino las del único sujeto que debe haber en el análisis: el analizante. Es a raíz de ese corte con lo que había sido comprendido por el analista, que ese término alcanza el estatuto de significante. Algunas entrevistas más trascurren hasta que surge finalmente algo que indica un cambio de vía para el "joven" donde el analista había sido ubicado desde el inicio y, quizás, fuera la apoyatura de la florida fenomenología de las primeras entrevistas: tras el relato de una situación de desencuentro amoroso, Mirta despliega una de las máximas de su madre: "Cuando te pones vieja los hombres te dejan de atender".

Llegamos, entonces, a una primera reflexión sobre el tema que aquí concierne. En este punto, podemos decir que el ir *en contra* de la *inercia comprensiva* –fundamentalmente, por parte del analista– es una de las formas de entender la abstinencia en sentido amplio. Podemos agregar que no debe reducirse la inercia comprensiva a la de los puntos ciegos en la percepción analítica, dados por la peculiaridad del analista, sino que deben aquí también ser tenidas en cuenta las categorías del "cuerpo doctrinario" del analista y de la comunidad analítica con la que éste interactúa cotidianamente. Ese "cuerpo" también puede ser operante a la hora de definir el valor de un fenómeno clínico. De allí la insistencia de Freud y Lacan en tomar el caso en su particularidad. He aquí el sentido –según Lacan– de una afirmación freudiana respecto de no encasillar un caso por adelantado:

> "Es exactamente lo que nos dice Freud –cuando tenemos un caso, lo que se llama un caso, en análisis, nos recomienda no ponerlo por adelantado en un casillero. Quisiera que escuchásemos, si se me permite la expresión, con total independencia respecto a todos lo conocimientos adquiridos por nosotros, que sintamos lo que enfrentamos, a saber, la particularidad del caso. Es muy difícil porque lo propio de

> la experiencia es preparar casillas. Nos es muy difícil, a nosotros analistas, hombres o mujeres, con experiencia, no juzgar acerca de ese caso que está funcionando y elaborando su análisis, de no recordar en relación a él otros casos. Cualquiera sea nuestra pretendida libertad –pues esa libertad es imposible creer– resulta claro que no podemos barrer con lo que es nuestra experiencia. Freud insiste mucho al respecto y si esto fuese comprendido, daría quizá la vía hacia un modo harto diferente de intervención-pero no puede serlo."[4]

Lo dicho anteriormente no debe llevar a concebir la abstinencia como una postura "ideal" o una actitud "preestablecida" que tenga que tomar el analista. La "no comprensión" brinda un marco general para la aproximación hacia el relato del consultante, pero no debe entenderse que el "principio soberano" se resuma en sostener la posición de suspensión del juicio –que los filósofos denominaron "*epoché*"–. En sentido estrictamente analítico, el clínico debe extremar sus conjeturas hasta llegar a dar cuenta de un *evento particular del ejercicio de la abstinencia en una cura dada ante* "la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente". En otros términos, *una ocasión en la que la función del deseo del analista se vuelve operatoria y produce efectos* (por supuesto, analíticos).

Abstenerse de comprender tampoco quiere decir que se aproxime a lo que tiene que escuchar ausente absolutamente de sus esquemas de comprensión de la realidad –al menos en un primer tiempo lógico al recibir el testimonio del analizante–; por una especie de espanto a salirse de una posición neutral. En este primer tiempo, aunque siempre dispuesto a cuestionar los juicios que se le generen, hasta un prejuicio puede acomodar lo que hay que escuchar de un caso. ¿No nos preguntamos, por ejemplo, en el caso de la "joven homosexual", cuánto habría valido la pregunta de sentido común que se le podría haber hecho a la joven en el momento en que declaraba que no estaba entre sus deseos el de apenar a sus padres? ¿No podría Freud haberse dirigido al yo, ocupando la posición del tonto útil, y preguntarle: "Le parece que tirarse a las vías del tren no produce pena a sus padres"? No sugerimos que el sentido común sea la vía de la escucha analítica, todo este artículo denuncia esa pendiente; simplemente decimos que una dosis de necedad en la escucha en ocasiones puede rendir en la medida en que se esté dispuesto a no hacer persistir las conclusiones que ella nos sugiere. En este sentido habremos de mencionar la reflexión que realiza Lacan en "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis":

> "El único objeto que está al alcance del analista, es la relación imaginaria que le liga al sujeto en cuanto yo, y, a falta de poderlo eliminar,

4. Lacan, 1975, p. 121.

puede utilizarlo *para regular el caudal de sus orejas*, según el uso de la fisiología, de acuerdo con el Evangelio, muestra que es normal hacer con ellas: orejas para no oír, dicho de otra manera *para hacer la ubicación de lo que debe ser oído*."[5]

En otras palabras, pensamos que en ocasiones la necedad del sentido común nos permite ubicar, tal como lo hacía el genial detective Columbo, algo que hay que escuchar y discernir en el relato del analizante. No deja de ser cierto que, luego, en un segundo tiempo de la escucha, a través del cuestionamiento del prejuicio surgido en el clínico de forma automática, el enigma en juego –en lo que "le ha hecho ruido" al analista– sólo pueda ser contestado por las asociaciones del analizante y no por las categorías del que escucha.

No está de más, entonces, aclarar que para esas ocasiones en las que se plasma el deseo del analista en la cura, no existe –ni es aconsejable que alguien se embarque en la empresa de listarla– una serie de conductas estandarizadas, "abstinentes", para el analista; es decir, intervenciones que se puedan pensar *a priori* de la experiencia, que podría aplicar mecánicamente en cada caso. Como todos los conceptos analíticos, el de abstinencia requiere ser articulado con el dispositivo y con la dinámica de una cura dada.

Los "consejos" freudianos

En la misma línea, las indicaciones que Freud incluye dentro de sus escritos técnicos distan mucho de ser protocolos para una adecuada acción terapéutica.[6] La modalidad enunciativa que sostiene el fundador del psicoanálisis es la del *consejo*, y no se trata aquí de una señal de condescendencia hacia sus seguidores, sino que, pensamos, Freud lo elige en tanto que es un vehículo de transmisión privilegiado, en tanto que se acompasa con las coordenadas concretas de la experiencia en que se forjó el concepto que quiere hacer llegar a los practicantes.

¿Qué constelación precede al nacimiento del concepto de abstinencia, en función de qué "momento crucial" se enuncia el consejo? No es otro que el del haber pasado por un obstáculo en el ejercicio de una praxis.

Tomemos el escrito titulado "El uso de la interpretación de los sueños en psicoanálisis" (1911). No se trata del primer escrito freudiano

5. Lacan, 1953, p. 243; cursiva añadida.
6. Por ejemplo, se insiste mucho en que lo que distancia al psicoanálisis de las terapias llamadas breves es su duración. Siendo que aquello que distancia más los procedimientos es el *ansia protocolizante –franquiciable* incluso– de las últimas y el *a medida para cada caso* que el psicoanálisis propugna.

acerca de la interpretación de los sueños, sino de un texto "anodino", que no brinda –como lo hacen otros– un despliegue sistemático de la técnica de la interpretación, sino que pone el acento en un fenómeno que Freud ha encontrado típicamente en su práctica. Encontramos en este escrito al hombre que "descifró" el sentido de los sueños, que podría decir fácilmente, haciendo una extraña declaración:

> "Quien aborde el tratamiento analítico querrá obtener la interpretación más completa posible de cada sueño que el enfermo le cuente. Sin embargo, pronto se notará que se mueve en unas constelaciones sumamente diversas, y que si quiere llevar a cabo su designio entra en colisión con las tareas más inmediatas de la terapia." (Freud, 1911, 87)

No obstante, ¿a qué dificultad se refiere?

> "Luego de los primeros esclarecimientos, la producción onírica es tan copiosa, y tan vacilante el progreso del enfermo en el entendimiento de los sueños, que el analista no puede apartar de sí la idea de que ese ofrecimiento de material no sería sino una exteriorización de la resistencia, luego de experimentarse que la cura no puede dominar el material que así se le brinda. Y de esta manera, la cura se ha quedado rezagada un buen trecho respecto del presente y ha perdido el contacto con la realidad."[7]

El analista ve entonces cómo la burocracia onírica invade poco a poco el espacio de la cura: ¿a qué se debe este curioso fenómeno? Tal como es presentado y descrito, el fenómeno es resultado de lo que en el diccionario analítico es designado como "resistencia". Una fuerza resiste a la tarea de la cura y llena el diálogo analítico de elementos que imposibilitan el discernimiento de los síntomas. Si nos contentamos con esta atractiva explicación metapsicológica quizás nos alcanzaría para proceder de acuerdo al consejo e ir por la interesante salida al impasse que nos propone Freud. Antes de explorar la salida "técnica", digamos que recurrir a "La bruja", tal como Freud llamaba a la metapsicología –en tanto armado conceptual útil para resolver, en un pase mágico, una dificultad en el entendimiento clínico–, no deja de ser una apelación a un "*Deus ex machina*" que invisibiliza las condiciones de producción del fenómeno. A nuestro modo de ver, el campo del entendimiento se abre en la medida en que no se le "echa la culpa" *a la resistencia* como si esto fuera un fenómeno natural, sino en que se averigüe acerca de aquello que hay en el núcleo de la resistencia. ¿Cuál es el núcleo del motivo por el que los pacientes atiborraban de sueños a Freud?

Quizás en el consejo que Freud trasmite logremos aislar un retorno de aquello que está en la causa del detenimiento. La indicación

7. Freud, 1911, p. 88.

no es otra que la de guiar la escucha de acuerdo con la regla fundamental:

> "A semejante técnica [*el abarrotamiento onírico*] hay que contraponer esta regla: para el tratamiento es del máximo valor tomar noticia, cada vez, de la superficie psíquica del enfermo, y mantenerse uno orientado hacia los complejos […] casi nunca será lícito demorar esta meta terapéutica en aras del interés por la interpretación de los sueños."[8]

¿Cómo el "José del siglo XX" –si se nos permite la referencia bíblica–, el Aníbal de la interpretación onírica, se revuelve contra su propio descubrimiento y desestima el interés que le pueda causar el trabajo analítico de los sueños? ¿Por qué eso daría la salida? Podría argumentarse que allí no hay más que el precepto genérico de la abstinencia "de denegar las satisfacciones que más intensamente reclama" el paciente –según la expresión de "Nuevos caminos de la terapia analítica" (1918)– pero hay algo más. Continuemos con la descripción del "procedimiento" del cual Freud se sirve para ubicar ese elemento:

> "¿Qué hacer con la interpretación de los sueños en análisis? Más o menos esto: Uno se *conforma* cada vez con los resultados interpretativos que pueda obtener en una sesión, y si no alcanzó a discernir por completo el contenido del sueño, no anota esto como una deuda […]. Por lo tanto, no se hace excepción a la regla de tomar siempre lo primero que al enfermo se le pase por la mente, aun a costa de interrumpir la interpretación de un sueño. Y cuando los sueños se vuelvan copiosos y extensos, uno *renunciará entre sí de antemano a una solución completa*."[9]

El arrullo de la prosa freudiana quizás no nos permita percibir el modo en que el procedimiento que sugiere para esta manifestación de la resistencia ha cambiado el acento de la causa del fenómeno del analizante al analista. En otros términos, no se trata tanto de que el primero tenga que renunciar a "una satisfacción sustitutiva en la cura" –según otra expresión de "Nuevos caminos…"– sino que el que debe renunciar es el segundo pero a su propio interés por el jeroglífico que el sueño constituye. Es decir, abstenerse no quiere decir, por ejemplo, que el paciente deje de demandar más y más sentidos para más sueños; sino que el analista mismo deje de demandar(se) una "solución completa" de lo que se le ofrece, porque quizás encuentre en su curiosidad la causa de la resistencia.[10]

8. Freud, 1911, p. 88.
9. *Ibíd*; cursiva añadida.
10. Puede encontrarse aquí un antecedente de la tesis lacaniana de que el fin de análisis implica la caída del sujeto supuesto saber, en el sentido de que es el cese de la búsqueda de un sentido más para el síntoma, de "su solución completa", lo que da la llave para que el síntoma devenga motor pulsional del acto.

¿Resultaría inverosímil pensar que los sueños a Freud "le llovieran" por su deseo articulado a la condición de "inventor del método que resuelve el enigma de los sueños"? No por nada la indicación técnica culmina con una mención directa de un sucedáneo del deseo:

> "En general, hay que guardarse de *mostrar un interés* muy especial por la interpretación de los sueños y de despertar en el enfermo la creencia de que el trabajo se quedará por fuerza detenido si él no aporta sueños."[11]

Retomando las reflexiones que nos ocupan en el presente capítulo, la abstinencia –desde esta perspectiva– es "uno de sus principios soberanos de la cura" pero no debe pensarse que se trata de un principio que recae exclusivamente sobre el analizante, sino que al mismo tiempo rige sobre el analista y sus pasiones. Dichas pasiones no necesariamente son aquellas ruidosas como el amor y el odio sino que bien pueden ser aquellas silenciosas que se disfrazan de preceptos doctrinarios. Quizás sean estas pasiones las más difíciles de sortear, si el analista no se destituye como sujeto, a la hora de ocupar el lugar al que es llamado en el dispositivo, volviéndose así causa de la resistencia. Tal como lo dice Freud en "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia":

> "No son las grosera apetencias sensuales de la paciente las que crean la tentación; ellas provocan más bien el rechazo y hace falta armarse de tolerancia para admitirlas como un fenómeno natural. Son quizás las mociones de deseo más finas, y de meta inhibida, […] las que conllevan el peligro de hacer olvidar la técnica y la misión médica a cambio de una hermosa vivencia."[12]

Lo desarrollado hasta aquí nos lleva a concluir que para hablar de la abstinencia en sentido estricto, es necesario referirse en un sentido positivo a un evento particular acontecido en una cura dada, en tanto que su sentido propiamente analítico es una plasmación del acto y no una forma deontológica abstracta que el analista debería adoptar.

Procedamos, guiados por nuestras propias conclusiones y tomemos un caso para articular las conclusiones a las que arribamos en este artículo.

11. Freud, 1911, p. 88.
12. Freud, 1914, p. 173.

Un soldado de Freud

Smiley Blanton, pedagogo americano e integrante de ese grupo tan particular que siempre tiende a rodear a las mentes creativas de la época, viaja a Viena para ver a Freud e inicia un análisis. Freud lo recibe y comienzan un trabajo intenso. Las sesiones trascurren, todo es descubrimiento en la atmósfera que promueve ese "Gran Hombre". El trabajo es febril y el compromiso es absoluto. Blanton ha viajado desde Estados Unidos tras decidirse a invertir todo el capital que le queda para terminar su análisis. Solo cuenta con unos magros ingresos para sostener su estadía. Un día, agitado, le dice a Freud que está ahorrando para comprar su obra completa, pero no le alcanza.

"¿Puedo regalarle una copia de mis libros?", le dice Freud; a la vez que añade: "Estos trabajos son la fundación del psicoanálisis e implica que usted se beneficiará de ellos"[13]. Las consecuencias no se hacen esperar. Blanton tiene una serie de sueños, entre los cuales se destaca el siguiente:

> "Soñé con la guerra, con soldados que luchaban para defender una estación de tren, con un perro juguetón amarrado a una caja llena de municiones y arrastrándola entre filas de columnas que sostenían el techo de la estación."[14]

Las asociaciones se despliegan: 1. Igualaba el depósito de municiones con los libros de Freud; 2. La defensa de la estación del ferrocarril con la defensa del psicoanálisis contra sus atacantes; 3. De las columnas de la estación con las columnas de la sociedad que no aceptarían los libros de Freud si supiesen, realmente, lo revolucionarios que eran y la explosión que causaría.

Para resumir, se desprende la posición de defensa que él adoptará ante los ataques de la sociedad para con la obra de Freud. De "soldado de Freud", podríamos agregar. Sin embargo, la declaración que sigue a semejante relato es la de no poder obtener demasiado de la producción onírica. En este punto el analista expresa:

> "En cuanto a los últimos días, sus sueños se han vuelto cada vez más oscuros. Esto sólo puede tener un significado: Hay un cambio en la transferencia. Se debe, probablemente al regalo de los libros. De aquí que usted verá qué dificultades producen siempre los regalos en análisis."[15]

Este extracto del apasionado relato que nos lega Blanton en su *Diario de mi análisis con Freud* dice mucho de la relación existente entre

13. Blanton, 1974, p. 38.
14. *Ibíd.*
15. Blanton, 1974, p. 39.

resistencia, demanda y abstinencia en la dinámica de una cura. Lo dicho por Freud asesta un golpe inapelable a la satisfacción sustitutiva en juego en esa cura, a la vez que promueve una posibilidad de lectura de la posición del analizante en cuestión. Sin embargo, el analista no sólo se ocupa del acrecentamiento transferencial que se ha generado, sino que también –la anécdota lo demuestra– intenta discernir de qué modo ese fenómeno es efecto de su propio obrar. Aquí el analista no le escapa al haber sido un término implicado en la generación de la demanda resistente y no se considera un ente distante que deja caer la producción resistencial sobre las espaldas del paciente.

Desde esta perspectiva, lo que posibilita para el analista actuar en función del principio de la abstinencia es la actitud que lleva a interrogarse, ante un evento que da cuenta de la puesta en acto de la transferencia, acerca del modo en que él ha sido parte de un fenómeno de esta clase. Sólo de esta manera podría recibir la demanda que intenta establecer una "satisfación sustitutiva" que la dinámica misma de la cura generó y conducirse por la vía analítica. Vía que tendría como mira la extracción de la sustancia analítica en juego en el obstáculo transferencial para proceder al análisis del síntoma y el desmontaje de la transferencia.

Conclusiones

En los tres apartados que componen este artículo hemos precisado diferentes aristas de la noción de abstinencia, con el objetivo de delimitar su condición de aplicación en función del deseo del analista: en un primer momento, hemos partido de un caso clínico para exponer de manera intuitiva la referencia lacaniana a "no comprender" como parte de la posición del analista, evidenciando el alcance en que los prejuicios del analista no sólo remiten a los puntos ciegos de su análisis sino también a su saber doctrinario; en segundo lugar, hemos explorado la vía freudiana del "uso" de la interpretación de los sueños, con el propósito de deslindar de qué manera el analista no actúa automáticamente en función de aquello que se espera de su praxis, en la medida en que puede facilitar la resistencia; por este sesgo, finalmente, en el tercer apartado, hemos retomado un testimonio de análisis con Freud, para ubicar de qué manera el maestro del psicoanálisis podía desafiar su propia teoría en el momento de servirse de ella para estar a la altura del acto analítico. La conclusión general que se desprende de esta triple exploración radica en sostener que no hay una "teoría" de la abstinencia, que fije el deseo del analista en preceptos técnicos que tengan una función normativa, sino que dicha instancia se organiza en función de una operación sobre el ser del analista. A esta cuestión dedicaremos futuros trabajos.

Bibliografía

Blanton, S. (1974) *Diario de mi análisis con Freud*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor.

Cortázar, J. (1979) *Un tal Lucas*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Freud, S. (1988) "El uso de la interpretación de los sueños en psicoanálisis". En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XII, pp. 87-92). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1911).

Freud, S. (1988) "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia". En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XII, pp. 163-174). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1914).

Freud, S. (1988) "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica". En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XVII, pp. 151-164). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1918).

Lacan, J. (2002) "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En Lacan y Tomás Segovia (Trad.). Escritos 1 (pp. 227-310). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1953 y publicado en 1966).

Lacan, J. (2007) "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma". En Intervenciones y textos 2 (pp. 115-144). Buenos Aires, Argentina: Manantial (Trabajo original de 1975).

La dirección de la cura y los principios de la Escuela

●○○○

Recordar, repetir, ¿acotar?

› **Luis Prieto**

"... la cura se encontraba en su mayor progreso;
sólo que el médico había olvidado
que nombrar la resistencia
no puede producir su cese inmediato".

Freud, S. (1914) "Recordar, repetir, reelaborar"

En el diccionario de la Real Academia Española, encontramos los siguientes significados para la palabra "acotar": (1) Reservar el uso y aprovechamiento de un terreno manifestándolo por medio de cotos puestos en sus lindes, o de otra manera legal. (2) Reservar, prohibir o limitar de otro modo. (3) Elegir, aceptar, tomar por suyo. (4) Atestiguar, asegurar algo en la fe de un tercero o de un escrito o libro. (5) Citar textos o autoridades (6) Poner notas o acotaciones a un texto. (7) Condicionar la extensión de un conjunto. (8) Poner cotas en los planos topográficos, de arquitectura, croquis, etc. (9) Podar, cortar a un árbol todas las ramas por la cruz.

Esta palabra ha cobrado importante valor de uso en el ámbito psicoanalítico, dónde se utiliza como lugar común. De una genealogía difusa, ligada a la clínica de la psicosis (a una clínica pensada desde el déficit quizás), el sesgo que se le da es casi exclusivamente el de prohibir, limitar y condicionar. Nos encontramos reiteradamente con la presentación de algún caso, donde se escucha decir que quien dirige la cura debió "acotar" a su paciente como intervención en tal o cual circunstancia. Sin embargo, este "recurso" técnico porta cierta concepción del Bien, incompatible con la posición del analista. Otros "recursos" han sufrido el mismo destino, como por ejemplo: el famoso "¿Cuál es tu parte en el desorden del cual te quejas?", con el que algunos terapeutas pretendían "responsabilizar" a sus pacientes. Degradación de la lectura que Lacan hace del caso Dora, tratando de ubicar el efecto que produce la posición de Freud, más que

las palabras-clave con las que se podría destrabar mágicamente una condición de goce. Toda estandarización está destinada al fracaso en el dispositivo analítico. A pesar de ello, es frecuente escuchar que el goce requiere una puesta de límite por parte del terapeuta. ¿Qué concepción de goce y deseo está en juego? ¿Qué lugar es dado a la transferencia en esa maniobra "acotadora"? ¿En qué nos asentamos para andar poniendo "coto" a nuestros analizantes? Este artículo se propone revisar dicho "recurso" en los distintos estratos de la dirección de la cura (*táctica, estrategia y política)* para poner a prueba su coherencia o no, con el acto analítico bajo las coordenadas que Freud y Lacan nos enseñaron.

En el nivel de la *táctica*, es decir de aquellas palabras con valor interpretativo, acotar correspondería a una limitación a lo que dice efectivamente el paciente. En el mejor de los casos, el efecto buscado con una "prohibición" podría ser un "anoticiar" al analizante de una insistencia en el decir. En el segundo apartado de *La Dirección de la cura y los principios de su poder* Lacan señala que el "desvío" respecto de la interpretación se asienta en haberla tomado por una explicación, un esclarecimiento… cuyo objetivo desvirtuado deviene "… empujar al sujeto a tomar una visión (*insight*) sobre una de sus conductas, y especialmente en su significación de resistencia"[1]. Justamente, unos párrafos más abajo encontramos la célebre frase de que no hay otra resistencia sino la del analista. Evidentemente el "desvío" denunciado por Lacan allí sigue en pie hoy… ¿qué objetivo tiene "acotar" en este nivel? El "terapeuta" pareciera necesitar ser él mismo un "esclarecido", un "iluminado", que puede señalar cuál es ese punto a reducir, a limitar. La interpretación se define por ser un *decir ambiguo*… en tanto que "… lo que cuenta no es la convicción que acarrea, puesto que se reconocerá más bien su criterio en el material que irá surgiendo tras ella"[2]. Es decir, la interpretación "abre" aquello que se presenta cristalizado en el decir del sujeto, produciendo recuerdos, asociaciones, todo aquello que Freud nos enseño a reconocer como "corroboraciones indirectas". Acotar iría en el sentido inverso, dado que en principio se trataría de la "convicción" del terapeuta. La interpretación es un decir a medias, en tanto que no corresponde decidir al analista cuál es el destino de la libertad asociativa:

> "No hay una sola interpretación que no concierna (…) al lazo que se manifiesta entre la palabra y el goce (…) nuestra interpretación sólo tiene sentido de hacer notar lo que el sujeto encuentra, entonces ¿qué encuentra? Nada que no deba catalogarse en el registro del goce"[3].

1. Lacan, J. (1958). "La Dirección de la cura y los principios de su poder". Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008, p. 566.
2. Lacan, J. (1958). Ibídem, p. 566.
3. Lacan, J. (1971) "Hablo a las paredes". Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 31-34.

¿Cómo dedicarse a "poner coto" a ese goce? ¿No debe acaso "encontrarse" con él? Encontrarse con aquello que estratégicamente su síntoma desencuentra. Acotar, *insight aggiornado*, corresponde en este nivel a "podar el árbol" (última de las acepciones de la Real Academia Española), pues evitaría que ese ser hablante se vaya por las ramas, ¡justamente lo contrario a lo que pide la regla fundamental!

En el nivel de la *estrategia*, es decir de la transferencia y su manejo, acotar correspondería a "limitar" aquello que Freud nos enseñó a reconocer como "*agieren*". Esa parte de actuación presente en toda transferencia. Nuevamente el "desvío" señalado por Lacan en ese nivel tiene plena vigencia, pues aproxima la noción de transferencia a una "adecuada" relación de objeto. Existe la posibilidad de que el paciente se encuentre "en *acting*" como suele decirse, pero en ese caso ¿a quién se dirige? Si está en análisis, efectivamente se dirige a su analista. Por lo tanto, resultaría extraño prohibir una conducta en ese plano. El analista debe estar dispuesto a "pagar con su persona" los fenómenos de la transferencia, para ubicar el diálogo en un plano distinto. Si el analista recurre a un criterio externo es porque supone que el accionar de su paciente podría ocasionar peligro para éste u otros... pero ¿podemos definir cuál es el "exceso" en juego? Lugar incómodo pues se acerca a la autoridad jurídica más que al sillón del analista. Para Lacan "… el analista es aquel que resiste[4] la demanda, no como suele decirse para frustrar al sujeto, sino para que reaparezcan los significantes en que su frustración está retenida"[5]. El problema de "acotar" en el nivel de la transferencia es el retorno de una clínica de la contratransferencia, pues es la plena consistencia de un Otro, que se pretende mejorado. Recordemos que la instalación de la transferencia, que Lacan formalizó con el *sujeto supuesto al saber* conlleva el enigma respecto del síntoma, y la *ajenidad* del mismo. Si la tarea del analista es abordar el síntoma vía la interpretación, si "... sólo puede interpretar el síntoma, es porque no puede conocerlo objetivamente, ni tampoco llegar a un saber exhaustivo sobre él: el síntoma es esa verdad sólida y opaca que resiste al saber integrado en el Otro"[6]. No resulta comprensible entonces cómo "acotar" podría asentarse como operación analítica en este nivel.

El nivel más jugoso indudablemente es revisar la posibilidad de "acotar" desde la *política*. En dicho nivel, Lacan es intransigente:

4. En la versión anterior de los Escritos en lugar de "resiste" la demanda, aparecía "apoya". En cualquier caso, está bastante lejos de una limitación.
5. Lacan, J. (1958). Ibídem, p. 589.
6. Lombardi, G. (2009). "Rectificación y destitución del sujeto" Aún Nro 1. Publicación del Foro Analítico del Río de la Plata. Buenos Aires: Letra viva, 2009, p. 32.

el analista pagará con su "juicio más íntimo"[7]. Momento subversivo en su enseñanza, pues en la cúspide ubica al "deseo". Eso incluye al "deseo del analista"[8]. No hay otra ética para el analista que la del deseo. Versiones posteriores del "lacanismo" han intentado remplazar el reinado del deseo por el del goce, desconociendo su carácter inseparable, ya presente en la fórmula del grafo dónde la pulsión es $\$ \diamond D$. La falsa oposición entre *deseo y goce*, se traslada a *palabra y goce.* El goce visto así como algo perjudicial, y no como la contracara de todo síntoma. El maniqueísmo es una forma de simplificar las cosas pero inválido para la posición de la escucha analítica, dispuesta a las sutilezas. Oponer el deseo al goce es equivalente al movimiento que trata de distinguir la transferencia positiva *versus* la negativa, o la pulsión de vida *versus* la pulsión de muerte… y así la lista sigue: real *vs*. simbólico, simbólico *vs*. Imaginario. Es la moral en pleno ejercicio: la llegada de legiones de analistas con espadas para *condicionar* la extensión de ese goce mortífero. No es casualidad que en el apartado de *Dirección de la cura* sobre el *ser del analista*, justamente aparece el llamado lacaniano a "no-comprender". Comprender queda del lado de la semántica, del lado del sentido. Para poder tomar el deseo "a la letra" la operación del analista se ubica en las coordenadas del "entendimiento": la posición del sujeto en su decir, la sintaxis. Lacan aborda la cuestión del ser para "vaciar" de predicados el Ideal que imperaba en la formación de los analistas. En su seminario sobre *La Ética*, Lacan nos dice:

> "… ¿qué bien persiguen exactamente en relación a su paciente? Esta cuestión está siempre a la orden del día en nuestro comportamiento. Tenemos que saber en cada instante cuál debe ser nuestra relación efectiva con el deseo de hacer el bien, el deseo de curar. Debemos contar con él como algo por naturaleza proclive a extraviarnos, en muchos casos instantáneamente..."[9].

Lacan advierte y denuncia en el nivel de la política los efectos de una clínica sostenida en el Ideal. Para acotar –lógicamente- hay que "comprender" de qué goza ese paciente, y aplicar los propios valores para determinar qué es "exceso" como nos preguntábamos más arriba.

La función del Bien acecha con retornar en la práctica y en los conceptos que utilizamos para formalizarla. Existen términos de moda, uno de ellos es "acotar". Acotar el goce, como suele decirse, es una forma enmascarada de maniqueísmo teórico y una degradación de la

7. Lacan, J. (1958). Ibídem, p. 561.
8. Lacan, J. (1958). Ibídem, p. 586.
9. Lacan, J. (1959-1960). Seminario 7 "La ética del psicoanálisis". Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 272.

experiencia analítica. No se trata de enarbolar la "pureza" freudo-lacaniana sino estar advertidos de qué consecuencias arrastra entender la función del analista bajo ese registro:

> "El deseo de ser el amo tiene diversas figuras, está especialmente enmascarada bajo la forma del deseo del educador en todas sus formas y también bajo el deseo del terapeuta que quiere curar (…) esto pertenece al deseo de ser el amo en la medida que querer educar o querer curar, suponen siempre una pretensión implícita de saber lo que le conviene al otro"[10].

Acotar es equivalente a saber de qué debe gozar, de qué puede gozar e incluso si ese supuesto goce es acorde a un deseo que ya no se sabe a quién pertenece. El deseo del analista es un deseo particular, un deseo de analizar, de descomponer significantes. Ése es su acceso al goce del analizante, vía la descomposición propia del desciframiento. La síntesis es un trabajo a cuenta del analizante, pues el analista es el primer afectado por la regla fundamental. Lacan lo advirtió tempranamente en su enseñanza: "Curiosamente las formas del ritual técnico se valorizan a medida de la degradación de los objetivos"[11].

Bibliografía

Freud, S. (1914). "Recordar, repetir, reelaborar". En *Obras Completas* Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

Lacan, J. (1956) "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956". *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1958). "La Dirección de la cura y los principios de su poder". *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

Lacan, J. (1959-1960). *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 2013.

Lacan, J. (1971) *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lombardi, G. (2009). "Rectificación y destitución del sujeto". En *Aún Nro. 1*. Publicación del Foro Analítico del Río de la Plata. Buenos Aires: Letra viva, 2009.

Soler, C. (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*. Buenos Aires: Letra Viva, 2007.

10. Soler, C. (2007). "¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?". Buenos Aires: Letra Viva, 2007, p. 158.
11. Lacan, J. (1956) "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956". Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2002, p. 446.

El deseo del analista y la lógica contingente de la interpretación

› **Tomás Otero**

Pascal Quignard nos dice que la primera vez que aparece la palabra analizar (*anelysan*) en un texto griego es en la *Odisea* de Homero, respecto al desatamiento de Ulises del mástil al que estaba amarrado ante el deseo irresistible que provocaba el canto de las sirenas[1]. Tal vez las sirenas nunca cantaron como dice Kafka, pero eso no le quita el menor alcance al término analizar como tributario a liberar algo, y más precisamente si somos analistas, ese mástil del navío al cual Ulises estaba sujetado no puede menos que evocarnos la figura erguida del Φ y su goce idiota.

Un *partenaire* que responda

En sus "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia" Freud nos planteaba su preocupación respecto a cómo responder al amor recursivo que es empujado por el dispositivo analítico y que se entrama con el analista. Dejando de lado la moral tradicional Freud encuentra un modo de respuesta conforme a la ética psicoanalítica que bautiza principio de abstinencia, situando una posición del analista en aras de que el analizante pueda ganar "un plus de libertad anímica".

En "La introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*" Lacan retoma el problema planteado por Freud en sus "Puntualizaciones…" [2] en miras de interrogar la respuesta del analis-

1. Cf. Quignard, P. (1996) El odio a la música. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2012, p. 106.
2. Le debo al colega Marcelo Mazzuca este señalamiento.

ta frente a este amor paradojal que llamamos transferencia, tomando una pendiente que verifica el modo en que la respuesta del analista introduce una *subversión* que recusa la vertiente iterativa del amor:

> "…la transferencia es amor, un sentimiento que en esa ocasión adquiere una forma tan nueva que introduce en él la subversión, no porque sea menos ilusoria, sino porque se procura un *partenaire* que tiene posibilidad de responder, no es el caso en las otras formas [de amor]. Vuelvo a poner en juego la buena suerte [la palabra *bon heur* -buena suerte- desliza *bonheur* -felicidad- así como también *bon heurt* que significa buen toque y que Lacan la había utilizado unos párrafos antes con esta polisemia para designar que el ser hablante es siempre feliz, es decir que siempre como atraído por un imán inconsciente va a su cita con el objeto *a*, a su encuentro con lo real], salvo que, esta posibilidad, esta vez viene de mí y yo debo proporcionarla[3]".

El amor de transferencia en este sentido es un amor paradojal que viene a desengañar a los seres hablantes de los espejismos del amor que aspiran en su horizonte a una promesa de completud o unidad narcisista que es imposible por estructura. El discurso psicoanalítico ofrece a la demanda de amor del analizante, la respuesta de un analista, es decir, un deseo *advertido* de que no se puede desear lo imposible. Este deseo advertido opera dentro del campo de la transferencia menos en los dichos del analista que en su enunciación, en un decir que va tomando cuerpo en el curso del análisis.

Es clave la adjudicación que le hace Lacan al psicoanalista respecto de proporcionar en el marco de la transferencia ese encuentro con lo real, ese "buen toque" o "buena fortuna" que podemos juzgar de *tíquico,* con todas las resonancias clínicas que le dio Gabriel Lombardi a este término. Introduciendo en la modalidad de lazo que se entrama con el analista, una *subversión* -término caro a la enseñanza de Lacan que siempre lo prefirió a *revolución* que puede significar volver al punto de partida- lo que ya señala un orden de suspensión, de *impasse* a la repetición. El amor que se juega en transferencia con el analista no es una mera repetición del pasado en el presente, sino que el deseo del analista introduce allí en acto *la* diferencia. Si para Freud todo lo que es transferencia es repetición, para Lacan no, pues la diferencia entre repetición y transferencia es la grieta que abre el deseo del analista.

Si pensamos tal como es propuesto por el programa lacaniano que el psicoanálisis más que ninguna otra *praxis* está orientada hacia lo real, que esa orientación por lo real forcluye el sentido[4], y que tal como es propuesto manifiestamente en "La introducción alema-

3. Lacan, J. (1973) "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos". (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 584.
4. Cf. Lacan, J. (1975-76) El Seminario. Libro 23: el sinthome. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 119.

na…", el analista es responsable de posibilitar ese encuentro contingente con lo real dentro del dispositivo analítico, la función de la interpretación analítica como forma *princeps* de la incidencia del deseo del analista es su resorte.

La función de lo escrito

La función de lo escrito no constituye entonces el indicador sino la vía férrea misma. Y el objeto (*a*) tal como lo escribo, es el riel por donde llega al plus-de-gozar aquello con lo que se habita y aun se abriga la demanda que hay que interpretar.[5]

En el "Posfacio al *Seminario 11*" Lacan nos enfatiza que el inconsciente se lee más allá de lo que el analizante quiso decir y que la interpretación del analista escribe: "¿No sería posible que se libre más accesible en esa forma por donde lo escrito ya del poema haga al decir menos tonto?"[6] se pregunta Lacan invitándonos a pensar que el decir de la interpretación, al igual que el poema, implica algo de lo escrito. Agreguemos que –desde esta perspectiva– hay que situar a la interpretación en la lógica de lo contingente, no sólo por lo accidental o sorpresivo de sus efectos sino porque produce una escritura nueva, diferente de lo necesario: *lo que cesa de no escribirse*.

Un "decir menos tonto" se sostiene en una ética que no se ordena por ningún Bien soberano sino por un *bien decir*, que lleva por premisa la imposibilidad de decirlo todo, máxima planteada en "Televisión". Por eso Lacan ya había apelado a la figura de la cita, que es un enunciado con enunciación en reserva, y del enigma, que es una enunciación sin enunciado, en el *Seminario 17* como registros de la interpretación, porque ambas formas constituyen un medio decir. Un decir menos tonto se arraiga en estar advertido de los espejismos de la verdad, es decir que la verdad tiene estructura de ficción, o en otras palabras, que la verdad que articula el discurso psicoanalítico como saber, solo puede decirse a medias en tanto cabalga con una pata en lo simbólico y otra en lo real, lo que implica que el saber jamás pueda hacer un todo.

Ahora bien, vale aclarar que si bien la interpretación puede tener efectos de poesía, esto no quiere decir que el analista sea un poeta, puesto que él sabe mejor que nadie, tal como lo señala Lacan en el "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*" (1976) que *más que poetas, somos poemas,* se trata entonces de dejarnos *inspirar* por la poesía para pronunciar un decir "menos tonto", a sabiendas que el analista no goza de su interpretación "poética", pues a nivel de la

5. Lacan, J. (1973) "Posfacio al Seminario 11" En Otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 531.
6. Ibídem, p .532.

interpretación, tal como señalaba Lacan desde "La dirección de la cura…", paga con palabras.

Lacan alienta a que la interpretación vaya más lejos que los efectos metafóricos o metonímicos de los significantes para tocar, para impactar sobre la dimensión real del cuerpo. En su *Seminario 24* interpela a su auditorio diciendo:

> "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. El sentido, eso tapona. Pero con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica[7]."

Es decir que la interpretación, además de depurar el sentido, tiene que tocar al cuerpo, tal como se lo ilustra a Lacan la escritura poética china de la mano de François Cheng. Lacan no apunta al uso de la palabra con su plus o un menos de sentido (metafórico o metonímico), sino a una escritura que a diferencia del significante -para usar fórmulas conocidas- *no engaña*. La invención del inconsciente real de los años `70, lo lleva a reformular el arte de la interpretación. Apunta entonces a la interpretación que vacía el sentido hasta tocar *lalengua* del cuerpo. Haciendo valer la dimensión de la voz que la interpretación encarna, a través del único agujero del cuerpo que no puede cerrarse, se puede hacer eco, resonar a través de los intersticios del discurso en el vacío del Otro[8]. Lacan encuentra su inspiración en la poesía china y su uso del vacío: "quien sabe hundir el filo muy delgado en los intersticios maneja su cuchillo con soltura, porque opera a través de los vacíos"[9] cita François Cheng a uno de los fundadores del taoísmo, el filósofo Zhuangzi, para reponer la importancia que tenía la operación *con* el vacío en la pintura y la poética china. No es lo mismo la *nada* que el *vacío*, sobre el vacío se puede operar, moldeándolo, contorneándolo y ciñéndolo, para hacer resonar allí, el filo de la interpretación.

Pero podríamos preguntarnos a esta altura ¿qué escribe la interpretación?

En el *Seminario 11* Lacan nos dice que el efecto de la interpretación es el surgimiento de un significante irreductible, sin sentido y traumático al cual el sujeto está sujetado y que es allí donde radica la función de la libertad en psicoanálisis[10]. Lo más que puede producir el

7. Lacan, J. (1976-77) El Seminario. Libro 24: l` Insu que Sait de L`Une-Bévue S`Aile à Mourre. Inédito. Clase del 19/04/77.
8. Cf. Lacan, J. (1975-76) El Seminario. Libro 23: el sinthome. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 18.
9. Cheng, F (1979) Vacío y Plenitud. Barcelona: Siruela, 2010, p. 85.
10. Cf. Lacan, J. (1964) El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 260.

discurso analítico, dice Lacan en *Aun,* según su grama, son estos S1, significantes del goce, singularísimos.

Lo escrito tiene la más cercana relación al S1 del *einziger Zug*[11]. Por lo demás, la interpretación que se inscribe en la lógica de la contingencia, *-lo que cesa de no escribirse-*, "produce algo inédito que por fin se escribe"[12] nos dice Colette Soler. Pues lo que se escribe son las condiciones de goce que están cifradas en los bordes del cuerpo[13]. Así articula la escritura Lacan en el *Seminario 21* con la topología del objeto *a* que al menos una de sus caras "es tan real como resulte posible, sólo por el hecho de que se escribe (…) –y prosigue- trato de situarles lo escrito como ese borde de lo real"[14]. Vemos de este modo la juntura topológica del S1 como producto de la interpretación, con ese borde de lo real que en el litoral está demarcado por el objeto *a.*

Entonces, retomando, el medio decir es lo que define la estructura de la interpretación y ésta no tiene otro producto que el Uno que Lacan zanjó durante todo un año *… o peor* bajo el nombre de "*y a d`l`Un".* Aunque cabe subrayar con trazo grueso que entre el S1 y el S2 que se perfilan en el piso inferior del discurso analítico no hay relación, no producen sentido: este es un imposible que demuestra el discurso analítico, que no haya relación entre el producto y la verdad es un nombre de la imposibilidad de relación sexual, en otras palabras, que el Uno jamás alcanza al saber del Otro $\overline{S2}$ // $\overline{S1}$. Si el Uno jamás alcanza al Otro, tampoco hay forma de hacer con el Otro, Uno, realidad psíquica a la que sucumbe el ser hablante bajo el mito público de Aristófanes.

Ahora podemos decir que el inconsciente como saber articulado se lee, el rasgo unario se produce, y la letra se escribe como efecto del discurso, aunque cabe señalar que lo escrito no es del mismo registro que el significante. La letra no es para leerse, es *a*-nalfabeta, está despojada de sentido. Por eso ese Uno que produce el discurso analítico tiene estatuto de letra porque como ubica Colette Soler: "el significante jamás es idéntico a sí mismo cuando está en cadena, solo es idéntico a sí mismo cuando está a nivel del elemento aislado, localizado como letra en su pura diferencia"[15]. La letra es radicalmente efecto de discurso dice Lacan, pero sin embargo, la letra que escribe el discurso psicoanalítico no es cualquiera, sino una letra de goce:

11. Cf. Lacan (1975) "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma". En Intervenciones y textos 2. Buenos Aires: Manantial, 2006, p. 139.
12. Soler, C. (2009) Lacan, lo inconsciente reinventado. Buenos Aires: Amorrortu, 2013, p. 37.
13. Lacan, J. (1972-73) El Seminario. Libro 20: Aun. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 157.
14. Lacan, J. (1973-74) El Seminario. Libro 21: Los no incautos yerran o Los nombres del padre Inédito. Clase del 09/04/74.
15. Soler, C. (2011) "La letra del síntoma". En Incidencias políticas de psicoanálisis. Barcelona: Ediciones S&P, 2011, p. 270.

la reducción del síntoma no a su *mot*erialidad significante sino a una letra sustraída del Otro inconsciente, en la cual se fija un modo de gozar, incluso una gramática: *pegan a un niño*. La letra del síntoma ya no es susceptible de producir sentido, no se presta al desciframiento, se deja de creer en el síntoma como formación del inconsciente y de allí la correlativa caída del sentido que mencionábamos antes, dicho de otra manera, ese irreductible que declina de la operación analítica y que a falta de poder ser metabolizado por el inconsciente intérprete, tiene como último reducto de sentido la ruina del sentido.

La subversión del análisis

En el derrotero de un análisis la interpretación del analista se orienta hacia la denuncia de los significantes bautismales que jalonaron las determinaciones del ser hablante y que están en el núcleo de los fenómenos identificatorios y sintomáticos. Basta recordar la identificación al rasgo del padre que está en el corazón del síntoma de la tos de Dora. Se va produciendo en la carrera hacia la verdad que culmina en su carácter de espejismo, una serie significante convergente que nunca llega a cerrarse y que en la medida en que avanza en una superficie de discurso que podemos concebir como tórica, circunscribe, cada vez más, el objeto *a*. Ese objeto funciona como límite real a la serie de Unos, y precisamente hace que el análisis no sea interminable o infinito. El rasgo unario no agota la función del Otro, queda un resto que está en el centro de la dialéctica de un análisis y es la causa formal del descentramiento del sujeto[16]. Este objeto es saldo del descubrimiento de un análisis, es el objeto que causa el deseo y en torno del cual gira la pulsión, objeto que tiene una realidad puramente topológica en la medida en que se sitúa a nivel del corte que revela la estructura de los dos términos heterogéneos engarzados en el matema del fantasma: $\$ \lozenge a$. Por eso Lacan defiende a ultranza que la conducción del análisis más allá del plano de las identificaciones es posible porque el deseo del analista no tiende a la identificación sino en su sentido contrario, sigue siendo una "*x*"[17].

16. En la clase del 21 de enero de 1975 del Seminario R.S.I Lacan sostiene la vigencia que tiene todavía en esos años esta diferencia absoluta que Lacan plantea sobre el final del Seminario 11: "…entre este Uno y el *petit a*, no hay ninguna relación racionalmente determinable. Ninguna proporción es jamás aprehensible entre el Uno y el *a*, dicho de otro modo, no hay ninguna razón para que el recubrimiento del uno por el otro se termine. Su diferencia será tan pequeña como pueda figurarla, incluso tendrá un límite, pero en el interior de ese límite, jamás habrá conjunción, copulación alguna entre el Uno y el *a*".
17. Lacan, J. (1964) El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 282.

A diferencia de otras formas de amor, en la transferencia puede darse un *partenaire* que responda, la operación del analista es solidaria a su deseo como función. El término "función" Lacan lo importa de la lógica matemática de Frege. En "Función y concepto", el matemático alemán dice: "la expresión de una función tiene que mostrar siempre uno o más lugares que están destinados a ser llenados por el signo del argumento" y unos párrafos antes había aclarado que: "me interesa destacar que el argumento no forma parte de la función (…) pues la función por sí sola debe denominarse incompleta, necesitada de complemento o no saturada"[18]. Se ve así que a toda función le corresponde un elemento vacante, que en el álgebra matemático se designa con la letra *x*. O sea, que el deseo del analista siempre pone a jugar una *x,* un medio decir que mueve la dialéctica del análisis hasta un término que no es simbólico, sino real.

Podemos dibujar un arco como recorrido de un análisis que va del carácter necesario de la modalidad de lazo que se establece con un *partenaire*-analista, que *no cesa de escribirse,* donde se inscribe el "amor de transferencia", en tanto repetición articulada a las determinaciones del Otro, hacia la contingencia que lo funda y que lleva las trazas de lo imposible *–lo que no cesa de no escribirse-* de la relación sexual, porque como concluye Lacan en la "Introducción a la edición alemana…" es por la contingencia que la imposibilidad se demuestra, o en otras palabras, que por fin se escribe algo inédito que demuestra la imposibilidad, *-cesa de no escribirse-,* y de allí que un real se atestigua en esa fuga del sentido.

La interpretación que se inscribe en la lógica de la contingencia, como una de las principales formas de la incidencia del deseo del analista en la cura, puede tener como efecto de discurso una escritura inédita, fuera de todo cálculo y programa, y es allí donde reside gran parte del potencial subversivo del análisis, con todas las resonancias que tiene este término en la obra de Lacan para situar una discontinuidad, un punto de no retorno, de franqueamiento y una ruptura de la cadena causal, donde puede emerger como saldo de la experiencia de análisis un margen de libertad.

Bibliografía

-Cheng, F. (1979). *Vacío y Plenitud*. Barcelona: Siruela, 2010.
-Frege, G. (1891). "Función y concepto". En *Estudios sobre semántica*. Madrid: Orbis.
-Lacan, J. (1964). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 2006.

18. Frege, G. (1891) "Función y concepto". En Estudios sobre semántica. Madrid: Orbis, p. 23-25.

-Lacan, J. (1972-73). El Seminario. Libro 20: Aun. Buenos Aires: Paidós, 2006.
-Lacan, J. (1973). "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos". En Otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2012.
-Lacan, J. (1973). "Posfacio al Seminario 11" En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
-Lacan, J. (1973-74). "El Seminario. Libro 21: Los no incautos yerran o Los nombres del padre". Inédito.
-Lacan (1975). "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma". En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 2006.
-Lacan, J. (1975-76) *El Seminario. Libro 23: el sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
-Lacan, J. (1976-77) "El Seminario. Libro 24: l` Insu que Sait de L`Une-Bévue S`Aile à Mourre". Inédito.
-Quignard, P. (1996). *El odio a la música*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2012.
-Soler, C. (2009). *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013
-Soler, C. (2011) "La letra del síntoma". En *Incidencias políticas de psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.

Un lugar para la Escuela. Acerca de la ética del trabajo analizante

› **Mariano López**

"No interesa para nada con qué material se empiece, con tal que se deje al paciente mismo hacer su relato y escoger el punto de partida. (…) Lo único que se exceptúa es la regla fundamental de la técnica psicoanalítica, que el paciente tiene que observar"[1].

La regla fundamental o el fundamento de una ética

A lo largo de su obra es notable como cada vez que Freud se refiere a la asociación libre trasmite su posición intransigente con respecto a su cumplimiento. El paciente debe cambiar su forma de dialogar en el dispositivo analítico, he allí la rectificación subjetiva imprescindible para el inicio del análisis.

Para Freud el paciente debe diferenciar su relato de una conversación ordinaria, en ésta él es el jinete, lleva las riendas de su palabra y la dirige hacia algún destino corriendo del camino aquellas que lo desvían de su recorrido. Hay claramente en esta modalidad de diálogo una relación de ficción de dominio sobre la palabra, se sabe lo que viene a cuento y lo que no.

La propuesta de Freud subvierte, trastoca, da vuelta la relación usual que tenemos con nuestra palabra. Para realizar una experiencia del inconsciente lo único que se le pide al paciente es que altere esa relación con la palabra, es esa la única regla a la cual debe atenerse y el analista no es otra cosa que su causa y garantía.

1. Freud, S. (1912). "Consejos al médico sobre el tratamiento analítico", en *Obras Completas* Vol.XII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1980, p. 112.

Se escucha a veces que en el psicoanálisis el saber está del lado del paciente, no creo que sea así, el saber está del lado del analizante que no es para nada lo mismo ya que es un estado del ser novedoso producido por el acto analítico.

Parto desde Freud porque me interesa poner a cielo abierto lo que entiendo es una consecuencia de su acto sobre la ética de una Escuela de psicoanálisis. Más precisamente, quisiera poner en primer plano el valor de la subversión que la regla fundamental del psicoanálisis introduce, para establecer una relación entre ella y el dispositivo del pase con la intención de extraer lo que creo marca una orientación para la Escuela.

El ser analizante

Creo que la intransigencia freudiana en cuanto a la asociación libre no expresa otra cosa que una apuesta, la apuesta de Freud por la existencia de lo inconsciente y, más aún, la radical convicción de que el saber que interesa al analista está allí.

La asociación libre en tanto modo de tomar la palabra busca sacar al yo del lugar de localización del saber y abre el camino al encuentro con un saber que se produce solo.

Freud inventa un tratamiento del síntoma por el inconsciente y con ello un dispositivo que promueve una relación del ser con el inconsciente mucho más amplia que una mera terapéutica. Una nueva ética nace con su acto de fundación, una ética que llamaría por ahora: la orientación por lo inconsciente.

En otras oportunidades[2] trabajé la idea de Freud del uso del inconsciente como instrumento para la interpretación, una muestra más de cómo Freud confía en el inconsciente, esta vez el del analista, para orientarse.

La asociación libre, entonces, es un modo novedoso de tomar la palabra pero que no se trata solamente de palabras, es el modo por el cual se busca la articulación del síntoma y el inconsciente.

Para Freud de lo que se trata en el inicio es del cambio de la política del avestruz. Frente a lo que el sujeto sólo quiere hacer desaparecer, el deseo del analista busca producir otra posición, la de hacer del síntoma una brújula.

Si antes decía: orientación por el inconsciente, ahora le agrego orientación por el síntoma.

2. López, M. (2013). "Lo incurable como fin y como apoyo de la interpretación", en *Nadie duerma - Publicación digital de Psicoanálisis del Foro Analítico del Río de la Plata,* año 0, número 2.

Y es que es justamente la articulación de esas dos cosas lo que produce un estado del ser novedoso: lo que llamaría el sujeto-analizante. Un ser que en el inicio pierde la consistencia que antes encontraba en el yo y que queda a merced de lo que se articula en la sesión (o por fuera). Un ser representado por el significante, un sujeto que se supone al saber inconsciente y que genera ese efecto de significación personal propio de la transferencia en el cual supone que sus producciones dicen de él aunque no sepa qué dicen.

La forma de abordaje que el psicoanálisis propone implica así un doble movimiento: añadirle al síntoma palabra y a la palabra síntoma.

Por un lado el síntoma se abre al sentido a la espera de un saber que venga a decir sobre él pero bajo esa modalidad de trabajo particular que no es la de la razón sino la de aplicarle al síntoma la regla fundamental, no se promueve pensar el síntoma o reflexionar sobre sus causas, sino más bien una apertura a un saber que él porta.

Por el otro, la palabra queda orientada por el síntoma, la asociación libre se distingue del bla-bla en el punto en que el cuerpo ancla la palabra.

Claro está que el ser analizante no es siempre igual, basta con pensar en la diacronía de un análisis, en sus diferentes momentos, en los comienzos y en la proximidad del final para notar que, si bien llamamos analizante a una posición, el estado del ser que ella implica no es siempre homogéneo a lo largo de un análisis. No es igual el estado de puede-ser, de irresolución del ser propio de la división subjetiva esperada en un análisis, que la apertura al acto con la ganancia de ser que ella implica y sin embargo, usamos el término analizante para nombrar cierta posición que se adopta aún cuando el análisis ha concluido.

Por lo tanto, si el estado analizante del ser puede pensarse con las diferencias que el transcurso de un análisis implica o una vez que éste ha concluido, ¿a qué llamamos analizante?

El cuerpo analizante

La sustitución del término analizado por analizante da cuenta del lugar del trabajo que Lacan quiso destacar de esta posición, hacer para el analizante, acto para el analista.

Sin embargo, estas dos posiciones no necesariamente recaen en la distribución paciente-analista. En la partición necesaria del analista como al menos dos, el del acto y el que teoriza sus efectos se mantiene esta distinción.

Ahora bien, lo que quisiera subrayar es que lo que llamamos posición analizante no es equivalente a teorizador o a un ser que piensa

lo que hizo él u otro. Muchas veces se equipara la posición analizante con la del clínico pero no creo que haya que hacerlas equivalentes, se puede ser clínico en el sentido de pensar los efectos del acto y sin embargo no analizante.

¿Cuál es la gran diferencia? La relación al inconsciente. Lo que llamamos analizante, si entendemos que esta posición la desprendemos del trabajo que realiza un sujeto causado por el acto analítico, implica lo que la asociación libre busca, que el sujeto se abra a lo inconsciente y haga un trabajo de acomodarse a él. A este ajustarse al inconsciente Lacan lo llama ser *incauto del inconsciente.*

La ética que funda Freud, Lacan la reformula en el Seminario "Los no incautos yerran o los Nombres del Padre" como "una ética que se fundaría en la negativa a ser no incauto, en la manera de ser cada vez más fuertemente incauto de ese saber, de ese inconsciente, que al fin de cuentas es nuestro único patrimonio de saber"[3].

Del mártir al incauto del inconsciente, del testigo al incauto, del testimonio encubierto que es la posición neurótica que se separa de las afectaciones de su cuerpo por la lengua, que no quiere saber de ellas, al incauto del cuerpo.

Creo que un análisis tiene esa direccionalidad, la de ser cada vez menos mártir y más incauto de lo inconsciente, de captar sus manifestaciones, de darles a ellas el lugar de orientación que tienen para el deseo del ser hablante. Si hablé de orientación por el síntoma y por el inconsciente es porque el inconsciente es un Uno de lalengua encarnado que se hace presente fundamentalmente en el síntoma.

Bien distinta es la posición del clínico no atravesado por la experiencia del inconsciente que mediante el corpus teórico que él posee piensa los fenómenos como objetos exteriores a él mismo. Hay allí corpus sin cuerpo y ser un incauto del inconsciente es ser un incauto del cuerpo.

Lo que el lenguaje no puede revelar encuentra su manifestación en los afectos del cuerpo, si bien los efectos de lalengua sobrepasan al sujeto y permanecen no sabidos, los afectos enigmáticos brindan la posibilidad de ajustarse a ellos[4].

Como podrán notar, no estoy pensando en el final a un ser acomodado del todo a su inconsciente, sino que la producción del incauto a lo largo de un análisis tiene como consecuencia generar un saber asegurado sobre la existencia del inconsciente pero al mismo tiempo el encuentro con la imposibilidad de saber sobre él.

3. Lacan, J. (1973-1974.) "El seminario de Jacques Lacan Libro 21: *Los incautos yerran o los Nombres del padre"*. Inédito.
4. Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos.* Buenos aires, Letra Viva, 2011.

La palabra analizante como orientación para la Escuela

Así como la asociación libre introduce en el tratamiento del síntoma una subversión en la relación del sujeto y el saber, la política del dispositivo del pase la introduce en el seno de la Escuela. Con este dispositivo el saber se traslada del analista didacta al analizante, pero recuerdo que analizante no es sabio, sino incauto del inconsciente.

La palabra analizante se erige como el centro de una de las experiencias centrales de la Escuela (no voy a tomar el dispositivo del cartel pero habría que ver si en este también la palabra analizante no está en su centro) y entiendo que si el pase es uno de sus pilares, su política no es ajena a la política general de una Escuela.

La apuesta de Lacan, con todas las consecuencias que produjo, fue la de volcar la elaboración de saber sobre el análisis hacia el analizante, el único en poder testimoniar sobre su destitución subjetiva, la producción de su incurable, etc. De este modo el déficit de saber del didacta toma su relevo en la Escuela, esto no es sin consecuencias.

Debo confesar que en mí, alguien que se ha movido la mayor parte de su vida en el ámbito universitario, el encuentro con dos dispositivos de Escuela (la participación en un cartel y los testimonios del pase de nuestro AE local, Marcelo Mazzuca) han producido un efecto de creatividad, de liberación del saber en el lugar del dominio que encuentra su expresión en el ámbito de la Escuela y no en la universidad (no en sus canales formales).

Es por todo esto que creo fundamental, tal vez como regla fundamental para la Escuela, poner en su centro la palabra analizante. Una palabra menos sabia pero más incauta para que el deseo del analista, un deseo de saber que como todo deseo es inestable, encuentre en ella una causa que lo mantenga encendido.

Bibliografía

-Freud, S. (1912). “Consejos al médico sobre el tratamiento analítico”, en *Obras Completas* Vol.XII, Buenos Aires: Amorrortu, 1980, p. 112.
-Lacan, J. (1973-1974). El seminario de Jacques Lacan Libro 21: *Los incautos yerran o los Nombres del padre*. Inédito.
-López, M. (2013). “Lo incurable como fin y como apoyo de la interpretación”, en *Nadie duerma - Publicación digital de Psicoanálisis del Foro Analítico del Río de la Plata,* año 0, número 2.
-Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos.* Buenos aires, Letra Viva, 2011.
-Soler, C. (2009.) *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

Los afectos

●○○○

Análisis de la vida amorosa

› **Silvana Castro Tolosa**

"Por eso no seremos nunca la pareja perfecta, la tarjeta postal, si no somos capaces de aceptar que sólo en la aritmética el dos nace del uno más el uno".

(Julio Cortázar, "Bolero")

"Que el goce no se comparte quiere decir que uno siempre goza solo. Lo cual no en todos los casos constituye un problema. En realidad sólo es un problema en el amor".

(Colette Soler, La maldición sobre el sexo)

La práctica psicoanalítica siempre comprueba que cuando un sujeto es convocado a responder como hombre o mujer, no sabe hacerlo, no del todo, o –al menos- muestra sus enredos allí al ensayar una respuesta. ¿Qué quiere decir "hombre"? ¿Qué quiere decir "mujer"? Sucede que -al surgir este embrollo- a los analistas, los pacientes, nos hablan de amor. No dejan de hacerlo, nos describen los avatares y las idas y vueltas de sus relaciones amorosas, nos cuentan acerca de las condiciones y del padecimiento que los desencuentros con el *partenaire* amoroso les provocan. Para Lacan la sexuación depende de un decir, o sea, implica al significante. ¿Por qué no hay relación sexual entre los seres hablantes?, ¿por qué no, complementariedad entre los sexos? Lacan dice que lo que hace obstáculo a dicha relación es el falo, la función fálica, ya que cada uno de los sexos se relaciona al falo y no entre sí. Esta tesis de Lacan queda retratada en las fórmulas de la sexuación ya que ahí el significante del falo es el punto de partida, pero además, es en torno a él que se despliega y organiza el resto del cuadro.

Es por esto que problematiza la idea del Uno. Señala, por ejemplo:

> "…que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalé como el no todo en lo que respecta al goce fálico. Llegaría más lejos todavía: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce de órgano"[1].

El amor reviste interés para el psicoanálisis porque habla del encuentro entre dos semejantes. Si bien ese mismo encuentro entre dos (hombres, mujeres) es contingente, no podemos negar que cuando dos cuerpos se entrelazan, hay algo del orden de lo amoroso que los relaciona. Hay algo del amor que allí se activa.

Tomemos dos ideas que se leen principalmente en el Seminario 20: la primera de ellas expresa cierta imposibilidad en términos de que partiendo del dos jamás llegaremos al uno. La segunda idea que subrayamos, es la versión del amor que viene a suplir esa imposibilidad, esa relación sexual que no existe. Como una síntesis genial de estas dos ideas, Colette Soler dirá que el amor es cohabitar dos soledades, ella también trabaja la idea de que el amor se hace cargo de esta imposibilidad del encuentro entre los sexos.

El amor como suplencia implica que algo en relación a la falta debe ser aprehendido. Esta idea del amor intenta emparchar el desencuentro estructural. Habrá que hacer un esfuerzo, entonces, ya que el amor por sí sólo, no alcanza. Lacan ha señalado que el amor se empecina en lograr la fusión del sujeto con el otro, cuestión que –como dijimos al principio– repercute en los análisis haciéndose presente, tarde o temprano. La creencia que intenta doblegar este imposible dificulta (*aún* más) el encuentro: *"El Amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación de ellos..."*[2] .

Así es que en dicho Seminario se trabaja la idea de que el amor –si logra correr sus velos fantasmáticos– puede emparchar, es un intento de reponer esa falla original, de hacer lazo entre dos, advertido de que no hay complementariedad, subrayando así la vertiente de elección… ¡con todo lo que esto significa!

El cuerpo es el que goza

A partir de un recorrido analítico el sujeto (más o menos advertido, en todo caso, más advertido que antes) logra apostar al amor en su versión de suplencia y con suerte… de ahí sale algo posible. Algo po-

1. Lacan, J. (1972-73), *El Seminario* 20. *Aún*. Buenos Aires: Paidós, 1995, p.15.
2. *Ibídem*, p.14.

sible de hacer, tal como que el goce condescienda en deseo, aunque no lo pueda domesticar. El viso de indomesticable se le atribuye a la pulsión, ya que la sexualidad pulsional tiene una modalidad autoerótica y –evidentemente– esto tiene consecuencias sobre el amor porque la satisfacción pulsional constituye un recorrido en torno a un vacío y ese recorrido es lo más cercano a un recorrido de goce. Decir que ese goce es autoerótico es decir que es solitario, parcial y fragmentario. La pulsión –entonces– hace su *tour* en torno al vacío, en ese contorno hay una fuerza constante que no cesa de aspirar a una satisfacción plena que no hay, paradoja que pone en marcha al aparato psíquico.

Muy por el contrario, el amor apunta a la fusión con el otro, es asociativo y esto es otro modo más de decir que el amor viene a intentar suplir ese vacío estructural que la pulsión contornea, pretendiendo –por ejemplo– "*la pareja perfecta, la tarjeta postal*" que señalábamos con Cortázar en el inicio.

El amor toma a su cargo esa imposibilidad del encuentro entre los sexos, porque –hay que decirlo– son los cuerpos los que se encuentran. Pese a lo real indicado en ese imposible lógico de la relación sexual que no existe, puede haber acto sexual. La relación que no hay engendra la maldición de los sexos (tal como señala Colette Soler en su libro que lleva –justamente– ese mismo título), y si bien hay un punto en donde lo simbólico no alcanza, no logra resolver ese real, lo imaginario es el terreno en el que dos sí se acercan y logran entrelazarse.

El inconsciente testimonia de la dificultad de cada ser para responder a la excitación sexual corporal que desborda al sujeto desde su infancia. Estos *impasses* del sexo provienen del hecho de que el inconsciente sólo es alcanzado por medio del lenguaje y no de la unión de los órganos genitales.

Entonces, a esta misma altura (comienzo de los años ´70), Lacan explicita la idea de que lo único que goza, es el cuerpo: de lo que se puede gozar es de un órgano. Además, es evidente cierta asimetría entre hombre y mujer, diferencia que se expresa en el goce y que puede remitirse al momento de la sexuación (o sea al momento del Complejo de Edipo) y a las posiciones a las que se adviene. Aquí reside nuestro interés especial por la lógica de la sexuación.

Sexuación

"No hay relación sexual" denuncia, entonces, el real del psicoanálisis, porque, tal como recuerda Geneviève Morel, no hay –como en la ciencia– ninguna ley que pueda sancionar lo singular de la subjetividad. Como dijimos anteriormente, hay encuentros sexuales (en el mejor de los casos) pero el psicoanálisis no puede dar una ley res-

pecto de esa relación, ni sus reglas. En ese agujero, cada uno inventa su solución, que siempre será de compromiso y a sabiendas de que hay algo que falta y que no cesará de faltar. Lo real queda expresado aquí en términos de la ausencia de esa relación y también en las consecuencias que esa falta ocasiona.

Las fórmulas de la sexuación constituyen el intento lacaniano de ubicar formalmente la relación que no hay. En el cuadro de las fórmulas, se nos hace evidente que Lacan opera ciertas modificaciones frente a la contradicción que surge para Aristóteles en el nivel de las construcciones universales (afirmativa y negativa) ya que no podrían coexistir: no podrían ser afirmadas juntas. Lacan enfrenta estas contradicciones, en principio, invirtiendo ese orden: le otorga el piso superior a los silogismos existenciales y el inferior a los universales (parte superior del cuadro). Esto es una señal más en la que se expresa el espíritu de su trabajo: evidenciar la falta de universales que puedan intentar generalizar la relación que, en verdad, no hay.

Gracias a Freud, nosotros señalamos la insuficiencia del concepto de género para definir la sexuación, y sabemos también gracias a él que no se trata exclusivamente de una cuestión de anatomía. Afirmamos además que la sexuación va más allá de las identificaciones imaginarias y sus sostenes simbólicos, las que le sirven de condición, pero no resultan suficientes para la asunción de una posición sexuada. Hay, entonces, un más allá de todas estas identificaciones: allí ubicamos a la sexuación, diferenciándola de todas esas identificaciones que pese a no ser decisivas para la asunción de la posición sexuada, de todos modos, inciden en ella.

Ese "más allá de las identificaciones" constituye, en realidad, un "más acá" para el psicoanálisis que ha sido el único discurso capaz de percatarse al respecto. Queremos señalar que el sistema de identificaciones fundadoras del yo que ya conocemos, no agota las relaciones del sujeto con el sexo (ni el suyo propio, ni el de los otros). Hay un real puesto en juego y la idea de Lacan es utilizar la lógica de la función fálica para explicar esto.

Lacan, para referirse a la sexuación, la llama también "opción de identificación sexuada" (Seminario 21), donde nosotros subrayamos "opción", porque hay algo allí que se elige, mientras que "sexuada" implica al significante y al lenguaje, por eso sabremos que no se tratará de un identificación "simple" a un rasgo, por ejemplo.

Geneviève Morel señala en su estudio sobre este tema (*Ambigüedades sexuales*, del año 2000) que luego de un primer tiempo en donde la diferencia anatómica entre los cuerpos se hace evidente, llega el momento donde el discurso sexual relee la naturaleza que lo precedió. La anatomía es ahora interpretada y su diferencia resalta a la luz del significante. A partir de allí, cada vez que alguien dice "varón" o "niña", por más que no lo sepa, está hablando conforme a criterios

fálicos. Lo que sucede luego es que "varón" se emparenta a la idea de virilidad, mientras que "niña" a la sensibilidad femenina. La naturaleza se convierte en un semblante que luego sucumbe frente a la aparición del significante fálico. Así el falo (y la castración, que es su equivalente negativo) se convierte en un significante amo del sexo. En este punto reside la sexuación, que se apoya en las identificaciones anteriores, pero que –además– supone una elección ya que el sujeto bien puede tener una pregnancia meramente imaginaria al falo, contar con él, pero no a la manera simbólica que lo convierte en un significante amo. Por lo tanto, ese sujeto no aceptará la castración que de por sí implica haber significado el falo.

La opción psicótica

¿Qué sucede cuando se intenta aplicar falsamente un criterio universal a lo particular? (A favor de esto, recordemos que en el cuadro de las fórmulas de la sexuación, Lacan invierte el orden aristotélico en las fórmulas iniciales, justamente para darle supremacía a los silogismos existenciales).

La psicosis es la estructura clínica donde la función fálica no es aceptada. Un sujeto puede aceptar o no el discurso sexual y transformar o no al significante fálico en un significante amo de su sexualidad. Si lo rechaza, se inscribe en el campo de la psicosis, o sea, en el fuera del discurso de la significación fálica. Deberá inventarse una sexuación inédita que prescinda de la función fálica. Allí ubicaremos el fenómeno denominado por Lacan como empuje *a-la-mujer*, en tanto recurso del sujeto psicótico para arreglárselas sin el falo como significante.

El falo es el significante que categoriza el goce sexual y señala la diferencia de los sexos, pero el psicótico es alguien que experimenta goces e intenta significarlos, localizarlos con el lenguaje, pero con una coordenada distinta a la de la significación fálica. La psicosis rechaza la correlación entre goce y falo. La forclusión del nombre del padre permite al sujeto psicótico la elección de diversas figuras sexuadas, las cuales no se corresponden con la significación del falo.

Para Lacan, entonces, la orientación del goce sexual en la psicosis lleva por nombre empuje *a-la-mujer*, es la orientación femenina del goce sexual. Lo nombra así en 1958 en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.* Se tratará no sólo de los grandes delirios de transformación en mujer (como ilustra el ejemplo de la emasculación proferido por Schreber), sino también de las tendencias a una operación en lo real del cuerpo que se da en algunos casos (en otros, no hay una localización en el miembro genital que exija su mutilación). Este un término aparece en 1972, respecto de un co-

mentario que hace sobre las fórmulas de la sexuación en *El atolondradicho*. Es una expresión que parte del estudio del caso del Presidente Schreber y luego se eleva a la categoría de concepto clínico. La forclusión del significante del nombre del padre puede aparecer expresada de distintas maneras, así como no hay un todo de las mujeres, tampoco hay un todo para las psicosis, lo cual nos conduce al campo de la inventiva de cada sujeto. Esta disquisición vale ser tenida en cuenta ya que el empuje *a-la-mujer* representa en la psicosis la manera del sujeto de encarnar el agujero significante de La mujer que –en tanto tal– no existe y esto puede manifestarse de múltiples maneras aunque –hay que decirlo– es un término muy emparentado a la feminización. Suele pensarse que el mejor pronóstico sería un delirio asintótico que no exija el pasaje al acto, pero también es importante mencionar el uso *sinthomático* que muchas veces el sujeto psicótico logra hacer de los fenómenos que el empuje *a-la-mujer* promueve en él. No nos ocuparemos aquí de esta vertiente, pero la reconocemos como una posibilidad que se abre para el psicótico, en transferencia con un analista.

Bibliografía

Freud, S. (1911). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente. En *Obras Completas*, Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

Freud, S. (1912). "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa". En *Obras Completas*, Vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

Freud, S. (1927-1931). "El malestar en la cultura, y otras obras". En *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

Lacan, J. (1955- 1956). *El Seminario* 3. *Las Psicosis.* Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lacan, J. (1971-1972). *El Seminario* 19. *…o peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, J. (1972-73). *El Seminario* 20. *Aún*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

Lacan, J. (1973-1974). "El Seminario 21. Los no incautos yerran". Inédito.

Lacan, J. (1958). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis. En Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI, 1988.

Lacan, J. (1972). El *atolondradicho*. En Otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Morel, G. (2000). *Ambigüedades sexuales.* Buenos Aires: Manantial, 2002.

Schreber, D. P. (1903). *Memorias de un enfermo de nervios*. Barcelona: sexto piso, 2008.

Soler, C. (1996-97). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial, 2006.

Soler, C. (2009). *Los afectos lacanianos.* Buenos Aires: Letra Viva, 2011.

¿Sólo se llora a los muertos? Interrogaciones sobre el duelo en Freud

› **David Vargas Castro**

Ese amor murió
sucumbió
está muerto
aniquilado fenecido
finiquitado
occiso perecido
obliterado
muerto
sepultado
entonces,
¿por qué late todavía?

(Cristina Peri Rossi, R.I.P.)

En nuestra práctica clínica nos encontramos de diversas formas con lo que comúnmente llamamos duelo, ora como pedido de consulta, ora en el transcurso de un análisis, ora como interrupción de un análisis y, según algunos autores, ora al final de un análisis. Igualmente, es común hablar de duelo en situaciones en las cuales no se trata de pérdida por muerte, sino –en términos freudianos– de "pérdidas de naturaleza más ideal" o abstracta, en donde se trata de la pérdida de un cuerpo que aún es sustancia gozante, no de un cuerpo reducido a una lápida, al puro significante.

En razón de esto, se realizan lecturas apresuradas de la enseñanza de Lacan a la luz de los desarrollos hechos por Freud sobre el duelo, olvidando la especificidad de lo denominado "trabajo de duelo", dando lugar a que se espere de toda pérdida un duelo, lo cual no es acorde a ninguno de los dos autores mencionados.

En el presente texto, realizaremos un rastreo de los textos freudianos previos y posteriores a *Duelo y melancolía*, así como haremos

una lectura detallada de dicho texto para demostrar cómo el planteo freudiano es insuficiente para pensar aquellos duelos en los que el cuerpo como sustancia gozante permanece. Así mismo, dejaremos indicadas algunas referencias en Lacan e interrogantes al respecto, de tal forma que este texto funcione como un planteamiento del problema con respecto a lo crucial de la naturaleza del objeto de duelo e indicar las siguientes hipótesis: no es indiferente que la pérdida del objeto de amor sea o no por muerte, así como tampoco lo es que sea por algo o por alguien, lo que da lugar o no a la afirmación "yo era su falta"[1].

Cuando el ejemplo es la cosa

Desde la correspondencia con Fliess, Freud pensará el duelo[2] con la melancolía al decirnos que el duelo es un afecto que se presenta en la melancolía como resultante de anhelar alguna pérdida: "El afecto correspondiente a la melancolía es el del duelo, o sea, la añoranza de algo perdido. Por tanto, acaso se trate en la melancolía de una pérdida, producida dentro de la vida pulsional"[3].

Como vemos, acá Freud piensa el duelo en relación a la añoranza de algo perdido[4]. Pero muy prontamente enfatizará la presencia del duelo en ocasiones de muerte efectivamente acontecida. Es así como hablando de los impulsos hostiles hacia los padres, y aún sin formalizar el complejo de Edipo, Freud[5] nos dice: "Estos impulsos son reprimidos en tiempos en que se suscita compasión por los padres: enfermedad, muerte de ellos. Entonces es una exteriorización del duelo hacerse reproches por su muerte (las llamadas melancolías) […]".

En *Estudios sobre la histeria*, con respecto al caso de Elisabeth von R. en donde estaba en juego el duelo de la paciente por la muerte de su padre, leemos: "Si el enfermo cura todas esas impresiones

1. Lacan, 2006, p. 155.
2. Tal como nos lo señala Strachey en una nota al pie de *Duelo y melancolía*, "El término alemán '*Trauer*', como el inglés '*mourning*' {y el castellano 'duelo'}, puede significar tanto el afecto penoso como su manifestación exterior" (p. 241).
3. Freud, S. (1916). "Duelo y melancolía". *Obras completas. Vol. XIV.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 240.
4. No dejemos pasar la ambigüedad de la palabra "perdido", ya que no sólo se trata de algo que ya no se tiene, sino de algo extraviado y plausible de buscarse, lo que da lugar a un posible reencuentro. Esto queda excluido en caso de muerte ya que, según las sagradas escrituras, aún teniendo en cuenta la creencia del Juicio final, se resucitará a los cuerpos pero no se podrán reconocer entre sí.
5. Freud, 1950/2003, p. 296.

son fácilmente desvalorizadas; pero si muere, irrumpe el tiempo del duelo, en el cual sólo parece valioso lo que se refiere al difunto […]”[6].

En *Psicopatología de la vida cotidiana*, al dar algunos ejemplos de la pérdida de objetos como actos sintomáticos, Freud irá en esta misma dirección: “Una dama de mi amistad que guardaba duelo por su anciana madre se abstuvo durante ese período, como se comprende, de concurrir al teatro. Ahora le faltan unos pocos días para que expire el duelo, y se deja persuadir por sus amigos a comprar una entrada para una función particularmente interesante”[7].

Aprovechemos esta referencia para una digresión. Prestemos atención a la siguiente frase: “Ahora le faltan unos pocos días para que expire el duelo”. Preguntémonos: ¿Cuál es la idea que tiene Freud a propósito del tiempo del duelo? Según la frase anteriormente citada parece un tiempo que no responde a lo que cada sujeto puede tardar en lo que llamará *trabajo de duelo*, sino de un tiempo impartido por el Otro social enmarcado, por ejemplo, por el luto y los comportamientos que éste implica. La siguiente frase, mencionada por Freud ocho años después en el caso del hombre de las ratas, corrobora nuestra hipótesis: “Mientras que un duelo normal transcurre en uno o dos años, uno patológico como el suyo es de duración ilimitada”[8].

Igualmente, de la referencia de *Psicopatología…*, podemos destacar que Freud no discrimina la pérdida de un objeto por extravío que por muerte, así como no señala que dicho objeto debe ser un objeto de amor, como lo hará posteriormente. Lo irreversible de la muerte no parece ser crucial para Freud con respecto al duelo, pero no cesa de usar ejemplos de muertes efectivamente acontecidas. Es así como leemos en el caso Schreber: “Es seguro que en la vida anímica normal (y no sólo en el duelo) consumamos de continuo tales desasimientos de la libido de personas u otros objetos, sin enfermar por ello”[9].

Los textos *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, *Dostoievski y el parricidio*, *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* y *Tótem y tabú* también hace referencia a la muerte efectivamente acontecida. Vale la pena decir que a excepción de *Un recuerdo infantil*…, se trata de duelos por el fallecimiento de un padre, lo que ya estaba presente en los casos de Elisabeth von R. y el Hombre de las ratas.

Finalmente, en el texto *La transitoriedad*, en donde encontramos varios planteamientos que tomarán forma en *Duelo y melancolía*, equipara destrucción y pérdida al decir que “Si los objetos son destruidos o si los perdemos, nuestra capacidad de amor (libido) queda

6. Freud, 1893-95/2003, p. 175.
7. Freud, 1901/2003, p. 203.
8. Freud, 1909/2003, p. 147.
9. Freud, 1911/2003, p. 66.

de nuevo libre”[10]. Igualmente nos dice: “En lo que atañe a la hermosura de la naturaleza, tras cada destrucción por el invierno ella vuelve al año siguiente, y ese retorno puede definirse como eterno en proporción al lapso que dura nuestra vida”[11]. Como es evidente, en ambas referencias Freud no parece detenerse en que si bien el invierno puede destruir para dar lugar a la primavera, esto no es posible de aplicarse a lo irreversible de la muerte de personas amadas.

Se hace evidente que Freud piensa que el duelo está relacionado a una pérdida que no es necesariamente consecuencia de una muerte. Sin embargo, y como él mismo nos lo dirá en *Duelo y melancolía*, no se trata de cualquier pérdida, sino de la pérdida de un objeto de amor. Si el ejemplo es la cosa, y como lo vimos reiterativamente en las referencias anteriores, no cabe duda de que el duelo freudiano responde a la idea clásica de duelo como respuesta a una muerte efectivamente acontecida.

Lectura a la letra de *Duelo y melancolía*

Leamos detenidamente *Duelo y melancolía* y veamos cómo Freud, si bien advierte que el duelo no es reacción frente a una pérdida cualquiera ni restringida al fallecimiento, los mecanismos y lógica del duelo está pensada en base a casos de muerte.

A propósito de a qué responde el duelo, nos dice: “El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”[12] (p.241). Tenemos entonces: “pérdida de una persona amada o de una extracción que haga sus veces” da como resultado “por regla general”, duelo. Una pérdida no es, necesariamente, por defunción, de allí que Freud pueda poner en continuo la pérdida de una persona amada o la de la patria igualmente amada.

Sin embargo, basta con pasar de página para que Freud en un mismo párrafo, al hablar del cuerpo sintomatizado del supérstite, vuelva a hacer referencia al duelo como reacción a una pérdida y también como consecuencia de un fallecimiento:

> “El duelo pesaroso, la reacción frente a la pérdida de una persona amada, contiene [como la melancolía] idéntico talante dolido, la pérdida del interés por el mundo exterior –en todo lo que no recuerde al muerto–, la pérdida de la capacidad de escoger algún nuevo objeto de amor –en remplazo, se diría, del llorado–, el extrañamiento respec-

10. Freud, 1916, p. 310.
11. *Ibíd.*
12. Freud, 1917/2003, p. 241.

to de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto"[13].

Esto insistirá a lo largo de todo el texto: "Por un lado, como el duelo, es reacción frente a la pérdida real del objeto de amor […]"[14]; "En esas depresiones de cuño obsesivo tras la muerte de personas amadas […]"[15]; "Así como el duelo mueve al yo a renunciar al objeto declarándoselo muerto y ofreciéndole como premio el permanecer con vida […]"[16].

Pero será al mencionar la función en el trabajo de duelo de lo que Freud llama el *examen de realidad* que se nos presenta la mayor dificultad para pensar con el planteamiento freudiano los duelos en los que se trata de una pérdida que no responde a una muerte:

> "Ahora bien, ¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera? Creo que no es exagerado en absoluto imaginarlo del siguiente modo: El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objetivo. A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aun cuando su sustituto ya asoma. Esa renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo. Lo normal es que prevalezca el acatamiento a la realidad. Pero la orden que esta imparte no puede cumplirse enseguida. Se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico"[17].

¿"El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más"? Podemos decir que el objeto, en caso de pérdida de objeto amado que no es por muerte, ya no existe de la misma forma para quien está de duelo, pero de ninguna manera que ya no exista, lo que sólo aplica en caso< de defunción, de allí que Freud diga que permanezca en lo psíquico, contrario a permanecer en la realidad[18].

De hecho, Freud parece pensar las pérdidas de "naturaleza más ideal" de objetos amados más ligadas a la melancolía que al duelo

13. Freud, 1917/2003, p. 242.
14. Freud, p. 248.
15. *Ibíd.*
16. Freud, p. 254.
17. Freud, 1917/2003, pp. 242-243.
18. En este punto se evidencia toda la problemática freudiana a propósito de la realidad, en donde, contrario a Lacan en donde la realidad es la realidad del fantasma, encontramos una supuesta realidad carente de sujeto, y la realidad psíquica. Paradigma de ello es el texto "La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis" (Freud, 1924/2003).

que restringiría a las pérdidas de objetos amados por muerte o, como gusta en llamarlas, por "pérdida real":

> "Apliquemos ahora a la melancolía lo que averiguamos en el duelo. En una serie de casos, es evidente que también ella puede ser reacción frente a la pérdida de un objeto; en otras ocasiones, puede reconocerse que esa pérdida es de naturaleza más ideal. El objeto tal vez no está realmente muerto, pero se perdió como objeto de amor (p. ej., el caso de una novia abandonada). Y en otras ocasiones nos creemos autorizados a suponer una pérdida así, pero no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido. Este caso podría presentarse aun siendo notoria para el enfermo la pérdida ocasionadora de la melancolía: cuando él sabe *a quién* perdió, pero no *lo que* perdió en él. Esto nos llevaría a referir de algún modo la melancolía a una pérdida de objeto sustraída de la conciencia, a diferencia del duelo, en el cual no hay nada inconciente en lo que atañe a la pérdida"[19].

Más adelante nos dirá en esta misma dirección: "Las ocasiones de la melancolía rebasan las más de las veces el claro acontecimiento de la pérdida por causa de muerte y abarcan todas las situaciones de afrenta, de menosprecio y de desengaño […]"[20].

Después de *Duelo y melancolía*

En *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*, hablando de los celos normales, Freud dice que "…en lo esencial están compuestos por el duelo, el dolor por el objeto de amor que se cree perdido…"[21]. Acá Freud no distingue entre amenaza de pérdida del objeto amado y la pérdida de dicho objeto, diferencia que realizará en el apartado C de la addenda de *Inhibición, síntoma y angustia*, cuando se pregunte sobre la angustia, el dolor y duelo. Allí, se remite a la experiencia del lactante el cual no distingue la ausencia temporal a la ausencia definitiva, diciendo que será con posterioridad, y gracias a los juegos de presencia-ausencia, que podrá realizar dicha diferencia. La angustia estaría entonces ligada al temor de la pérdida del objeto y el dolor que el duelo acarrea a la pérdida definitiva. Como Freud mismo señala a renglón seguido, no es lo mismo la pérdida del objeto amado que la pérdida de su amor. Sin embargo, a la página siguiente, y en el intento de responder a la pregunta que había quedado pendiente en *Duelo y me-*

19. Freud, 1917/2003, p. 243.
20. Freud, p. 248.
21. Freud, 1922/ 2003, p. 217.

lancolía sobre por qué el desasimiento de la libido del objeto es tan doloroso, parece dejar de lado esta diferencia entre pérdida de amor y pérdida del objeto amado –diferencia crucial, a nuestro entender, entre una pérdida por muerte a una que no– y se dedica a responder a la pregunta pendiente.

En Lacan encontramos que en el duelo se trata de la pérdida de una persona amada. En el seminario *El deseo y su interpretación*, en el que Lacan se explaya sobre la tragedia de Hamlet, y al preguntarse sobre la "función del duelo", nos dice, a propósito de la escena del cementerio en la que Laertes se abalanza sobre la difunta Ofelia, que en dicha escena se trata "no [de] la experiencia de la propia muerte, que nadie tiene, sino aquella de la muerte de otro, que es para nosotros un ser esencial"[22]. Igualmente, en el seminario *La angustia*, refiriéndose al paciente de Margaret Little por la muerte de su madre, dirá: "Sólo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos *Yo era su falta*"[23] (p. 155).

Sin embargo, hay dos referencias en momentos distintos de la enseñanza de Lacan que evocan un duelo que no concierne a una muerte. La primera la encontramos en el seminario *La transferencia* en donde dice que "en el plano del *a* minúscula […] No hay objeto que valga más que otro –éste es el duelo a cuyo alrededor se centra el deseo del analista"[24]. La segunda referencia es en el *Atolondradicho* en donde, haciendo alusión a Michael Balint, habla del "duelo por el objeto *a* al que por fin [el analizante] lo ha reducido [al analista]"[25]. Para Lacan, en el duelo se trata como en el amor para Jacques Derrida: entre el qué y el quién, entre el *a* y el i(*a*). Ello queda demostrado en esa suerte de poema que encontramos en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: "Amo en ti algo más que tú".

El previo recorrido realizado por las referencias tanto de Freud como en Lacan a propósito del duelo nos permite dejar planteadas las siguientes preguntas: de la pérdida de algún objeto amado que no sea por muerte, ¿hemos de esperar un trabajo de duelo? De ser así, ¿cuáles serían sus particularidades? ¿Qué afectos podrían tener lugar (p.j. celos, envidia)? De seguir equiparando muerte con pérdida, ¿no nos hace correr el riesgo de equiparar muerte con desaparición? ¿Consideraremos que es lo mismo una viuda que una divorciada? En última instancia: ¿qué entendemos por duelo, si es que aún podemos hablar en singular?

22. Lacan, 1958-1959, Clase del 22 de abril de 1959.
23. Lacan, 2006, p. 155.
24. Lacan, 2004, pp. 439-440.
25. Lacan, 1973/2012, p. 511.

Para terminar, me remitiré a una escena de la serie televisiva estadounidense *Six feed under*, presentada del 2001 al 2005 por el canal HBO. En dicha escena, la viuda Ruth va con su hija Clare donde se encuentra su amiga divorciada Hanna y su hija Ginnie. Hanna le pregunta a Ruth cómo ha estado desde la muerte de su esposo, y Ruth responde que cada día mejor. Hanna agrega que "perder a alguien que se ama es algo terrible", a lo cual Ginnie interviene diciendo "es tan malo como mudarse o ser despedido". Hanna menciona lo deprimida que estaba y las pocas ganas que tenía de seguir con su vida, pero señala que fue gracias a su hija Ginnie, quien le insistió para que fueran al gimnasio juntas, que pudo recuperarse. Frente a esto, Ruth sentencia: "Pero Ed [ex esposo de Hanna] no murió. Aún está vivo y todavía puedes verlo. Cuando Ginnie se case, ambos estarán ahí. Cuando tenga hijos, ellos podrán conocerlo. No se ha ido para siempre".

Bibliografía

Freud, S. (1950/2003). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 1, pp. 211-322). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1950).

Freud, S. (1893-95/2003). Estudios sobre la histeria. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 2, pp. 1-313). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1893-95).

Freud, S. (2003). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 11, pp. 53-127). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1910).

Freud, S. (2003). Conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 16, pp. 221-421). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1916-17).

Freud, S. (1901/2003). Psicopatología de la vida cotidiana. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 6, pp. 1-270). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1901).

Freud, S. (1909/2003). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 10, pp. 119-194). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1909).

Freud, S. (2003). Dostoievski y el parricidio. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 21, pp. 171-191). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1928).

Freud, S. (2003). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 19, pp. 67-106). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1923).

Freud, S. (2003). Tótem y tabú. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 13, pp. 235-255). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1917).

Freud, S. (1911/2003). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 12, pp. 1-76). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1911).

Freud, S. (1916/2003). La transitoriedad. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 14, pp. 305-311). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1916).

Freud, S. (1916/2003). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 14, pp. 235-255). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1917).

Freud, S. (1922/2003). Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 18, pp. 213-226). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1922).

Freud, S. (1924/2003). La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 19, pp. 189-197). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1924).

Freud, S. (2003). Inhibición, síntoma y angustia. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. 20, pp. 71-163). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1926).

Lacan, J. (1958-1959). *El deseo y su interpretación. Seminario 6*. Inédito. Buenos Aires, Argentina: Escuela freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (2004). *El seminario. Libro 8: La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (2001). El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (1973/2012). El atolondradicho. En G. Esperanza et al. (Trads), *Otros escritos* (pp. 473-522). Buenos Aires, Argentina: Paidós (Trabajo original publicado en 1973).

Publicaciones

● ○ ○ ○

[Sic]

Publicación de Escuela del FARP, AA. VV.

Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
ISBN: 978-950-649-544-2

Con la inmensa alegría que suscita la concreción de un logro que nace del entusiasmo compartido de nuestra comunidad de trabajo, presentamos aquí el volumen primero de la que esperamos sea una publicación seriada sobre temas específicos de Escuela. Se trata de [*sic*], la primera revista institucional del Foro Analítico del Río de la Plata, dedicada íntegramente a los avatares de una Escuela, la nuestra.

Hemos optado por una publicación temática. Nuestro número inaugural, "¿Por qué la Escuela?", refleja, a través de la interrogación viva, en acto, la práctica que más nos interesa y que hemos aprendido de Jacques Lacan: poner en cuestión los fundamentos mismos de nuestra comunidad, poner en tensión los argumentos que la sostienen, de modo permanente, "ejercicio de crítica asidua".

No es casual que el Foro Analítico del Río de la Plata presente hoy el primer volumen de una publicación de Escuela. Esto responde a los tiempos lógicos de una institución en crecimiento y a una coyuntura específica que esta Comisión Directiva elige aprovechar para hacerse eco de la iniciativa compartida, surgida al unísono, con la coordinación del Espacio Escuela.

Por eso [*sic*], título que alude a tomar el deseo a la letra. En este caso se trata del deseo de Escuela, que en un ejercicio de lectura clínica, activa, cada lector concernido deberá -si es que así lo desea- tomarse el trabajo de encontrar entre las palabras que hilvanan el decir de cada analista, de cada uno de los autores que ha aceptado el convite a pronunciarse en este simposio escrito, que no es otra cosa que una reunión de analistas que se atreven con el muro del lenguaje, con la opacidad de la letra, avisados de lo imposible, pero aun así… deseantes, convocados en torno de nuestra Escuela.

Cristina Toro, Vanina Muraro y Martín Alomo

Variantes de lo tíquico en la experiencia analítica

de C. Soler, M. Alomo, V. Muraro, S. Castro Tolosa y G. Lombardi

Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
ISBN: 978-950-649-545-9

La repetición en la experiencia analítica, reformulada como lo ha hecho Jacques Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, deja planteada la cuestión en los términos *tique* y *autómaton*, extraídos de *La física* aristotélica.

Por nuestra parte, desde hace un tiempo, a raíz de una investigación que se ha iniciado en la universidad y que continuamos en otros ámbitos, hemos llegado a la idea de considerar a la *tique*, ese particular tipo de causa por accidente que le ocurre a un ser capaz de elección, como a *la complicidad del ser hablante con el azar*. Ello significa que la repetición propiamente tíquica es aquella en la que el analizante, para advenir como tal, asume al menos una responsabilidad: la de encontrarse en lo que dice, aun cuando sus dichos difieran de la intención anticipada. Más aún, precisaríamos mejor el punto si extendiéramos la responsabilidad en cuestión no sólo a lo que dice, sino a lo que escucha, más allá de quién lo diga -si él o el analista- y más allá, incluso, de que eso escuchado haya formado parte de los dichos efectivamente pronunciados. Como podemos notar, reconocerse o no en la estructura es una cuestión electiva, y si la moneda cae del lado analizante -y no del lado enfermo o del lado paciente- eso implica una posición cómplice del hablante con aquello que lo ha tomado por sorpresa. Ésta y no otra condición es la que le permitirá al analizante revisar sus posiciones de sujeto, pudiendo hacer uso de la potencia des-identificatoria que le brinda el dispositivo analítico, a condición de que cumpla libremente la regla fundamental. Condición no tan libre después de todo.

Martín Alomo y Vanina Muraro

● ○ ○ ○

Las paradojas del deseo

de Cristina Toro

Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
ISBN: 978-950-649-533-6

Este libro surgió de la complicidad con el azar. Conocíamos dos textos de Cristina Toro: un artículo sobre el deseo (publicado el No. 7 de la Revista Aún del FARP) con el que se abre el primer capítulo; su exposición sobre Hamlet, realizada en las Jornadas Conjuntas de Colegios Clínicos, Foros y Escuela (IF-EPFCL) de América Latina Sur (”Posiciones del ser en el deseo”, 1 y 2 de Noviembre de 2013), hoy presentado como apéndice.

Teníamos el comienzo de un libro y su final, el resto sólo fue una promesa y el resultado fortuito de una apuesta. La autora leería el seminario una vez más y, en unos pocos meses, se dejaría tocar por el efecto de lectura.

Cristina Toro no explica, sino que expone los hallazgos a que la llevó su ejercicio de la letra. No nos dice cómo leer a Lacan, sino que nos enseña a hacerlo, al asumir una posición semejante a la del analizante que se deja contagiar por la sorpresa, cuando descubre que la asociación libre confronta con la libertad que también supone. La paradoja es inevitable, se descubre que toda lectura es sitiada, pero no por eso menos responsable.

Este libro nació del azar, no de la casualidad.

Luciano Lutereau

Entre el amor y el tiempo

de Silvia Migdalek

Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
ISBN: 978-950-649-536-7

Este libro resume fragmentos de una enseñanza continua. No podría ser de otro manera, lo fragmentario hace que la estructura no se confunda con una totalidad. Es la lucidez del detalle, el resto que incita a la causa, lo que caracteriza el método de Silvia Migdalek. Sus textos nunca son comentarios, sino intervenciones.

Entre el amor y el tiempo, para que no se trate de uno sin el otro, ni sea uno ni el otro. Siempre los márgenes: en el corazón de la transferencia amorosa se descubre la temporalidad, en los efectos del tiempo la posibilidad de la invención del Eros.

Migdalek es una escritora sutil y generosa. El lector encontrará en estas páginas algo más que el desarrollo de ideas cruciales, su exposición clara y distinta. En ellas, lo marginal se vuelve inversión y presencia plena, como en una banda de un solo borde, para poner en acto un estilo preciso de transmisión.

Luciano Lutereau

Las tragedias del deseo

de Martín Alomo y Vanina Muraro

Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
ISBN: 978-950-649-555-8

Una hermenéutica nueva es aquella que invoca la disolución del tráfico misterioso ante lo irresoluble. Martín Alomo y Vanina Muraro, partiendo del estudio de algunos personajes literarios, Antígona, Lear y Hamlet, proponen en este libro recentrar diferentes tipos de elección. El deseo, paradójico y errático, custodio del campo discursivo irreconciliable como la tragedia misma, además de ser el lugar del sujeto en el inconsciente, vascula el ser para la muerte. La muerte libera de la muerte o quizá sólo del morir, se lee entrelíneas en la introducción, una manera distintiva a la del pensamiento clásico que apela a esa instancia como esencia. Nada contiene dentro de sí la muerte, sin embargo, de la posición ética que se escoja, de la relación del sujeto con la acción, el "llegar allí sin ceder" potenciará un buen vivir. Más allá del umbral de beneficio, frecuentemente consistido en el ideal de felicidad demandado al analista.

El cruce entre literatura y psicoanálisis ofrece generadores incesantes para localizar modos específicos de elección ante la contingencia: *lo que puede ser y lo que puede no ser*. En esa línea, los autores articulan textos a través de las cuales Freud y Lacan plantearon las implicancias de elegir.

Con acordes precisos, en *Las tragedias del deseo*, se sitúa el concepto de segunda muerte, esa zona donde la muerte se insinúa en la vida exponiendo el nivel radical del ser por efecto significante. Puesta en juego la segunda muerte, se abre el espacio ético del "entre dos", expuesto por Lacan mediante en la relectura de Antígona, Edipo Rey y Edipo en Colona.

Liliana Heer

Nadie duerma 4

Publicación digital de Psicoanálisis del FARP

Año I, n° 4, periodicidad semestral.
ISSN: 2314-3231
www.nadieduerma.com.ar

Extranjero en su propio cuerpo, Mersault es condenado tal vez por no avenirse a las normas de la ciudad, aunque ello no lo convierta en Antígona. Extraño a su tiempo y a sus emociones, la relación con sus semejantes lo conforma, él se acomoda a ellos. El cuerpo extraño de Mersault acaso sea su vida emocional, ajena a los afectos discernibles por el mundo, del cual parece no formar parte aunque esté ahí.

Un cuerpo de significantes o un cuerpo de letras, un cuerpo imaginario que se pretende unificante o un cuerpo pulsional, recortado en zonas erógenas que distribuyen el goce. Unos "ojos torcidos" que no se tuercen ni se sintomatizan; o bien un pensamiento que hostiga la imagen del cuerpo, alterándola a ella e inhibiéndolo a él en sus funciones. Una letra que lesiona, como incrustada, el funcionamiento del organismo y la posibilidad de que el cuerpo -sintomatizado- hable para un analista.

Por todo esto, el plural. *Los cuerpos del síntoma* evoca la complejidad de la clínica cotidiana, ésa que nos ocupa cada día, haciendo de nosotros una oreja que escucha, un ojo que mira, o vaya uno a saber qué clase de formación del objeto *a*.

Cuerpo extraño -extranjero, como Mersault-, extraterritorial: el síntoma. Eso que -como dijera Lacan más de una vez- "el sujeto conoce de sí sin reconocerse en ello". Un cuerpo trazado según la complacencia imaginaria del narcisismo; un *corpus* de significantes. Un cuerpo fragmentado, devenido esquirlas intrusas que desgarran la realidad y atomizan al ser hablante; un cuerpo libidinizado, enfermado o en falta… más de un cuerpo.

Con la alegría y el entusiasmo que ha caracterizado a este equipo editorial desde los inicios del proyecto *Nadie Duerma*, deseamos a todos una lectura provechosa.

Martín Alomo