PUBLICACIÓN DEL FORO ANALÍTICO DEL RÍO DE LA PLATA

ESCUELA DE PSICOANÁLISIS INTERNACIONAL DE LOS FOROS DEL CAMPO LACANIANO

NOVIEMBRE DE 2009

Es una publicación semestral del
Foro Analítico del Río de la Plata.

AUN – Año 1 – N° 2
1° edición, noviembre de 2009

© 2009, FORO ANALÍTICO DEL RÍO DE LA PLATA

ISSN 1852-7264

Dirección
Claudio Barbará

Secretaría
Leticia Palumbo

COMISIÓN EDITORIAL
Vanina Muraro
Adriana Roa
Carolina Zaffore
Marcelo Mazzuca
Pablo Peusner

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

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

DIRECCIÓN
Av. Callao 741, 1° piso Dto. 5
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: (011) 5811-4468
www.forofarp.org
farp@forofarp.org

SECRETARÍA
secretaria@forofarp.or

PUBLICACIONES
publicaciones@forofarp.org

DISEÑO DE TAPA
Mariano Rodríguez

IMPRESIÓN
Imprenta Dorrego

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 permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.

Impreso en Argentina – Printed in Argentina

Publicación de Psicoanálisis

SUMARIO – AÑO 1 – N°2 – NOVIEMBRE DE 2009

Editorial
Claudio Barbará 9

Conferencia de Colette Soler en Buenos Aires

Los "trastornos del ánimo" ¿Tienen un sentido?
Colette Soler 13

I Encuentro de Escuela del campo Lacaniano

Incidencias del pase en los análisis

El pase y el fin por el nudo
Michael Bousseyrou 41

El pase: el paso a la transmisión
María Trinidad Lander 47

¿Cómo se nombra un AE?

Las condiciones del acto: cómo reconocerlas
Colette Soler 59

Hacia un dispositivo del pase efectivamente practicable
Gabriel Lombardi 67

Los lunes del FARP: Espacio Escuela

El Pase inaugural

El pase es siempre inaugural
Juan Ventoso 83

Los testimonios (del pase) de Freud
Marcelo Mazzuca 87

Dimensiones de la *creencia* en los dispositivos de Escuela

Creencia y Transmisión
Carolina Zaffore 103

En qué cree el analista cuando pide el pase a la Escuela
Laura Salinas 113

Ecos del Primer Encuentro Internacional de Escuela de los Foros del Campo Lacaniano

Enseñanza y Transmisión.
Carolina Zaffore 133

Notas sobre el relámpago
Juan Ventoso 141

"E, e, e": Ecos del Encuentro *de* Escuela
Marcelo Mazzuca 145

Torización de la hystorización
Laura Salinas 155

EDITORIAL

Claudio Barbará

Nos complace poner en manos del lector el número dos de la revista **AUN**, publicación de Psicoanálisis, del Foro Analítico del Río de la Plata, correspondiente al segundo semestre del año 2009.

En este número abre nuestra publicación la trascripción revisada de la conferencia que Colette Soler dictó en abril último en el Hospital Dr. Teodoro Alvarez cuyo título es: *Los trastornos del ánimo, ¿tienen un sentido?,* en la cual de alguna manera evoca lo abordado en el Seminario sobre los *Afectos lacanianos*, que dictara en el mismo mes en Buenos Aires.

A continuación proponemos a la lectura una selección de cuatro de las exposiciones presentadas durante el Primer Encuentro de Escuela de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano, *¿Cómo la Escuela orienta la práctica y a la comunidad analítica?*, realizado durante el mes de agosto de este año en Buenos Aires. Dos ejes fundamentales para el quehacer de una Escuela de Psicoanálisis tal como J. Lacan lo planteara en su *Proposición,* convocan a estos trabajos: en primer lugar la *Incidencia del pase en los análisis*, ponencias a cargo de Michael Bousseyroux (Francia) y Trinidad Sánchez Lander (Venezuela), y en segundo lugar bajo la consigna *¿Cómo se nombra un AE?*, ponencias a cargo de C. Soler (Francia) y G. Lombardi (Argentina).

Por último, cierra este número de **AUN**, la publicación de una selección de trabajos realizados en el marco del *Espacio Escuela*

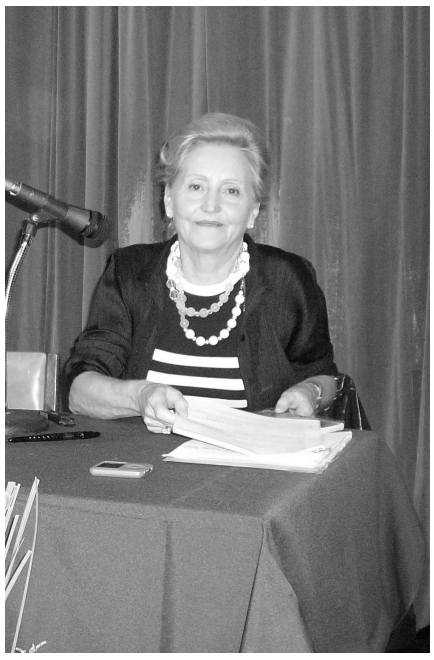
de nuestro Foro, presentados a la comunidad analítica en el transcurso del año 2009, en el marco de los encuentros de *Los lunes del FARP*. Las ponencias estuvieron a cargo de Carolina Zaffore, Laura Salinas, Marcelo Mazzuca y Juan Ventoso, bajo los siguientes tres títulos o ejes temáticos: *El pase inaugural*; *Dimensiones de la creencia en los dispositivos de Escuela* y *Ecos del Primer Encuentro de Escuela de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano*.

Este número en gran parte dedicado a la Escuela, se enmarca en el trabajo que tiene lugar en el Campo Lacaniano por revitalizar y poner a prueba sus dispositivos: el cartel y el pase, tal como Lacan fundara sus principios. *Se trata de fundar un estatuto lo bastante durable para ser sometido a la experiencia, las garantías con que nuestra Escuela podrá autorizar por su formación a un psicoanalista* (J. Lacan, en Proposición del 9 de octubre de 1967), en cuyo horizonte, no hay que olvidarlo, se abre un interrogante que todo analista debe tener presente: *¿Qué es lo que al final de un análisis llega a darse a saber?*

Palabras finales: el agradecimiento a todos los que han colaborado con la edición de este volumen y convocar a nuestros lectores de la comunidad analítica para una próxima cita, **AUN**, en otoño de 2009, momento en que deseamos poder estar presentando a ustedes el número tres de nuestra revista.

Noviembre, 2009

CONFERENCIA DE COLETTE SOLER EN BUENOS AIRES



LOS "TRASTORNOS DEL ÁNIMO", ¿TIENEN UN SENTIDO?

Conferencia de Colette Soler
en el Hospital General de Agudos Dr. T. Alvarez
20 de abril de 2009

Presentación: *Agradecemos a Gabriel Lombardi, y al Foro Analítico del Río de la Plata que nos permite que Colette Soler esté con nosotros. Colette Soler, en este momento, pertenece a la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano. Bien, ustedes no vienen a escucharme a mí sino que vienen a escuchar a Colette Soler entonces, me parece que le voy a dar la palabra.*

Colette Soler: Buen día. Titulé mi charla de hoy saber si los trastornos del humor, del ánimo, de los afectos, podemos decir, tienen un sentido, no por hablar del sentido sino para recordar de entrada que los trastornos del ánimo son fenómenos del sujeto. Y sabemos que no hay sentido sino por el sujeto.

Creo que el problema es de actualidad, como saben, puesto que con el éxito de la medicación, con los progresos de la neuro-psiquiatría hay una hipótesis inversa que se desarrolla y que piensa más bien que estos trastornos lejos de ser trastornos del sujeto son -voy a decir- una disfuncionalidad, un desorden del cuerpo y específicamente, del cerebro. Y es verdad que aquí hay dos hipótesis que se enfrentan y para nosotros en el Psico-análisis, desde Freud hasta ahora, consideramos, intentamos mostrar que los síntomas, cualquiera que sea, incluso los

trastornos del ánimo son fenómenos del sujeto. Consideramos siempre que el síntoma, definido como perturbación cualquiera del sujeto, tiene una dimensión de verdad. Por eso decimos que se trata de un fenómeno del sujeto. Lacan lo tradujo diciendo que no era solo una per-turbación sino un mensaje, ya que la verdad se exprime.

En el debate entre Psicoanálisis y partidarios del organicismo o del hombre neuronal o del cognitivismo, en este debate, el problema refiere a la causalidad. No se trata de negar la implicación del organismo, del cerebro en todo funcionamiento o actividad humana, por supuesto. El problema es a nivel de la causalidad. Esta semana en Francia, en el periódico *El mundo* había una página, gran página, que mostraba una foto tomada con las imágenes de una resonancia magnética que mostraba la diferencia de una zona aquí en rojo entre un cerebro de sujetos autistas y uno de sujetos testigo. Pero era interesante que la investigadora misma, neuropsiquiatra, decía que eso no servía de nada para conocer la causa y entonces, para el tratamiento. Decía que no servía para saber si la diferencia en la fotografía era efecto del autismo o al revés, causa del autismo. Entonces creo que en este debate, la sabiduría consiste en dejar que los investigadores continúen investigando y que los psicoanalistas continúen con su práctica hasta quizás llegar a otras conclusiones.

Si ahora miro a los afectos, específicamente a los trastornos depresivos, desde el lado de los fenómenos (después voy a hablar de la melancolía), creo que los trastornos del ánimo, trastornos depresivos, todos siempre se manifiestan como pérdida de sentido. El deprimido testimonia, en el momento de depresión, que nada tiene más sentido. Y ¿qué es lo que da sentido a la vida? En francés hay un equívoco de la palabra

sentido que se traduce como "sentido" pero que también indica una dirección (*del público le informan que también es así en castellano*). Ah, en castellano igual, creía que no. Bien, perfecto. Freud decía esta frase increíble, decía "desde el momento en que un sujeto se interroga sobre el sentido de la vida está enfermo". Lo que quería decir, es no cualquier enfermedad, por supuesto, pero enfermo al nivel de lo que él llamaba la libido y que llamamos, después de Lacan, el deseo. Enfermedad del deseo. Y efectivamente, en la tesis de Lacan no se trata de decir que la vida no tiene sentido sino que tiene sólo un sentido que es el sentido del deseo. Entonces creo que he dicho ya que hay una fórmula única posible de las diversas formas de trastornos depresivos, fórmula única que lo digo así: suspensión del deseo, del deseo que permite conectarse con los objetos del mundo, a nivel del trabajo o del amor -como decía Freud-, los dos. Interrupción de la libido objetal, es eso una depresión. Es decir, un corte del vector de la dirección del deseo hacia los objetos de la realidad; me parece tan sencillo, y se aplica a todas las depresiones.

Ahora bien, en el hospital encontramos, generalmente, no cualquier trastorno del ánimo, sino más frecuentemente los de las psicosis melancólica o maníaca. En los dos casos, melancolía o manía, hay una detención del vector del deseo, a nivel del vector de la acción, a nivel del pensamiento, a nivel de la palabra y más generalmente, a nivel de la relación al mundo. En la melancolía esta detención, a nivel descriptivo, se manifiesta como una caída en la petrificación, lo que Lacan denominó *el dolor de existir*. En la manía, en cambio, se manifiesta con lo que Lacan denominó con una sola palabra *excitación* maníaca, o sea, una pseudo vitalidad, la llamo *pseudo vitalidad* porque es una vitalidad sin dirección, sin brújula, sin objetivo que la corriente fenomenológica de la Psiquiatría, especialmente en la alemana, ha descrito de manera muy detallada, hay textos realmente

interesantes que se pue-den leer hoy. Pero a toda la riqueza de las descripciones de los fenomenólogos, Lacan la reduce a una palabra: *excitación*, palabra que refiere al cuerpo, evidentemente.

¿Qué es lo que le falta finalmente al melancólico, descriptivamente? El vector, el movimiento hacia algo, y se encuentra imbuido en su idea fija de la culpa o en el silencio de la petrificación casi catatónica. Al maníaco excitado no le falta movimiento pero le falta la dirección y el principio de detención. El pensamiento corre, corre sin meta. El principio de detención de la vigilia, genera insomnio. El principio de detención de la palabra, genera logorrea y también el principio de detención de los gastos económicos, que no son solo económicos, son gastos de energía, de vida, etc. Y creo que es por el hecho de que el maníaco no se preocupa por los gastos, que Freud pensó que podía comparar la manía con un fenómeno de fiesta. Creo que fue un gran error de Freud. No hay una fiesta.

Entonces, en todos los casos comprobamos a nivel más evidente, la perturbación de la vida del deseo. Evidentemente, no es una característica sólo del maníaco y del melancólico, en todas las psicosis encontramos una perturbación a nivel de lo que Lacan ha llamado el *sentimiento de la vida*. O un bastante de excitación o un bastante poco. Lo que el caso Schreber de Freud designa-ba con su palabra *crepúsculo del mundo*.

Entonces, todos estos fenómenos que podríamos describir más durante horas, son fenómenos del sujeto ¿Qué significa en realidad decir eso? Una cosa que me parece sencilla, significa que provienen, que encuentran su condición, su causa completa, a nivel del discurso. Lo que pasa a nivel de la transmisión del discurso desde los primeros meses de la vida, tiene efectos sobre el pequeño. Podemos comprobar desde el principio de la infancia que el discurso, o sea, el lenguaje hablado, lenguaje

hablado por los padres, los primeros Otros, este discurso tiene efectos sobre el viviente, el pequeño cuerpo viviente. Tiene efectos de regulación del cuerpo, efectos de modificación de las necesidades y de los afectos. Por eso se habla a veces, no se aquí pero sí en Francia, de la fábrica del cuerpo. En la fábrica del cuerpo no se fabrica un organismo, el organismo lo recibimos de la vida, fabricamos un cuerpo humanizado desde la cultura.

Bien, y la opción del Psicoanálisis consiste en intentar acercarse a la psicosis a partir de este elemento determinante, el discurso. Y para hacerlo tenemos muy buenas razones. Tenemos muy buenas razones para pensar que el discurso tiene un papel causal, puesto que tiene un papel causal se manifiesta su eficacia cada vez que curamos o modificamos un síntoma en Psicoanálisis. Un síntoma que no es un evento mental, el síntoma es siempre un evento del cuerpo, toca al cuerpo. Y entonces tenemos la ambición de atacar las perturbaciones sintomáticas en las cuales incluye una perturbación de los afectos, de atacarlas no solo para aplastarlas, para hacerlas calmar, para hacerlas menos fuertes sino también para modificarlas.

En Francia ahora hay muchos niños a los que se llama *agitados, hiperquinéticos,* y hay una medicación -no se si es la misma aquí- la Ritalina, que trata el efecto pero no trata la causa. Entonces podría decir que para nosotros, psicoanalistas, el discurso, lenguaje hablado, es una Ritalina causal, una Ritalina que trata sólo el efecto.

Ahora bien, la melancolía. Me detengo en la melancolía. Los dos afectos esenciales de la melancolía se refieren a la existencia, por un lado y, por el otro lado, al goce del Otro. De un lado comprobamos el dolor de existir y del otro, el delirio de la culpabilidad. El delirio de la culpabilidad que afirma el pecado

de goce. La culpabilidad es eso, hay un pecado, hay un goce culpable. Debemos entender un poco estos dos ejes. El dolor de existir es un afecto especial, no es exclusividad del melancólico, cada uno puede tener un acceso al dolor de existir.

El dolor de existir, que toma en el melancólico una dimensión masiva, exclusiva, es el afecto que surge cuando el sujeto percibe la facticidad de su existencia. O sea, el hecho de que el discurso, lo Simbólico, no puede justificar su existencia. Que la existencia es algo Real -lo puedo decir así-. Es decir, cuando un sujeto a veces percibe la pregunta de cada sujeto *¿por qué he nacido?* que la filosofía extiende a *¿por qué algo y no nada?* Pero la verdadera pregunta del porqué de haber nacido, es una pregunta sin respuesta en el Otro, en el discurso. Entonces, el dolor de existir es un afecto bien diferente a la tristeza. Y además no es el dolor de las desgracias o de las infelicidades de la vida, al contrario, las dificultades de la vida muchas veces protegen del dolor de existir porque la culpa capta la libido. Y así comprobamos que muchas veces hay depresión postergada cuando todos los problemas están resueltos. En ese momento el sujeto se enfrenta con su vida misma. Entonces el dolor de existir es el afecto producido por lo que existe al lenguaje, lo que el lenguaje no logra subsumir. No es un afecto de rechazo del lenguaje, como la tristeza, más bien es el afecto del sujeto expuesto en una coyuntura precisa para cada uno, expuesto al defecto, a la falla del lenguaje que no puede cubrir y justificar lo Real de la existencia. Existencia que Lacan llamaba *inefable y estúpida*, para decir la facticidad de la existencia. Entonces, el dolor de existir es un afecto que juega entre lo Real de la existencia y el discurso o lo Simbólico. El lenguaje no cubre ni justifica lo real de la existencia. Puedo decir que es el afecto de lo que Lacan ha llamado el *agujeromatismo*.

Lo he dicho recién, hablamos del traumatismo de haber nacido no deseado, lo que significa que el deseo del Otro podría atemperar el sentimiento de la existencia, pero Lacan añade que haber nacido deseado es lo mismo que no haber sido deseado, desde el punto de vista del *troumatisme;* lo que significa que el Otro no puede justificar la existencia ni con su deseo ni con su amor. Aquí hay una pequeña distancia entre Freud y Lacan quizás.

Freud habló de la melancolía precisamente al final de su texto *Psicología de las masas y análisis del yo,* cuando intenta entender la cosa más sorprendente para Freud, el suicidio. Es la cosa que Freud no puede entender; e intenta entender el rechazo melancólico de la vida y en este trabajo de entender termina diciendo esta frase estupenda para mí: *vivir es ser querido*, lo pueden encontrar en el texto. Es una manera de decir que el amor del Otro, específicamente en Freud, el amor del padre es lo que sostiene el deseo de vivir. Dicho de otra manera, que la vida tiene sentido del amor del Otro. Eso me sorprende mucho de parte de Freud. Si lo hubiera dicho el Papa no me sorprendería, es porque es toda la sugestión mayor de la religión, que el amor de Dios debe sostener nuestro deseo de vivir. Y realmente no es la idea de Lacan, finalmente que con su neologismo *agujeromatismo* afirma que en lo Real, vida y goce no tienen sentido, no tienen el sentido ni del amor ni del deseo del Otro.

Y sin embargo, dicho eso es verdad que hay algo que lo puede atemperar, el *agujeromatismo*, el afecto de existir sin razón y es la acogida en el discurso del Otro. La presencia de lo que voy a llamar su adopción, ser adoptado por sus padres y si no por sus padres por otro cualquiera. Y cuando Lacan insiste sobre la función de la nominación, la nominación pertenece al eje de la adopción precisamente. Y creo que en las depresiones encon-

tramos siempre una coyuntura provisoria, una coyuntura donde este soporte del Otro hace falta, ya sea por duelo, traición, fracaso y entonces me interrogaba por el desencadenamiento melancólico y finalmente concluí que no es tan diferente del desencadenamiento de las otras psicosis. Lo concluí a partir de un año de trabajo en el Hospital Central donde durante un año hemos estudiado regular-mente, en un seminario, casos de melancolía. He concluido también con los textos de Freud y Lacan.

La noción de desencadenamiento exige una definición de la *prepsicosis*, de un tiempo previo al desencadenamiento. Y Lacan ha producido una concepción de la prepsicosis o un prepesencadenamiento a propósito del caso Schreber de Freud. Cuando dice eso, se pregunta qué es lo que le permitía al sujeto mantenerse en el mundo, en los lazos, en el trabajo, antes del desencadenamiento y contesta *la identificación cualquiera que sea con la cual el sujeto ha asumido el deseo de la madre*. Es decir, que lo que permite a un sujeto evitar enfrentarse en directo con la facticidad de la existencia es el proceso de identificarse, identificar consiste en asumir significantes, imágenes. ¿Cómo se asume el deseo del Otro? La identificación con la cual ha asumido el deseo de la madre, hay un lazo entre identificación y deseo del Otro. Se asume el deseo del Otro a pesar de no saber lo que el Otro desea. ¿Cómo asumir un deseo que es una X, que no se sabe lo que quiere ese deseo? Se asume un deseo del Otro, de manera sencilla, adoptando, incorporando los significantes y las imágenes vehiculizadas en el discurso del Otro. En esto consiste el proceso de alienación de todo sujeto.

Lo que hay que captar bien es que la identificación se motiva del deseo. Las identificaciones se motivan del deseo, lo que significa que el resorte, el secreto de las identificaciónes del yo

es el deseo. Entonces entre el valor narcisístico del yo y el deseo hay un lazo estrecho y si preguntamos qué lo que se pierde cuando la identificación cae, la identificación con la cual ha asumido el deseo del Otro, ¿qué es lo que se pierde primeramente? Freud *se rendre fou*, se trastornó, atormentó, diríamos *se volvió loco,* con el tema de qué se pierde, para entender lo que se pierde en el desencadenamiento de la melancolía. Hay una pérdida, nadie lo va a dudar pero podemos decir que primariamente se pierde algo de su valor narcisista. ¿El valor narcisista que proviene de qué? De las identificaciones ligadas al deseo del Otro y lo puedo decir de otra manera: el melancólico pierde su yo, no su objeto, sino su yo. Es decir que pierde el vestido, *la vestidura*, el vestido religioso, el hábito, pierde el vestido de las identificaciones, es decir, de los significantes, de las imágenes constituyentes del yo.

Pérdida del yo significa automáticamente pérdida del deseo que sostenía al yo ¿Y qué es lo que queda cuando cae el vestido, *la vestidura*? La pregunta se presenta en toda psicosis, hablo aquí del melancólico. Freud dice que el melancólico se considera él mismo como un objeto. Y se trastornó mucho con la idea de que la sombra del objeto cae sobre el melancólico.

Bien, finalmente, la elaboración más central de Lacan consiste en decir que cuando se saca el *vestido* del yo, vestido de las identificaciones, lo que queda es el objeto "a", es el núcleo objetal del yo (no voy a recordar la trayectoria de Lacan sobre la melancolía, sería demasiado largo, dejo eso de lado). Voy directamente a lo que Lacan dice en el Seminario *La angustia* y en el texto *Kant con Sade* que precede justo el principio del Seminario *La angustia*. Al revés de Freud, Lacan piensa la melancolía con una analogía con el duelo pero con una diferencia -lo pueden leer en el texto, no es una lectura que yo

hago, está explícito en el texto-. Para Lacan, el tiempo del duelo, cuando se pierde el objeto, un ideal o lo que sea, el tiempo de duelo es un tiempo en el cual la relación al objeto, se mantiene un tiempo donde el deseo no tiene la investidura de los rasgos ideal del objeto. Entonces Lacan dice que el duelo refiere no al objeto "a" sino al "i(a)", a la imagen de "a". La imagen de "a" que estructura todo amor. Y dice que, al contrario, en la melancolía, no se trata de este duelo, se trata de una referencia radical al objeto "a", sin el vestido, vestidura de la imagen. Entonces, la prime-ra cosa perdida es el vestido, *vestidura,* lo que queda del objeto.

Creo que con eso Lacan intenta interpretar el suicidio melancólico -conocen quizás este tema-. La tesis es que el suicidio melancólico, cuando el melancólico pasa por la ventana, específicamente, es una manera de reencontrarse con su ser de objeto, más allá de su imagen, de sus identificaciones. Puedo decir entonces que se trata de una separación salvaje, en acto, una destitución salvaje, puesto que la separación de la alienación a los significantes del Otro, se hace con el objeto y que la destitución se define con la percepción de su ser no sujeto sino objeto.

Hay un hecho clínico. Muchas veces cuando un melancólico, petrificado, cortado, separado del mundo parece mejorarse empieza a salir un poco de la postración, reestablece algunas conexiones imaginarias con los semejantes y el equipo que cura al sujeto se alegra, es el momento en el cual hay que tener cuidado. Muchas veces vemos que hay un sujeto que tiene derecho de salida porque se encuentra mejor y se suicida en ese momento. Confirma la tesis de Lacan que cuando se reestablece algo de la envoltura imaginaria, el melancólico se encuentra

empujado (después voy a intentar decir porqué) se encuentra empujado a reencontrar su ser de objeto.

Ahora me preguntaba, cómo abordar estos dos tipos de fenómenos en la melancolía: el acto suicida y el dolor de existir. Me preguntaba si hay una relación entre el dolor de existir y el objeto "a". El ejemplo paradigmático del dolor de existir, el del texto *Kant con Sade*, según Lacan es Sade, él mismo. Y si releen este texto, pueden ver que Lacan ubica el dolor de existir en el fantasma sadiano y en el esquema del masoquista, lo que indica que el dolor de existir no es en sí mismo un fenómeno patognomónico de la psicosis.

Bien, pero en la psicosis melancólica ¿cómo podemos pensar la relación entre por un lado el dolor de existir, la petrificación y, del otro lado, el delirio de culpa, de indignidad, el delirio de indignidad y el acto suicida, que es una institución objetal? Porque el melancólico tiene la necesidad de reencontrar su ser de objeto cuando todos los otros sujetos, todos los demás hacen para no saber de eso, para mantenerse al nivel de un sujeto que habla y no al nivel de un ser objetal. Y Freud se preguntó -debemos preguntarnos- ¿por qué quiere tanto realizarse como objeto, objeto caído en el acto suicida y objeto indigno en el delirio de culpa? En el acto suicida y el delirio de culpa se presenta como objeto, no el mismo pero objeto.

Freud notó con toda razón, un rasgo que nos sorprende: la ausencia de toda vergüenza en el melancólico que, lejos de disimular su indignidad, sus culpas, las exhibe, las muestra ¿Por qué?

Quiero quizás subrayar un poco algo respecto al objeto. Lo que Lacan llama objeto, se encuentra alojado en el discurso pero no es discurso, es resto, desecho, etc. Son elementos del Otro que

existen al significante y sobre este punto entonces podemos decir que el melancólico se presenta como un desecho, una basura. Y es lo que Freud subraya, esencialmente, la denigración, la autodenigración del melancólico pero Lacan lo toma de manera un poco diferente, no lo toma del lado patético -además la posición de Lacan y Freud respecto al suicida son bien diferentes-. Freud afirma que finalmente el único deber es el de vivir, otra frase sorprendente de Freud. Freud es un judío y quizás la tradición judía puede empujar a vivir para resistir tantos ataques pero, de dónde sale este deber, no se sabe bien, es un deber sin Dios, supuesta-mente en Freud. En la religión se entiende, deber de vivir porque Dios nos ha dado la vida, etc. Y Lacan no tiene esta posición, para Lacan el suicidio -lo dice en *Televisión*-, puede ser un acto y respetable. Entonces es bien diferente y hay también una diferencia respecto al problema del mal en Freud y Lacan. Evoco todo eso por los ataques que el melancólico se hace a sí mismo, porque el melancólico dice "soy el mal, el malo". Ahora, cuando vemos a Freud hablando del mal, dice fuertemente, que el hombre es malo, siempre dispuesto a robar, explotar, engañar, maltratar a su semejante y siempre listo a transgredir los mandamientos. En Lacan no tenemos ninguna resonancia así porque Lacan no toma el problema del mal como una disposición, busca su fundamento, su fundamento estructural y el fundamento estructural del mal es lo Real de la existencia del goce en tanto que no logran ser dominados con el discurso de lo Simbólico. Entonces, por supuesto, puede decir que el goce es un mal pero no porque el hombre es malo, es un mal porque el hombre es un ser hecho de discurso y el discurso no logra regular lo Real.

Entonces contesto a la pregunta que me hacía ¿cómo ordenar el dolor de existir, delirio de indignidad y acto suicida? El delirio de indignidad se dedica a hacer aparecer el *cacon*, el núcleo del

mal fundamental, pero el núcleo no es la vida al estado puro, ya es una elaboración, una vida relacionada con el significante, juzgada desde el punto de vista del significante. No se trata del mal en general, como se dice el núcleo, sino de la objetivación de un malo. De la misma manera, el objeto "a" que el melancólico intenta reencontrar no es el goce, el objeto "a", es ya una elaboración del goce, una fragmentación. El objeto "a" es una unidad de goce, un trozo de goce, es decir, ya articulado al lenguaje. Como se ve además, cuando Lacan escribe el fantasma o escribe "a" en los discursos. Es del goce pero del goce ya homogenizado vía el significante.

En este sentido y paradójicamente, el delirio de indignidad y el acto suicida son tentativas de curación, así decía Freud que los fenómenos más patentes de la psicosis, específicamente, el delirio, son tentativas de curación. O sea, tentativa de reconectar con el Otro y el discurso. Y entonces, digo que tentativa de reconectar con el juicio moral, el de la maldad y con un objeto localizado que se puede definir vía el Otro; son entonces, elaboraciones de lo que se sufre en silencio en el dolor de existir. Y se ve muy bien con el delirio de indignidad que es una tentativa de curación porque reconecta al sujeto con todos los significantes de las culpas. Y también el acto suicida, paradójicamente, es también una tentativa de curación, dramática, catastrófica.

Ahora bien, Lacan respecto al dolor de existir, dolor de existir que pongo del otro lado, utiliza la expresión *la canción del melancólico*. ¿Por qué utiliza este término que no es cualquiera? Sería porque se trata de una modulación del dolor sin articulación o, al contrario, sería para designar el *leitmotiv* de la falta inmotivada como cuando se dice a alguien "¿qué me está cantando, qué me está diciendo?, la canción del melancólico.

Quizás, puedo subrayar la diferencia, intento captar la diferencia entre el acto de Empédocles y el acto del melancólico. Puesto que si conocen un poco de Lacan, se que muchos de ustedes lo conocen, Lacan evoca al principio de su enseñanza, hasta casi el final, evoca el acto suicida de Empédocles como un acto de separación. De separación respecto a la alienación a los significantes del Otro. Evidentemente, separación radical pero que tiene el efecto de inmortalizar a Empédoccles y de instituir, puedo decir, instituirlo en su unicidad, en su diferencia absoluta. Por eso dice que se trata de una voluntad. Entonces creo que la diferencia del melancólico, que también se suicida, el melancólico en su delirio y en su acto apunta no a una separación del Otro sino a una extracción de la vida pura, bajo una forma catastrófica, bajo la forma de la culpabilidad absoluta o de la muerte efectiva. Pero me parece que todo pasa como si el melancólico cayera bajo una separación impuesta con su ser viviente, contrariamente, al acto de Empédocles, que es un sujeto ubicado totalmente en el discurso y que se extrae del discurso afirmándose así en su diferencia absoluta; para retomar la palabra que Lacan usa para el final del análisis.

El melancólico, al contrario, creo que es empujado a separarse de su ser viviente al estado puro a causa, por supuesto, de la forclusión. Y creo que quizás es eso lo que explica la ausencia de vergüenza. La ausencia de vergüenza nos sorprende porque somos cautivos del discurso, discurso que nos indica que el melancólico muestra todo, pero quizás el melancólico cuando muestra su indignidad, cuando dice que quiere desaparecer, nos indica que intenta con eso lavar la culpa original de existir sin razón.

Me preguntaba hablando con colegas en París ¿de dónde proviene la curiosa fascinación que produce el melancólico? Más

que el paranoico, que también fascina. Además, debemos observar que quizás fascina menos el paranoico porque siempre más se rehúsa el sentido subjetivo de la melancolía. Pero no creo que sea la simpatía lo que funda la fascinación por la melancolía. La simpatía es siempre del orden del compartir y creo que más bien, el melancólico fascina porque no podemos compartir su manera de ser; voy a decir su martirio. Saben que Lacan ha dicho del psicótico *mártir del lenguaje*. Su manera de ser, el martirio de la tarea fundamental de los seres hablantes, o sea, entrar en una vida otra, no la vida de la existencia, sino la vida que genera el lenguaje y el discurso cuando produce lo que llamo la vida del deseo. Entonces nos fascina quizás porque se encuentra más allá del dolor de existir, más acá que los sujetos alienados en el discurso.

He terminado.

Preguntas del público:

Pregunta: El por qué de la intensa angustia que se genera en el Otro ante el suicidio del melancólico y que lo que genera fundamentalmente, es toda una respuesta judicial, de culpabilización, de intentar buscar culpables, que a veces, somos nosotros, los psicoanalistas o terapeutas, responsables, aparentemente de ese suicidio u otros, no siempre se intenta buscar un responsable.

Pregunta: Primero te quería agradecer todo el desarrollo, sobre todo la minuciosa distinción entre Lacan y Freud, que no siempre se hace y que me parece muy interesante para esclarecer las perspectivas y también el poder situar cierto aspecto del deseo en el campo de la melancolía, en el sentido de que el deseo, el deseo del Otro es alienante y al mismo tiempo

atempera, como decías, este dolor de existir o esto de cómo el tema de la existencia, estar por fuera, nos atañe a todos, pero, en ciertos cuadros, las observaciones registran que el deseo del Otro atempera o termina alienando, aliena profundamente. Quería preguntar lo siguiente, en relación a esto mismo de la pregunta que hacían recién, ¿si se podría pensar esta angustia que genera en el Otro el suicidio melancólico, puede tener algo que ver con que hay un aspecto de acto logrado, en el sentido de producirse esa separación?

Pregunta: Quería preguntar la diferencia entre el delirio de indignidad y el delirio de grandeza, la megalomanía y la curación…

Colette Soler: Creo que en lo que he dicho hay algo que no desarrollé mucho pero que se debe tener en cuenta, respecto al lazo entre las identificaciones y el deseo es que muchas veces nos quedamos un poco distraídos los lacanianos, y nos quedamos con la idea de la oposición que Lacan construyó al principio de su enseñanza, la oposición entre el yo especular y el deseo. Pero muy rápidamente la concepción del *yo* en Lacan no obedece a esta distinción. El *yo* incluye el deseo. Entonces, por eso evoqué que la identificación es un lazo al deseo. El suicidio en general, incluso en alguien que considera que tiene el derecho a disponer de su vida, incluso si uno piensa eso, cuando alguien pasa al acto, como decimos, siempre produce un shock. Es decir, que aquí vemos una hiancia entre la racionalidad del pensamiento y la res-puesta del afecto. Hay algo, hay un pacto, uno no puede quedarse frío o fría.

Creo que quizás, cuando se trata de un melancólico, a eso se añade el hecho de que no es un acto, es un pasaje al acto, como

decimos, es decir que no podemos pensar que se trata de un querer, de una voluntad. Se trata más bien de un intento forzado de separación como un afuera de la humanidad, nación del deseo y eso, por supuesto, angustia. No se si angustia nada más, además hay impotencia generalmente frente a un depresivo cualquiera. Hay una impotencia y hay algo insoportable cuando hay un depresivo. Es insoportable no sólo porque no se puede nada sino también porque la depresión y, si es melancólica es al máximo, significa que los demás no existen. Están aquí pero no sirven, no pueden, no importan. Y quizás podemos decir también que nos angustia porque hace que nos reencontremos con algo que, en cierta medida, concierne a cada uno y es que tenemos la carga de la vida, que vivimos gracias al discurso pero que, finalmente hay una base que olvidamos, que olvidamos siempre. El melancólico es un recordatorio de la base de la vida sin discurso.

Con respecto al delirio de indignidad, o de pequeñez, he condensado sobre la culpa pero hay diversos otros aspectos. Y es verdad que a la vez, el que se afirma el más pequeño de los pequeños, el más indigno de los indignos, es un megalómano. Es la megalomanía. Hay una megalomanía de la pequeñez, una megalomanía de la culpa. No es la expansión paranoica de la megalomanía paranoica pero es la megalomanía de la retracción. Entonces, en la curación, es verdad que hay un problema, están los medicamentos que tapan la locura; y yo pienso esto que decían mis colegas en el seminario que hicimos, creo que el delirio, la vertiente delirante del melancólico, en su combinación indignidad/grandeza, la debemos proteger, incluso sostener. Porque cuando delira sobre su culpa, sobre el juicio que va a venir, sobre el infierno que les promete el juez, el melancólico se encuentra todavía en una vertiente temporal, de espera y no se suicida en este momento generalmente. Y creo que no sería

razonable explicarle que no tiene ninguna culpa. Escuchaba recién a un colega que recordaba la historia de la Psiquiatría y algunas actuaciones de Pinel. Explicaba cómo Pinel traba-jaba con su equipo, específicamente Pinel ha descrito en detalle lo de crear a veces escenificaciones colectivas para impresionar a los enfermos y que, una vez, justamente con un melancólico, se le había ocurrido vestir a su equipo, uno como juez, con sus asesores y entrar en la habitación del melancólico que decía que esperaba el castigo, para explicarle que, finamente sería absuelto. No fue sencillo. Creo que no fue un buen escenario, creo que hubiera sido mejor con este escenario, explicar que querían reflexionar un poco más y que iban a ver cuándo podrían pronunciarse. Hubiera sido mejor posponer la respuesta. Es decir, maniobrar con lo que Lacan *la postergación de la realización*. No hay que desculpabilizar al melancólico.

Pregunta: Vos, Colette, volvías al tema de la medicalización de la infancia. Investigando el tema encontré dos ejes. Uno es la responsabilización del sujeto por la vía de lo biológico o lo contextual. Por otro lado aparece la medicalización como función paterna, en el sentido de que a un chico inquieto hay que ponerle límites y aparece el psicofármaco. O no presta atención en la escuela entonces, hay que darle medicación para que preste atención, aparece ahí como función paterna y ¿qué te parece a vos? ¿Qué tipo de *infans*, qué tipo de sujeto produce? A mi sólo se me ocurre un sujeto que no va a saber hacer con su síntoma, con sus problemas, con sus tensiones.

Pregunta: El punto que me gustaría pedirle que profundice es cuando usted plantea que el reestablecimiento de la investidura imaginaria empuja al melancólico al pasaje al acto suicida.

Colette Soler: Me parece bastante diferente hablar del efecto de la medicación, del abuso de la medicación, hay que decir, porque una medicación puede ser bien indicada a veces, no somos enemigos de los medicamentos. Somos enemigos del comercio de la farmacología y del exceso. ¿Si desresponsabiliza? Quizás no hay que ser demasiado pesimista, los humanos tienen recursos sorprendentes. Evidentemente, si se dice "eso es una enfermedad que necesita una medicación", el niño va a pensar que es una enfermedad, que no puede hacer nada con eso y entonces se queda tranquilo. Pero la responsabilidad va a reaparecer en otra parte, no hay que pensar quizás, que la des-responsabilización sea global. Es una desresponsabilización local, sobre un trastorno. El problema es que ahora todas las cosas se piensan como trastornos y quizás no son trastornos. La excitación psicomotriz, la falta de atención, todo lo que hace problema en la escuela, hay que decir que son trastornos producidos, inventados por el dispositivo escolar. Es decir los enseñantes deben cumplir con las normas, aprender a leer, a escribir, a tener un grupo, deben tener un poco de paz, no es una crítica a los enseñantes pero las normas de la escuela discriminan a los que no se pueden adaptar a los otros. Françoise Dolto que odiaba la escuela, cuando un chico no podía aprender, le decía "excelente". Era otra época. Ahora nadie se atrevería a decir eso porque los padres inmediatamente harían juicio. Creo que los trastornos son relativos a los requisitos sociales. Y entonces, sí hay una des-responsabilización que está más allá de los chicos medicalizados. La ideología de la víctima, son todas víctimas entonces no son responsables de nada y buscamos los responsables. Es la caza de los responsables ahora. ¿Dónde está el amo? Dígame, dígame. El problema es que no hay amo. Si hubiera algún amo, un amo se puede destituir, pero es que no hay. Eso es muy importante porque

hay una diversidad de procesos, los laboratorios que quieren vender los medicamentos, están las familias que quieren niños bien formados en la escuela, están los enseñantes que no tienen la formación necesaria. Hay un montón de procesos que se conjugan pero si buscas el responsable Uno, que se podría matar, bien… bien, tenemos a Sarkozy. Si lo matamos ¿qué va a cambiar? No es un amo en el sentido del productor de los fenómenos. Puede acentuar o su acción puede ser dramática por muchas razones pero no es el autor del trastorno del mundo que denunciamos. No hay un autor. Sería mejor que lo hubiera porque cuando hay un amo, hay una revolución posible, una posibilidad de hacer caer al amo y de intentar otra cosa. El drama actual es que no hay amo, el capitalista tampoco es un amo. El mercado no tiene cabeza. Lo vemos en la crisis de hoy, es patético, en ninguna parte tenemos una cabeza que se pueda legítimamente pensar como el responsable de lo que denunciamos.

Sobre la otra pregunta, Lacan interpreta el suicidio melancólico como una *travesía salvaje*, dice, *de la imagen*; pero añade que cuando pasa por la ventana el melancólico, no es por casualidad que es la manera de suicidarse más frecuente, más favorable para él, porque la ventana representa el encuadre del fantasma, el marco del fantasma. Y entonces, hay una lógica con el hecho del suicida inesperado, justamente cuando la envoltura imaginaria se reconstituye. El melancólico petrificado en su silencio, cuando empieza a realizar en la dialéctica imaginaria, pasa al objeto a través de su imagen. La correcta expresión es *atravesamiento salvaje de la imagen*.

Pregunta: En un momento en que usted dijo, muy al pasar, que frente a cualquier depresivo uno siente impotencia y

angustia. Yo le quería pedir unas palabras por esas formas de la depresión que no estarían dentro de la melancolía, o sea por aquellas categorías de la depresión neurótica (ahora bastante borradas, ahora que hay medicamentos). A sabiendas que Lacan la puso dentro de la cobardía moral, dentro de no enfrentarse con el deseo pero retomando esta frase clínica, decir "cualquier depresivo"…

Pregunta: Yo le quería preguntar, usted dijo rápidamente que cuando el melancólico se suicida logra algo, digamos con el objeto, no lo llegué a captar bien, y lo puso en paralelo con el final de análisis, la máxima diferencia. Como no me quedó claro en el momento, le pediría si puede clarificar esto.

Colette Soler: Es un abuso hablar de los depresivos puesto que no es una estructura la depresión, es un estado del sujeto. Y este año en París hemos elegido como título para hablar de eso *Los dichos depresivos*, dichos para marcar la distancia entre hablar de los depresivos y la depresión. Pero lo seguro es que cada sujeto tiene una virtualidad, una posibilidad de atravesar momentos depresivos, estados depresivos, generalmente efímeros, que duran un tiempo y se terminan. Uno dice *voy a tocar el fondo* y cuando se toca el fondo… bueno. Entonces, efectivamente, debemos desarrollar una concepción de las depresiones no psicóticas. Hablaré de eso en la Universidad mañana. No se puede decir todo en el mismo momento. Ahora, puedo decir mi tesis, tengo una tesis que ya la formulé años atrás pero este año la reforcé. Y pienso que los depresivos no psicóticos, son objetores. No son objetores de conciencia, son objetores de algo que (*del público: La palabra sería "no estoy de acuerdo con"*). Sí, una manera, no a nivel discursivo, no se piensan así. Generalmente, cuando piensan, se piensan como víctimas de una

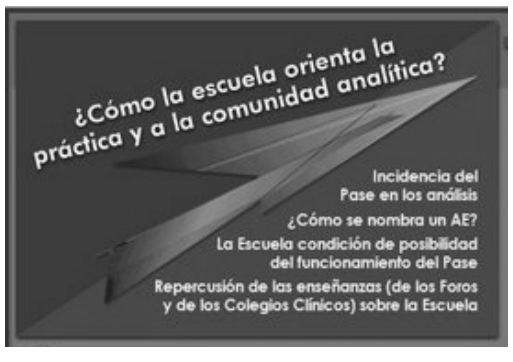
desgracia, se piensan como enfermos, irresponsables de su estado. Entonces no es a nivel discursivo, es a nivel estructural de lo que produce la depresión, que permite construir esto ¿Objeta qué el depresivo? Objeta todos los objetos que puedan captar la libido. Es lo que llamo la objeción depresiva. Y el valor de los objetos se construye ¿cómo? Se construye vía el discurso común pero también viene el discurso del Inconsciente donde a veces, viene el discurso del Padre, a veces. Entonces podemos desarrollar después qué tipo de acción se trata. Había dicho, respecto al discurso, años atrás, había calificado la multiplicación de sujetos depresivos, diciendo que quizás, son los anoréxicos de los objetos propuestos, de los objetivos propuestos por la cultura y la sociedad actuales. Sujetos que dicen: *no, de eso no quiero*. Momento donde el sujeto dice: *basta de eso*. Después si miramos del lado del discurso Inconsciente, es más complejo.

Digo que finalmente podemos evocar dos tipos de acto suicida: uno del cual el modelo es Empédocles. Si leen el texto de Lacan, el de Empédocles es un acto suicida que llamo *instituyente*. Es decir, que le permite a Empédocles afirmarse en su ser único, no determinado por el Otro, por su discurso, por su significante. Entonces Lacan lo toma como un acto de separación, en oposición alienación/separación. Y entonces decía, es una manera de instituirse en su diferencia absoluta. Empédocles es uno diferente de todos, instituye su diferencia única. Y evoqué el final del análisis porque el objetivo del análisis (Lacan interrogándose sobre el deseo del analista, sobre a qué apunta el deseo del analista) quiere obtener la diferencia absoluta. La diferencia absoluta, pueden observar que es una expresión paradójica puesto que una diferencia es siempre relativa a otro elemento del cual uno puede decir *soy diferente a*. Diferencia absoluta entonces es una identidad, es la afirmación

de una identidad única sin referencia a otra. Es una manera de decir que el analista apunta a la separación del sujeto, a extraerlo de su alienación a los significantes y las imágenes, los imperativos del Otro. Bien, eso no era para decir que el final del análisis equivale al suicidio, ¿eh? (*risas*). Mejor vivir, sino no valdría la pena un largo análisis con todo el esfuerzo. Y al contrario, en el suicidio melancólico no se trata de un acto instituyente, es un intento.

Conferencia dictada en castellano.
Revisión del texto Patricia Pirillo y Claudio Barbará

I ENCUENTRO DE
ESCUELA DEL CAMPO LACANIANO



INCIDENCIA DEL PASE EN LOS ANÁLISIS

PASE Y FINAL POR EL NUDO

Michel Bousseyroux

¿Qué tiene que ver el pase con la topología de Lacan? Y ¿por qué tiene que ver con esta topología hasta el final de su enseñanza y de su práctica? No me parece inútil volver abrir el abismo de este interrogante en lo que respecta a su experiencia clínica y por más difícil que me parezca elucidarla.
La teoría del pase que inaugura la *Proposición del 9 de Octubre de l967* está desarrollada en *La lógica del fantasma* y luego en *El Acto Psicoanalítico* donde Lacan llega a concebir al pase como un corte de la repetición, vale decir como corte de la demanda (S barrado-rombo-D) que produce el objeto (a).

Esta teoría del pase por el objeto y la zozobra de la seguridad adquirida en el fantasma encuentra su punto de culminación topológico un poco más tarde en l97l, en *El Atolondradicho*. Lacan describe allí –cito *El atolondradicho*-, "el final del análisis del toro neurótico". El toro es la estructura que da cuenta tanto de las vueltas de la palabra como de lo no sabido del decir en la cura, y sobre la cual opera el análisis en tres tiempos.

El primero aplana (achata) el toro formando un pliegue que lo tuerce en una banda de Moebius fingida. Ese toro aplanado ¿qué es en la cura? Es la neurosis de transferencia, con el aplanamiento de la transferencia, la historia del sujeto adquiere el pliegue de la historia del análisis.

El segundo tiempo es el del pase por el corte de ese decir que se llama interpretación y que recorre el ocho interior de ese

pliegue, y transforma así el toro en cinta bilateral torsionada, el objeto (a) consiste entonces en esa caída de estofa que reduce al sujeto estrictamente a lo insustancial del corte.

El tercero es el del final, el del «duelo del objeto (a)». Dura el tiempo que necesario para que se haga el cosido borde a borde de esa cinta creadora de la banda de Moebius verdadera por la cual se asegura, seguimos leyendo «*El Atolondradicho*», «la estabilidad del aplanamiento (*mise à plat*) del falo, o sea de la banda, donde el análisis encuentra su término».

Entonces, ¿por qué Lacan construye esta topología? Para presentar en su consistencia topológica, lo irrepresentable del objeto (a) y, sobre todo, mostrar tomando un atajo sorprendente, la modificación de la estructura que puede esperarse de un análisis terminado: allí donde era el toro (bilateral y orientable) de mi neurosis, debe advenir lo moebiano (unilateral y no-orientable) del deseo del analista, el corte que efectúa el pase siendo entonces la condición de dicha modificación. Tal es la relectura del «Wo es war» freudiano subyacente, me parece, a la presentación lacaniana de la modificación producida por la operación analítica.

Esta culminación topológica de la proposición del 67 es anterior a la introducción del nudo borromeo. Nos planteamos entonces el interrogante de saber si sigue siendo válida después de las modificaciones borromeas de la doctrina y de qué manera habrán podido modificar o renovar lo que en el 67-7l Lacan considerada como adquirido.

Sucede que con el anudamiento R.S.I. el objeto ha cambiado de estatuto: ya no consiste como superficie, ex-siste como punto de arrinconamiento del nudo.

Sucede también que el síntoma adquiere una preeminencia sobre el fantasma para dar cuenta del final del análisis. La separación final se define entonces más por la identificación al síntoma. Sucede además que el inconsciente también cambia de estatuto: en primer lugar siendo igualado a lo simbólico, Lacan termina por presentarlo, el l0 de octubre del 78 en Sainte-Anne, como real, redondel de lo real al que el redondel de lo simbólico "impone su ley".

Sin embargo, el Lacan borromeano no ha dejado caer al Lacan moebiano. Muy por el contrario. No sólo desde el comienzo del seminario sobre "*l'Une-bévue*…", reintroduce en sus nudos la problemática del toro, cada cuerda del nudo teniendo la consistencia de un toro, sino que además vuelve a mostrar, desde diciembre de l976, el corte del toro siguiendo la doble vuelta del *Atolondradicho*, corte que modifica la estructura. Lo cual está aún más acentuado al final del seminario *El momento de concluir*, verdadero momento de retorno de Lacan a lo moebiano. Si el inconsciente puede ser dicho real, es porque es moebiano: la banda de Moebius simboliza al inconsciente real en tanto que "en el inconsciente estamos desorientados». Estamos ahí tan desorientado como sobre la banda de Moebius.

Es pues legítimo decir que a partir de l976 – encontramos un testimonio de ello en el *Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI*-el pase es pensado como pase por el inconsciente real mas que por el objeto. Pero que sea por el objeto o por el inconsciente real, hay que comprender que en ambos casos, hay pase A LO MOEBIANO. Y que no hay entrada en lo real moebiano del final sin el corte del pase.

Entonces de l960 a l976, ¿estaríamos siempre en lo mismo? Seguramente no. Por cierto al término de su enseñanza, en *El Momento de concluir*, cuando rehace sus cortes sobre el toro,

Lacan sigue pensando el pase como corte. Pero ya no se trata del toro de la neurosis de *El Atolondradicho* ni del toro del sujeto enlazado al toro del Otro de *La Identificación*. Lacan encara ahora el corte de la interpretación y, en consecuencia, el pase –al menos arriesgo la hipótesis- sobre el toro del inconsciente, asimilado al redondel S de lo simbólico, borromeanamente encadenado a 2 o 3 otros redondeles tóricos. El corte interpretativo de ese toro –es muy importante señalarlo- no deshace el nudo borromeo, que sea de 3 o 4 (redondeles). En cambio, forma un nudo, un nudo corte, siendo el más simple el nudo de trébol. Llamo nudo de pase a ese nudo que es realización del corte del pase.

Al permitir transformar ese toro S del inconsciente simbólico, en banda de Moebius, el nudo corte del pase abre así al inconsciente real, sin deshacer por ello al nudo borromeo. Y lo que describe mejor su real, es la banda de Moebius, ya no la simple (con una única semitorsión) como en *El Atolondradicho*, sino la triple (con tres semitorsiones) que proviene de la realización de ese corte del que hablaba y al cual Lacan se interesa mucho al final del *Momento de concluir* y al comienzo de *La Topología y el Tiempo*. Observen bien que el borde de esa banda, forma por sí mismo un nudo –mientras que para que el ocho interior forme un nudo, se necesita el redondel del objeto (a) –y que ese nudo somete su real no orientable a la ley de los arriba/abajo. Porque lo que pretendía entonces Lacan, a través de sus tentativas, más de una vez fallidas, de las presentaciones topológicas del inconsciente real, era nada menos que orientarse gracias a la presentación en la estructura, para encontrar allí el camino de su práctica como analista.

Así, en l978, el final ya no es pensado como aplanamiento (*mise à plat*) del falo que desaliena de la identificación primaria, sino

como aplanamiento del nudo que, por bordear al inconsciente real, permite una orientación en la estructura.

Desde entonces, el análisis encuentra su final en el nudo mínimo del hablanteser. Porque ese trébol es lo menos que puede escribirse para presentar –"tan mal como peor", diría Beckett- aquello de lo que en torno del topos del objeto, el hablanteser goza: del sentido, del falo y del Otro. A partir del momento en que, desde l975, cifra de este modo a la estructura, Lacan sustituye –prefiere- el inconsciente de Freud por el hablanteser. Visto así, la satisfacción del final sería la satisfacción en hacer ese nudo corte del hablanteser, satisfacción de cerrar la triple vuelta que escribe lo real.

Al introducir lo tórico en lo borromeo Lacan hystoriza la estructura. No se limita a introducir al tiempo y sus contratiempos -la historia con una i- en su topología de los nudos, introduce además la histeria y su verdad mentirosa que, como Lélie del *Atolondradicho* o los contratiempos de la pieza de Molière, introduce sus palos en las ruedas del deseo.

El toro, digámoslo, es mentiroso. Es jesuístico, como decía Freud de la verdad, porque tiene dos caras y es reversible.

Esa mentira es la de la identificación tal como Lacan la revisa en l976. Dado vuelta, uno de los toros del nudo contiene en su interior a los otros. El giro sobre si de lo simbólico es el *proton pseudos* de la histérica por el cual ella se hace Otro(a) al mismo tiempo que se sostiene en su interior por la verdad mentirosa de su amor por el padre.

Sea; Pero, ¿cómo contrabalancear deshacerse de estembrollo (*balancer stembrouille*) del toro en el nudo y del nudo en el toro que articula la verdad con lo real? Y bien, por el corte del decir que, al cerrar la banda de Moebius, crea a la "histérica perfecta",

o sea a "un histérico sin síntoma, salvo de tanto en tanto". Lacan, en *L'Une bévue*… del l4 de diciembre del 76, tiene la increíble audacia de decir que él lo es, porque a fuerza de tener un inconsciente ¡lo ha unificado con su consciente! Siendo así la satisfacción del final sería el haber reducido a lo moebiano la mentira del toro bifásico, como lugar de la doble inscripción y del sentido doble.

Analistas, ¡un esfuerzo más para ser moebianos!

El pase y su modificación de estructura no pueden conceptualizarse sin la topología (la lógica del grupo de Klein, utilizada por primera vez en l967, no daban sino una primera aproximación de lo que el pase separa). Una Escuela que toma en serio al pase es pues una Escuela que toma en serio a la topología en tanto que concierne, para Lacan, ni más ni menos que a su "práctica del decir". Al mismo tiempo – ¡y no es la menor de las paradojas!- uno puede pasarse de la topología en la escuela, a condición de servirse de lo que Lacan ha inventado: ¡el pase como dispositivo y procedimiento! Porque la topología es, para Lacan, su tiempo, su tiempo para comprender lo real de la experiencia. Es el tiempo para comprender el pase.

Pero servirse de ella implica que, por nosotros y para nosotros, permanezcan abiertos los siguientes tres interrogantes: l. ¿En qué punto estamos ahora en nuestras prácticas del decir? 2. Como no se trata de imitar a Lacan en nuestro uso o mal uso de la topología, cuando analizamos, ¿cómo nos orientamos en la estructura, con o sin topología? 3. ¿Cómo logramos que el nudo del inconsciente satisfaga, se haga suficientemente real?

Traducción de Rithée Cevasco (Cataluña)

EL PASE: UN PASO A LA TRANSMISIÓN

María Trinidad de Lander

Ocurre que en los carteles del pase se ríe. Se da que una risa acabe sorprendiendo, sea a los pasadores y los miembros del cartel en el curso de los testimonios, sea a los miembros del cartel en el curso de sus intercambios ulteriores. Esta risa sorprende, imprevisto por el pasante, desde luego, como inesperado por el cartel, hace la cosa, esta cosa seria, de repente alegre… Esta risa no es que no sea nada, nos indica que estamos en presencia de algo "de la propia cosecha" del pasante. (Sol Aparicio 2007, en "De su propia cosecha". Wunsch 7)

Preguntarse por la transmisión no es banal, como tampoco lo es, preguntarse si todo el esfuerzo que hace Lacan en ajustar la escucha y tratar de sintonizarla con la teoría hace realmente transmisible al psicoanálisis.

Porque hacer Escuela estando en juego la transmisión es la de producir un discurso de psicoanálisis en psicoanálisis. Lo que hace Escuela no es lo que la Escuela reproduce al mejor estilo universitario; esto es, no es aquello que se repite porque está fascinada, no es ese material que la obtura porque la seduce. Lo que hace Escuela es la transmisión de lo que se hace en la Escuela, ese es su destino.

Pero, ¿cómo transmitir algo de esta experiencia siempre inefable? Los testimonios nos dicen algunas cosas, por ejemplo revelan el estilo de cada quien; esto es, la idea que cada uno

tiene del inconsciente, y en tanto tal, la manera de utilizarlo en el momento de analizar.

Porque que otra cosa podemos transmitir si no es el testimonio de un deseo anclado en una experiencia. Lo que el acto de transmisión pone en el tapete no es un atropello sino un deseo, no es una trasgresión sino ese conflicto permanente entre ley y vida que ya escribía Kant y que hace del hombre un sujeto ético. Lo que se transmite es algo que no es palabra, es esa singularidad de la palabra de decir aquello que la funda y que a su vez, es indecible.

Por esto no podemos confundir transmisión con doctrina, la transmisión resulta de un decir distinto y ese decir distinto no es un código formal, es un ciframiento. De lo que se trata en la transmisión es del inconsciente. El inconsciente es el texto cifrado del sujeto, del sujeto del trauma, de ese sujeto marcado por la partición del viviente anterior a la representación y a la intencionalidad. Ese momento en donde no se tienen los recursos ni instintivos ni discursivos para vivir, para tomar la vida que se nos da, porque recordemos que el ser que viene al mundo, que nace a la vida del hablante, desde su entrada está perdido.

El inconsciente necesita de la aparición original del trauma, de la no pertenencia y esto da a la vida del sujeto un valor singular, sintomático. El síntoma es el producto de un modo de inscribir lo traumático, de inscribir ese encuentro singular de un hablante con lo viviente. El sujeto no proviene de la conciencia es anterior a ella, es oriundo de la pulsión y esa verdad le nombra como hijo del trauma.

Y se busca lo real pero es una búsqueda frustrada porque lo que se encuentra son palabras. El cifrado del inconsciente no es una

prueba fehaciente de lo que se busca, lo real. La prueba solo puede venir del efecto confirmado, sentido por el sujeto en la misma cura, de ese efecto experimentado que nos enseña la eficacia de lo simbólico, más bien el impacto de lo simbólico sobre lo real.

En mi caso fue la palabra, esa palabra causante del síntoma que casi sin filtro acudió a mi memoria y, luego el poder de la frase que la incluía deshaciéndolo todo. No se trata de buscar, ni tan siquiera de encontrar. Es solo dejar salir. No es hurgar en el fondo de un pozo a ver si la encontramos, es esperar en el borde hasta que algo mane y ocupe su lugar en el texto. Roberto Juarroz lo dice así:

> *Sacar la palabra del lugar de la palabra*
> *y ponerla en el sitio de aquello que no habla…*
> *Lograr que la palabra adopte*
> *el licor olvidado*
> *de lo que no es palabra,*
> *sino expectante mutismo*
> *al borde del silencio.*
> ***Doceava Poesía Vertical***

El descifrado entrega algo más que el sentido de los síntomas, *entrega el lenguaje de su inconsciente: un enjambre de S1 hechos Significantes Amos del goce, o la letra fuera de la serie del síntoma. Este lenguaje descifrado no es sino tentativa de saber ¿Por qué? Porque en la lengua:* "*el uno encarnado en la lengua queda indeciso entre el fonema, la palabra, incluso todo el pensamiento*" *dice Lacan en Aún. El descifrado es una tentativa para captar algo de los efectos de lalengua sobre el goce.* Colette Soler 2008, en "El inconsciente real, las consecuencias para el pase".

Lalengua produce efectos, efectos que son experimenta-dos por afectos inesperados y misteriosos. Este rasgo de discordancia del afecto es signo que muestra la pareja verbo-goce y que revela que lo que es dicho produce efectos de humor disociado de las significaciones.

Pero también este real, este inconsciente real se manifiesta en el lapsus, dice Lacan. En el lapsus se muestra por la aparición de una palabra imprevista, fuera de sentido pero no fuera de goce; es una palabra con exceso de peso, de goce inefable, personal. Es un significante fuera de la cadena pero entronizado, instalado en el campo del goce.

Entonces, lo mejor que podemos hacer con nuestras construcciones es probar que tienen una relación con lo real. Pero, cómo demostrar que esa construcción no es una ficción. Freud lo decía en "*Construcciones en psicoanálisis*", decía que la construcción desde el punto de vista terapéutico tiene el mismo efecto que un recuerdo recobrado. La convicción de la verdad de la construcción cura pero no prueba lo real, y aquí nos encontramos otra vez con una cuestión ética: si uno se contenta con creer la ficción porque tiene una parte de verdad, nos encaminamos a una religión privada.

La orientación a lo real es otra cosa, por la fuerza que ejerce hacia lo imposible, es un correctivo contra esta creencia. Lo real lo tenemos que buscar del lado de la operación que efectúa el lenguaje sobre el sujeto.

Aquí está el vínculo entre cura-pase-deseo del analista, que estriba a mi entender no solamente en la firme convicción del inconsciente que lo hace, sino en que la finalidad del pase no es otro que la transmisión de esa convicción que Freud exigió del aprendiz de analista, la convicción de la existencia del incons-

ciente, Lacan añadió en *R.S.I.* que el inconsciente es real: *es lo real que es agujereado por lo simbólico*.

Lacan va a plantear a lo largo de su enseñanza versiones del pase, que entiendo no se suprimen las unas a las otras sino más bien se reúnen hasta alcanzar la última que las engloba.

En el 67 hablará de la cura como una experiencia de saber que llevaría a la adquisición de una verdad sobre el ser con la emergencia del objeto (a). Es una solución en términos de saber sobre el deseo y una transformación del ser del sujeto. El pase como procedimiento capta ese momento.

En el 73 se le suma *la no relación sexual*. Lo que se pone aquí en juego es el saber que pueda sostenerse sobre ese impasse. El final de análisis debería producir en este momento un saber en lo real y determinar ese real de una manera nueva. Es el momento científico del pase, donde se percibe el saber hacer con ese real.

En el 76, el pase es dar el mejor testimonio posible de la verdad mentirosa. Es lo que se define como *Hystorización* del análisis. Sin embargo esto no es todo. Si en el 67 el pase es pensado en términos de deseo y verdad y en 73 en términos de saber, en el 76 es pensado en términos de satisfacción. En términos de la satisfacción que marca el final del análisis. Se define en términos de goce y no de deseo. Es la aspiración de salir del espejismo de la verdad, dando preferencia a los trozos de real que pueden cernirse en la experiencia.

En el inconsciente freudiano se reconstruye una historia. Pero después de un análisis uno no se encuentra con una historia sino con fragmentos de escritura y trozos de real. Luego con eso una puede construirse una Hystoria para ser contada a los otros. Hacer el pase no es hacerse historiadora de una misma,

es más bien mantener esa fisura abierta, es estar entre la brevedad del relámpago que ya ha pasado, lo que ya se ha escrito y lo imprevisible que aún debe escribirse.

Lacan en el *Prefacio de la edición inglesa del Seminario XI* afirma que *la pregunta sigue siendo la de qué puede impulsar a cualquiera, sobre todo después de un análisis, a hystorizarse por sí mismo,* si utiliza la y griega es porque no se trata de objetivación. Se trata de elaborar si en el análisis se he podido hacer sentido con lo real, e incluso, en la ocasión, necesariamente tapando los agujeros que separan los trozos, conseguir hacerse aprobar. Aplaudir, término que evoca la satisfacción suscitado en los otros, en los colegas. Esa risa que estalla en ausencia del pasante, bien a los pasadores bien al cartel, porque no a ambos y que habla que esa hystorización en tanto histeria apunta a otro.

Pedir el pase es una demanda de escucha, y que si bien tiene destinatario se hace en soledad. Se pide *oye, escucha, no importa que estés o no de acuerdo, solo que digas si lo oído transmite algo de lo que no se puede decir sobre el nuevo lazo entre el goce y el significante.*

Una demanda que no es demanda de sentido, todo lo contrario, el sentido quedó atrás, ha sufrido transformaciones, tantas que en su viraje modificó la transferencia. Una demanda en soledad, un aislamiento solamente parasitado por unos pasadores, por unos curiosos de profesión que llevarán esos trozos a otros, un casi nada, una singularidad. Hasta el último momento el cartel desea saber, está al acecho y así puede captar por ejemplo un cambio radical en la relación al saber y al goce, o pescar una *extravagancia* como lo nombra Dominique Fingermann 2006. *El momento del pase*, ese casi nada pero que produce un efecto imprevisible que a su vez explica que lo que es dicho produce efectos de humor disociado de las significaciones.

El que pasa le pide a la Escuela la garantía con respecto a la formación que la Escuela le dio. La demanda del pasante es una respuesta a una oferta de pase que la Escuela propone. El está en el quicio, y podríamos preguntarnos por qué quiere atravesar ese umbral, por qué quiere esa garantía, si ya se autorizó de por sí, por que quiere que la Escuela lo garantice, puede contentarse con funcionar como analista. Ya lo hace y puede ser que lo haga desde hace un tiempo, se autorizó como consecuencia de su análisis. La autorización es una condición necesaria. ¿Por qué no es suficiente, por qué insiste en querer un poco más, aún más? Quizás porque sabe que funcionar como analista es tan solo aquello que hace probable la exsistencia del analista, tal cual Lacan lo dice es su *Nota italiana.*

La cuestión es someter a prueba esa posición a la que se autorizó a partir de su experiencia de análisis. *Y así el deseo del analista es ese lugar de donde se está fuera sin pensarlo pero desde estar en él, es haber salido de verdad, o sea no haber tomado esta salida sino como entrada, no obstante no es cualquiera porque es la vía del psicoanalizante*. "Discurso a la EFP"

El deseo singular que podemos llamarlo deseo de, deseo hacia, anuda un saber singular con una causa universal, la del sujeto que pone lo más íntimo al servicio de otros. Franqueamiento del pudor en el decir que estaría al servicio de una ética, ética del bien-decir a propósito del agujero de la castración. Agujero también en el saber, porque ese va más, tiene un límite. Tope que permite saber no solamente lo que se sabe, sino más bien hasta donde puedo saber. Lacan en "*Intervención sobre el pase*" decía que el sujeto no lo aprendió todo en la experiencia analítica pero se le reveló un saber que no es del orden del conocimiento.

Histeria y estructura de chiste reproducidos en el pase y en su transmisión. Se trata de un nuevo lazo con el Otro que no implica hacer del pase un testimonio de la verdad. El pase supone que habiendo encontrado algo del inconsciente, se ha llegado a saber que la verdad es un espejos-mo. Espejismo que se agota, que encuentra un punto y final, cuando, ante el inconsciente se encuentra la satisfacción propia que marca el final de análisis.

Es decir que, en estas perspectivas de medir lo verdadero con lo real, es central la noción de satisfacción. Pero no solo la satisfacción alcanzada por el sujeto en el final y que resuena sobre el fondo de la insatisfacción neurótica, sino también la idea de que en el procedimiento del pase –concebido como hystorización- resulta crucial *obtener la satisfacción de los colegas,* claro que tendríamos que precisar en que estriba esta satisfacción de los otros.

Hay una satisfacción que puede lograrse por la identificación, por entenderse en tanto compartimos cosas en común. Una satisfacción donde la resonancia es la del cuerpo en tanto imaginario, la que hace a la buena forma del Uno, de lo uniano. Eso es lo propio de todo grupo, pero creo que la satisfacción que Lacan destaca en el pase es otra cosa.

El cartel del pase encarna para el pasante al Otro de la Escuela y que en tanto tal puede decir si o no al neologismo que el pasante presenta. O sea, decir si o no a su hallazgo como diferencia con respecto a la norma. Pero justamente en este desvío con respecto a la norma es que se presenta el plus de goce, como en el chiste, donde en el seno mismo de la armonía, crece de pronto un exceso singular. Así, podemos decir que es precisamente cuando dicho desvío índice del plus de goce,

introduce una satisfacción en el cartel, significa que algo se transmite.

Esa historia que se cuenta, hecha de jirones, de retazos si produce satisfacción en los colegas, sería una especie de confirmación de que hay algo nuevo en el decir.

El milagro de la satisfacción se produce en el momento del fracaso en el decir, cuando en el propio mensaje, siempre insuficiente, el otro llega a entender lo que está más allá del lenguaje, llega a entender justo en el chasco del decir. Una satisfacción que surge de cercar lo que no puede decirse, lo que no puede traducirse en el saber, lo cual no impide hacer resonar ese goce en el saber.

El pase introduce un elemento incalculable y eso hace que aunque sea un dispositivo de evaluación, es una evaluación que no se somete a una regla, al contrario introduce un elemento probatorio que no es del lado de la regla sino del lado de la excepción. La legibilidad del testimonio es inversamente proporcional a la carga de goce que afecta a los elementos que se transmiten. El pasante puede hacer entender los puntos cruciales de su experiencia en la medida en que está separado de ellas.

Después del pase, luego de ese trayecto no determinado ni por el amor, ni por los ideales, ni siquiera por el padre, sino más bien producto de un desgarro, de un desasimiento que en su brusca salida deja las amarras que lo mantenían preso, se produce algo imprevisto, un casi nada, el cambio de título de un trabajo a presentar. El nuevo título es*: Una mirada perdida*. Esta vuelta, más formalizada de la cuestión del objeto se me impone como una continuidad de mi pase, es un deslizamiento a partir del cual es posible *tomar la antorcha*.

¿CÓMO SE NOMBRA UN AE?

LAS CONDICIONES DEL ACTO,
¿COMO RECONOCERLAS?

Colette Soler

Os hablo hoy a partir de las distintas experiencias que he tenido acerca del dispositivo del pase, y también de los intercambios con los colegas de nuestros CIG. Con el tiempo, que para mi comenzó hace mucho tiempo, me detuve en la idea de que un gran problema estructural del dispositivo del pase -digo bien estructural, no depende de tal o cual época- se situaba, no del lado de los pasadores, pasantes o AE, sino del lado de lo que Lacan había llamado el jurado, y que rebautizamos desde 1981, con el término de cárteles, sin duda para atenuar la connotación de juicio soberano que había en el término de jurado, y también para indicar que se espera un trabajo.

Es cierto con todo que se trata de un jurado, puesto que estos cárteles deben zanjar con un sí o un no, y no con respecto a una tesis sobre el pase al analista, sobre este terreno de las tesis nadie se ha preocupado puesto que se recurre a los textos de Lacan, sino con respecto al caso particular de cada pasante. Que estos cárteles tengan que justificar después su poder de decisión con sus elaboraciones de cártel es otra cuestión.

No creo que el hecho de que Lacan haya introducido algo nuevo sobre el pase en su texto del 76, *Prólogo a la edición inglesa del seminario XI*, que es un texto capital, constituya un problema

suplementario. Sólo le hace falta un poco de tiempo a nuestra comunidad para entender el alcance clínico de la modificación. Cuestión de trabajo colectivo.

La dificultad se plantea desde el 69, en realidad, en la diferencia entre lo que los textos dicen de la estructura y los casos donde se encarna.

La estructura de la experiencia analítica en que Lacan pasó su vida construyendo, si vale, vale para todo análisis. Cada análisis sin embargo es particular, ya que la verdad nunca es colectiva, *sólo hay verdades particulares* –reconocen ustedes la cita de Lacan.

Se trata efectivamente en el dispositivo según Lacan de la *estructuración analítica de la experiencia* que condiciona el pase al acto o al deseo del analista. Se puede admitir, decía él en su discurso a la EFP, que esta estructuración no está igualmente repartida y que se trata pues de informarse, no solamente para ratificarla, sino para reproducirla. La tesis sigue siendo idéntica en el 76, bajo otros términos: saber si la historización del análisis condujo a poner un término del espejismo de la verdad.

Ahora bien no se puede esperar del pasante que él mismo dé la fórmula de este pase al acto, debido al estatuto de este acto. *Aporía de la rendición de cuenta* del acto, dijo Lacan en el 67, debido a que es el objeto el que es activo ahí y el sujeto subvertido. Idem para el deseo del analista. No desarrollo este punto. Las fórmulas más tardías del 76 que definen un pase no por el objeto sino por lo real, podría decir por el anudamiento de lo real, implican la misma imposibilidad por parte del pasante, ya que, van a reconocer la cita, no puedo decir verdadero de lo real, la verdad siempre miente, y el pasante no puede hacer más que, cito, *testimoniar de la verdad mentirosa*.

La tarea incumbe por lo tanto a los cárteles, y son ellos quienes están en realidad en el banquillo, en el banquillo por lo que se refiere a reconocer las condiciones de posibilidad del acto analítico que el pasante no puede enunciar en términos de verdad. Sobre este punto, la doxa compartida que se deposita en el trabajo de la comunidad está ella misma en juego ya que los cárteles son parte involucrada.

Ahora bien, ya tuve la ocasión de decirlo, y aquí mismo en Buenos Aires, nosotros no hicimos la crítica del contra-sentido histórico del ECF y la AMP relativa al pase. ¿Cuál es este contrasentido?

Las fórmulas que tomamos prestadas de Lacan son conocidas. Esencialmente, en el 67: destitución de un sujeto que se da cuenta de su ser de objeto. ¿Pero cuál es la traducción clínica?

Yo digo que el texto de Lacan no implica que saberse objeto, sea saber qué objeto se es. Es todo lo contrario, es haber percibido que el objeto hace agujero en el saber, y que por tanto es imposible decir lo que es este objeto. ¿Saberse objeto, es pues estrictamente equivalente a lo que llamamos la caída del sujeto supuesto saber, sin la cual puede haber terapeuta pero no acto analítico posible?

¡Los antiguos de la Escuela freudiana de París captaron algo, puesto que su lectura los había conducido a destacar el no saber del final! Lacan protestó, con razón, ya que son necesarias muchas elaboraciones de saber para percibir o delimitar un agujero en el Otro. No es no saber, sino, cito: *saber vano de un ser que se escabulle*. El contrasentido de la ECF, AMP, es haber inducido, por consigna teórica, según el funcionamiento propio de esta institución, y para cada pasante, la búsqueda supuestamente posible del objeto que no se escabulliría, el objeto que

es el pasante y que se trata de enunciar a la cara del mundo. Ahora es más bien invitado a decir su real, lo que es el mismo contrasentido.

Las razones de la promoción de este contrasentido son de política institucional, es bien cierto, pero hay a pesar de todo algo que lo volvió plausible, y que yo creo que explica su imposición.

Es que el objeto, agujero en el saber, puede imaginarse, y se imagina. Pero imaginarse objeto no es saberse objeto. Creo que aquí está la fuente clínica de la dificultad. El objeto sin imagen ni significante, se imagina a partir de la pulsión: mirada, mierda, voz, seno. En otras palabras, un sujeto puede hacerse representar por las imágenes y significantes del objeto. Eso no sucede al final del análisis, eso sucede en cuanto comienza el análisis efectivamente: ¿no se quejan ya los sujetos, justamente, de hacerse zampar, cagar, de que no se les quita el ojo de encima, o controlar, y no transfieren esta obsesión sobre el analista?

Esto no es un producto del análisis, es una manifestación de un fantasma, verdaderamente, y que se trata precisamente de atravesar. Un sujeto que se hace representar por los significantes del objeto, cualquiera que sea entre los cuatro, no es sujeto destituido. En otras palabras, por ejemplo, tomarse por una mierda, o una mirada, es una manera de institución subjetiva por el fantasma, muy lejos de ser una destitución. A la entrada, el objeto está representado imaginariamente, al final está, por así decir, desnudado de sus representaciones. Saberse objeto es haber desprendido significantes corporales que son plurales, haberlo reducido al lugar que le corresponde en el Otro, el de un agujero donde falta el significante.

Eso quiere decir, que entre "saberse objeto" y saber qué objeto, hay exclusión. Es lo uno o lo otro. Recuerden que Lacan puede decir en *La angustia*, que el neurótico nos da el pego con estos objetos, y es también precisamente lo que hace plausible el contrasentido por confusión del fantasma con el real del inconsciente.

No animamos pues a los pasantes o a los AE a exponernos el objeto que son, allí donde está lo que Lacan llamaba el "punto cero" del saber, les dejaríamos sin credibilidad. No les inducimos tampoco, en término más reciente, a exponer lo real que son, la famosa letra del síntoma, sería el mismo error. No hago la demostración, ya la hice. Está implicada por los efectos incalculables de *lalengua* de donde resulta que todo lo que se diría de esta letra es "elucubración" según el término de Lacan en *Encore*. La institución objetal o real del final del análisis, no es una institución por el saber sino lo contrario, habita los límites del saber. De ahí el *sicut palea* que se aplica al saber elaborado.

La crítica de este contrasentido teórico que sustenta un hacer semblante de saber no se hizo en nuestra Escuela. Sólo hicimos la crítica institucional del AMP, pero para el pase hemos vuelto a partir sobre las mismas bases implícitas, sin tiempo de parada crítica. Habría sin embargo evitado a los cárteles, los nuestros, que tenían el mérito de haber roto con las intenciones políticas precedentes, de buscar lo que de estructura es imposible de encontrar en las palabras de los pasantes si son auténticas, a saber los enunciados del objeto, de la letra, o de lo real –Buscar lo imposible de encontrar programa la decepción, el sentimiento de fracaso y a veces el mutismo afligido.

Esta cuerda de la decepción comenzó a vibrar con respecto a nuestro pase. Ahí no olvidemos que la tesis de Lacan sobre la tristeza, también la aplica a los analistas. Vean la *Nota a los*

italianos, donde pone en relación los pases dejados *inciertos* con una comunidad *teñida de depresión*, como él dice. Pases inciertos quiere decir para el dispositivo *no encontrarse en la estructura*. Entonces, no se trataría obviamente de sobrecompensar la decepción con un falso entusiasmo obligatorio, sino más bien de ver cómo encontrarse allí más.

La destitución subjetiva del 67, o el final del espejismo de la verdad del 76, ¿cuáles son las manifestaciones clínicas? Pueden variar mucho del uno al otro, pero solamente en el palmo limitado de los efectos posibles de la estructura. Les hago observar que Lacan aisló dos rasgos, en el 67: posición depresiva y seguridad de un sujeto que ha terminado con la dubitación, la pregunta y la espera correlativa. En el 76 evoca una satisfacción específica, propia de cada uno –cuya naturaleza habría que precisar.

Observen que en ninguno de los dos casos se trata de rasgos de estructura. Se trata de una postura del sujeto en la estructura, e incluso de una postura de afecto que allí responde, y testimonia entonces indirectamente de que la elaboración estructural ha sido empujada hasta la percepción del agujero, yo diría de buen grado hasta la forclusión del objeto o de lo real. Creo que es por lo que Lacan imputa a los cárteles una tarea *de autentificación*, y no de escucha o de desciframiento o de construcción. En realidad, esta postura es de certeza, no de creencia, sobre el fondo de lo imposible de saber, siendo la certeza por definición, la traducción psíquica de una forclusión.

Concretamente, lo que busco, no puedo decirlo, no llego a ello. *Comenzar a saber para no llegar a ello*, dice Lacan. No es asombroso que eso deprima, en la medida de mis esfuerzos. Pedir más no sería una respuesta ilustrada. Eso deprime al menos transitoriamente, ya que si saco las consecuencias, eso libera. *Pueden*

salir libertades del cierre de una experiencia, dice Lacan. Obviamente, esta conjunción al final, entre certeza y libertad, inquieta, no sólo porque hay que reconocerla en los casos, como hace Lacan para *el guerrero aplicado*, o para sí mismo cuando proseguía, impávido, su seminario en la tormenta del tiempo de la excomunión. Sino que sobre todo, sobre todo, inquieta porque es lo propio de la psicosis, esta conjunción entre certeza y libertad.

Termino, cuando digo que eso inquieta, es decir poco, ya que sobre la base de los postulados del contrasentido que intenté enunciar que, de hecho, cierra el punto de forclusión, podría suceder que se tomen las manifestaciones del final, y, en particular, las posturas de seguridad o de satisfacción por los signos mismos de un análisis inacabado, (¿qué cartel habría nombrado al guerrero aplicado?) o que al contrario… Y contentos si no se toman por los signos de una psicosis.

Ahí creo que nuestro pase no está menos en juego, lo que bien merece los debates de orientación en los que entramos.

Traducción: Luis Ansorena Boneta (Murcia).
Revisado por Begoña Alegria
Miembro de la Comisión Epistémica DEL

HACIA UN DISPOSITIVO DEL PASE EFECTIVAMENTE PRACTICABLE

De los criterios ideales a la
Autorización real de los psicoanalistas

Gabriel Lombardi

Hay dispositivos específicos del psicoanálisis. Algunos de ellos funcionan regularmente, producen resultados apreciados, pueden ser empleados en diversas ciudades del mundo, cada vez más. Tenemos una práctica del dispositivo freudiano de la cura psicoanalítica, también del control, incluso del cartel. Sabemos cómo utilizarlos, recurrimos a ellos con cierta naturalidad, cada uno a su manera, con frecuencia variable, sesiones más breves o más largas, interpretamos más, menos, según la propensión personal y según el caso. Desde que tomamos pacientes a cargo, nos autorizamos como analistas (acaso sin poder dar cuenta muy bien por qué) aplicando el método freudiano, al menos hasta el punto de consecuencias en que ha llegado para cada uno de nosotros.

Psicoanálisis, supervisión, cartel, incluso presentación de enfermo son dispositivos clínicos efectivamente practicables, en los que reconocemos una cierta eficacia. El pase como dispositivo, por el contario, parece todavía bastante difícil de emplear; requiere de un aparato institucional más complejo, que involucra a toda la comunidad de Escuela ya desde el momento de la elección de la Comi-sión de la garantía, que luego integra los

carteles del pase, nombra los AME que a su vez designan a los pasadores, etcétera. Además de ser complejo, el dispositivo del pase nos deja una sensación de déficit cuantitativo en las apuestas y de cierta pobreza en los resultados que nos lleva a poner en duda su eficacia. Pasantes escasos, pasadores cuestionables en su idoneidad, carteles del pase extremadamente parcos, encuentran su eco en sordina en los candidatos indecisos *(J'y pense, mais…)*. Suma-do a esto, no hemos encontrado criterios unánimes para las designaciones de AE, lo cual puede ser considerado un déficit –aunque no es seguro que lo sea, por razones que argumentaré-.

Este panorama se refleja cuantitativamente en la enorme diferencia porcentual entre el número de miembros de la Escuela que nos llamamos psicoanalistas y nos autorizamos como tales sin recurrir al dispositivo del pase, y los que han sido designados como AE. Sin embargo creemos, y por eso estamos aquí, que aunque haya poquísimas designaciones de AE, pertenecer a una escuela donde el pase se practica y se estudia marca una diferencia. Consideramos que la posición del analista en cuanto al saber y al poder se modifica si hay una orientación de escuela sobre las prácticas de sus analistas; y esa orientación depende estrechamente de la existencia y del funcionamiento de este dispositivo. Hoy nos preguntamos: *¿Cómo orienta la Escuela la práctica y a la comunidad analítica?* Más específicamente, el título propuesto para estos paneles es: *¿Cómo se designa un AE?*

La pregunta misma revela el agujero al que responde: no hay un cómo, no hay una regla, no hay normas, no hay criterios ideales, no hay un *know how* del jurado del pase, que entonces tiene que arreglárselas como puede.

La tarea y el acto de la nominación quedan a merced de la *frónesis*, de la prudencia del cartel. La tarea es imposible, la

decisión implica una cuota de azar y de arbitrariedad (en el sorteo de los pasadores, en la sensibilidad y la empatía entre los integrantes del jurado, y hasta en factores idiomáticos), y sin embargo, este dispositivo es el mejor que se ha inventado para iluminar un aspecto clínico, epistémico y ético que es inabordable desde los otros dispositivos del psicoanálisis: el acto analítico considerado como pasaje de analizante a analista.

La pregunta *¿cómo se designa un AE?* nos deja ante un vacío, si nos negamos a aferrarnos a criterios alienantes, cada vez más profusos e inevitables a medida que se acumula experiencia y doxa sobre el pase; propongo reemplazar entonces esa pregunta por otras dos: 1- ¿A qué responde la designación de un analista de la escuela?, y 2- ¿por qué es tan relevante el dispositivo y esa designación para la escuela y para la orientación que sigue e imparte?

Recordemos la propuesta original de Lacan: *se imputa* al AE ser de aquellos que pueden testimoniar sobre proble-mas cruciales en los puntos vivos en que están para el análisis, especialmente en tanto que ellos mismos, los AE, *están en la tarea o al menos en la brecha de resolverlos.*

Es una imputación, que podría no ser tan exigente para el pasante: no es necesario que los AE sean genios, ni formadores de doctrina, ni grandes oradores. Sí se espera de ellos que puedan testimoniar sobre algún punto vivo del análisis, y particularmente sobre su propio pase, es decir, sobre cómo accedieron a la posición de analista a partir de su propio psicoanálisis. No es tan exigente, y además, está abierto a la variedad ya comentada en trabajos precedentes.

Comencemos por la segunda pregunta.

La relevancia del dispositivo

¿Por qué la escuela, la clínica que allí se elabora, la formación que en ella se dispensa, dependen del pase? Porque así la escuela se hace cargo del déficit del saber del didacta, estructural del análisis, *saber insuficiente en al menos tres puntos cruciales* que hacen a la clínica psicoanalítica, tres puntos de intersección de lo simbólico con lo real, y que desde el punto de vista del reconocimiento imaginario son agujeros, negatividades:

- Lo incurable del síntoma
- El acto que determina el pasaje de analizante a analista
- El tiempo, el momento de satisfacción que marca la terminación del análisis.

La noción de ***síntoma*** es el único caso en que Lacan admite el empleo del término *conocimiento*. Es muy llamativo, si se recuerda su definición tan radical de la clínica psicoanalítica en los años 70, que exige repudiar precisamente ese término de conocimiento(1). Ese rechazo del término contrasta con el enunciado que él mismo sostiene a lo largo de toda su obra: "Hay conocimiento del síntoma", y precisamente con esta precisión: hay conocimiento del síntoma justamente porque es *conocimiento sin reconocimiento*, es conocimiento de sí como cuerpo extraño, conocimiento inaccesible al didacta, que a lo sumo lo vislumbra, "lo interpreta" –decimos- desde afuera. El síntoma es el ser del sujeto fuera del Otro, y su definición, desde el comienzo hasta el final del análisis es: *lo que el sujeto conoce de sí, sin reconocerse en ello*(2). No es conocimiento de sí mismo, sino de *sí-héteros*, de *sí-ajeno*, incognoscible para el Otro, que no siente el dolor en el cuerpo, ni percibe el significante alucinatorio, ni la división subjetiva que parte al sujeto entre el gusto y el asco, o entre un

amor y un odio fundado en detalles sin valor decisorio para el Otro.

Al *comienzo* verdadero del análisis, sólo el paciente sabe si le duele o no le duele; al *terminar* el análisis, queda sólo el analizado para *savoir y faire*, para arreglárselas con el síntoma, cuando todas las interpretaciones del analista han mostrado su imposibilidad de reconocerlo y suprimirlo. Y *durante* el análisis, el síntoma (que es "lo analizable", lo que puede ser desprendido del yo, de la fantasía, del saber inconsciente, del saber del otro, del lazo social) pasa de *analizable* a *analizante*. El síntoma analizante es lo que responde a la interpretación siempre inexacta del analista, hasta afirmarse como ese incurable en que se apoya el acto psicoanalítico, por decidir la caída del sujeto supuesto saber y liquidar la transferencia para con el analista. De esto el didacta, aún si sabe algo, no está en las mejores condiciones de hacer una buena reseña, el conocimiento sin reconocimiento posible deja su elaboración de saber, si es que intenta alguna, más bien fuera de juego.

El segundo punto de intersección de lo simbólico con lo real sin mediación imaginaria es el ***acto***; más radical-mente aún que el síntoma, implica una separación respecto del Otro, actuar es dejar fuera de juego los dispositivos del reconocimiento previo, y la satisfacción de un reconocimiento posterior diverge de la que satisfizo en la certeza y en la prisa del cometido. La negatividad implicada en el desconocimiento del acto indicaría, si se la advirtiera, no la división del sujeto, sino la entereza de una decisión. Y la indicaría, como corresponde a la clínica de lo real, mediante una negatividad de la conciencia, a la que Lacan propuso designar con el término de *Verleugnung*: la desmentida que marca nuestra relación con el acto.

Así como el síntoma es conocimiento sin reconocimiento en el Otro, el acto es reacción del ser que no se anoticia de lo que realiza. Tratándose del acto de dar por terminado el propio análisis, y especialmente cuando ese acto implica la asunción de una práctica, la de analista, que pone en juego el deseo de saber, esa desmentida adquiere un valor indicativo de la mutación del ser que en dicho acto se produce.

Es por eso, comentó Lacan, que yo reservé durante años, resguardé, aparté el término de Verleugnung *que Freud promovió a propósito de tal momento ejemplar de la* Spaltung *del sujeto; yo quería reservarlo, hacerlo vivir allí donde con seguridad es elevado a su punto más patético, al nivel del analista mismo*(3). Más patético que en la perversión, sin duda, porque el analista no busca fijarse ni fijar, sino permitir al ser hablante revisar su relación con el acto. Este punto también escapa del alcance del saber del analista, cuyas posibilidades de interpretación no atañen a la fase de separación, al decir de Harold Blum, didacta lúcido de la IPA.

Más aún, justamente porque el acto analítico implica su propia desmentida ya que reinstaura el sujeto supuesto saber, sólo puede resultar esclarecedor sobre el acto si es concebido como pasaje de analizante a analista. De ese pase, que lleva de la división del sujeto a la destitución subjetiva, sólo podría decir algo cierto el pasante; solamente él puede testimoniar, escribir, historizar su propia trayectoria de análisis y particularmente su viraje final. Freud indicó el camino a partir de su propio análisis, lo intentó con vigor y coraje en su textos de exploración del inconsciente real, en los que el deseo analizante prevaleció por primera vez en la historia sobre el saber médico (sueño de la inyección de Irma), y en los que el acto fallido logró indicar la desmentida con que anula su carácter de acto socialmente

reconocible. Justamente, por no ser acto convencional, es acto en el sentido lacaniano, realizativo del ser.

La tercera intersección entre simbólico y real inaccesible al didacta se indica en *la terminación del análisis*. Otro dato negativo: el analista no *da el alta* en psicoanálisis, la decisión de la terminación no queda de su lado, ni puede ser predeterminada por su saber o su experiencia. Lacan planteó dos razones en *Función y campo*... La primera, de orden psicológico: no podemos prever cuál será el tiempo para comprender, ni el tiempo para elaborar, ni el tiempo del sujeto para consumar el duelo, hay allí un factor *psicológico*, dice, que escapa a nuestro campo. El otro argumento es el resguardo ético del ser al que tratamos como ser electivo. Ese cuidado ya está en Freud, quien afirma que en el método que él propone el intérprete último es el soñante; lo dice en la *Traumdeutung*, en la nota al pie más importante de toda su obra. Pero sobre todo lo encontramos destacado en Lacan, cuando pensando en la urgencia ética de concluir el análisis para terminar con la repetición transferencial de la neurosis, en lugar de fijar de antemano la finalización del análisis, propone la sesión breve, que deja al analizante derecho a réplica. Será al analizante a quien le toque alcanzar, en su hora, la satisfacción que marca el final del análisis. Escribe en ese texto:

Desde el momento en que el vencimiento del plazo (de su verdad) puede ser previsto por nosotros, restituimos en el sujeto el espejismo (mirage) *original consistente en ubicar en nosotros su verdad, y sancionándolo con nuestra autoridad, instalamos su análisis en una aberración, que será imposible de corregir en sus resultados*(4).

A qué responde la designación de un AE

Ahora podemos deducir un esbozo de respuesta a la primera pregunta, a qué responde la designación de un AE, a partir de las respuestas que obtuvimos para la segunda, cuál es la relevancia del dispositivo.

Se percibe cómo el dispositivo del pase inclina nítida-mente la elaboración del saber en el análisis, del didacta hacia el analizado. El cambio que induce el dispositivo es enorme. Respecto de la autorización del nuevo analista, y de la hystorización de su destitución de sujeto, no se le pregunta nada al didacta: nada de nada. Esto ya había sido vislumbrado en la IPA, porque sobre el pase de analizante a analista los didactas no tenían absolutamente nada para decir, salvo algunas honrosas excepciones como Arnold Pfeffer o María Kramer. Nuestro esfuerzo por sostener el dispositivo del pase se funda en que no nos conformamos con la ignorancia del didacta, sino que desplazamos la pregunta y el interés de la *hystorización* sobre el analizado, apostando a su aptitud para testimoniar sobre lo acontecido en el terreno de lo irreconocible e incurable del síntoma, de lo irrepresentable de un acto condenado a ser desmentido cada vez, y de una satisfacción final incomprensible para el Otro.

El dispositivo del pase fue diseñado para que podamos aprehender algo de lo que le ocurre a cada analista en el momento de su autorización a partir de los efectos didácticos de su propio análisis. Descartado el didacta como buen clínico de esa fase, la apelación se hace a la auto–historización del analizado. Esa *hystorización*, esa *histoire de l'hystérie* finalmente analizada y escrita, impli-ca del lado del síntoma incluir esa misma *y* griega entre el *savoir* y el *faire* del *savoir faire*: *savoir y faire*, saber arreglárselas con el síntoma. Sobre esa *hystoria*, de cómo llegó hasta allí, no hay más que el analizado para preguntarle. El psicoanalista puede acompañar a su analizante hasta la puerta

del acto, pero si ese franquea-miento se produce, el analista será abandonado antes de cruzar el umbral. Nada podrá él decirnos de ese momento que él ya no vivió, del que él ya no fue el partenaire.

¿Cuáles son los criterios ahora? Los de un *krinein*, un escoger, un elegir al que otorgamos una relevancia ética peculiar. Son los criterios del *parlêtre* que reacciona, que se defiende, que se divide como sujeto, se rearma, se destituye, se separa, ama u odia. Tratamos al analizante como *res eligens*, la cosa que elige, que tiene derecho a hacerlo, que selecciona entre diferentes posibilidades y opta por alguna, y se acomoda de uno u otro modo ante lo imposible de modificar. Y esperamos que el pase se revele como acto psicoanalítico en el sentido lacaniano: el momento *electivo* en que el analizante pasa a analista(5).

¿A qué responde la designación como AE de alguien que ha pesado su experiencia? Se hace lugar a sus razones, a sus elecciones personales, en lo que tienen de arbitrarias, de psicológicas, de inanalizables, mediante las que puede decir algo de ese momento electivo que es el pase, luego de haber pesado su experiencia de análisis: se trata de elecciones, pero elecciones tomadas no sin haber realizado la experiencia del inconsciente, con la ganancia de libertad que ella implica.

Una última consecuencia: porque la responsabilidad epistémica e incluso ética en el pase corresponde al analizado y no a quien fue su analista, un resultado es que no debería haber restricciones respecto de quién ha sido el didacta. Corresponde privilegiar la experiencia por sobre "con quién" se ha hecho la experiencia, por sobre los títulos y la influencia política del didacta: y es un hecho que no hay aquí lista de didactas, aunque no estoy seguro de que todos nuestros jurados opinen así.

Concibo el pase, en síntesis, como un dispositivo de sensibilización de la comunidad de escuela a la clínica de lo real, de sensibilización a algunos signos electivos que se producen en el analizante, y que desde el punto de vista del reconocimiento y de lo imaginario pueden parecer meros agujeros. La enseñanza del pase, si hay alguna, parte del pasante. En qué pequeños detalles, acaso irrelevantes para los demás, el encontró la llave para autorizarse como analista.

Referencias bibliográficas:

(1) En ocasión de la creación de su Sección Clínica en París VIII Lacan propuso la siguiente definición: "La clínica es lo real en tanto que imposible de soportar, el inconsciente es la huella y el camino por el saber que constituye, haciéndose un deber repudiar todo lo que implica la idea de conocimiento."
(2) «Propos sur la causalité psychique ». *Écrits*, p.165.
(3) Conferencia dictada el 19 de junio de 1968, al término de su seminario *L'acte psychanalytique.*
(4) *Écrits*, p. 310.
(5) La propuesta de Lacan incluye esa calificación del momento del pase: es un momento electivo {*électif*}. *Autres Écrits*, p. 375.

LOS LUNES DEL FARP

ESPACIO ESCUELA

En el ámbito de trabajo denominado "Espacio Escuela", se realizaron a lo largo del año 2009, una serie de presentaciones que tuvieron lugar en la actividad de los lunes de nuestro Foro, llamado "Los lunes del FARP", las que aquí se publican. Se trata, concretamente, de la reescritura de lo que originalmente fueron esas presentaciones por los cuatro integrantes del Cártel que conforman este espacio de trabajo, espacio cuyo objetivo principal consiste en articular los temas que actualmente ocupan el primer plano en el interés de nuestro Foro, con aquellas problemáticas propias de la Escuela y sus dispositivos: el Cártel y el Pase. El lector encontrará, a lo largo de ocho trabajos distribuidos en tres ejes temáticos diferentes, un abanico de aspectos que hacen al interés de la Escuela en particular, pero también a la elaboración clínica en general.

De este modo, por ejemplo, una primera dupla de trabajos examina la clínica del pase bajo la consigna del pase inaugural. El primero, poniendo el acento en el funcionamiento de un dispositivo que se ve afectado de una permanente renovación, en la medida en que cada pase singular es en sí mismo un pase inaugural. El segundo, releyendo diversos tipos de testimonios freudianos a partir de los cuales puede construirse y poner a prueba la hipótesis de un supuesto pase de Freud, una experiencia inaugural que anticiparía entonces la invención lacaniana del dispositivo.

Una segunda dupla de trabajos, reunidos alrededor del tema de la creencia, pone a trabajar diversos estatutos y funciones del saber en el marco de una experiencia de Escuela. El primero de ellos, intentando responder a la pregunta acerca del tipo de creencia involucrada en la demanda de pase que un analista dirige a la Escuela, y las diferencias con respecto a la ficción del sujeto supuesto al saber que sostiene la transferencia analizante. El segundo de ellos, poniendo el acento en el aspecto religioso de la experiencia y valiéndose de una referencia precisa al procedimiento del "satori" en la técnica del Budismo Zen, para interrogar en sus similitudes y sus diferencias las características esenciales de una transmisión concebida desde los dispositivos de Escuela.

Por último, cuatro exposiciones breves que retoman, reunidas bajo la consigna de los ecos del Encuentro Internacional, distintos tipos de interrogantes formulados y discutidos en el "1º Encuentro Interna-cional de Escuela de los Foros del Campo Lacaniano". Comenzando por las repercusiones de las enseñanzas de los Foros sobre la Escuela, focalizadas desde la pregunta sobre el qué y el cómo enseña un

analista; pasando por dos expresiones de Lacan, experiencia de un "relámpago" y trabajo de "hystorización", que interrogan aspectos de la experiencia del pase y del trabajo del pasante; hasta terminar con la pregunta sobre el modo en que se nomina un Analista de la Escuela, examinada desde la perspectiva del trabajo de un pasante.

Solo resta decir, que los autores han intentado conservar en su escritura las marcas del estilo oral y coloquial que ha caracterizado las presentaciones del Espacio Escuela en el marco del trabajo del Foro Analítico del Río de la Plata, y agradecer a todos aquellos que han contribuido con su palabra animando los debates.

EL PASE INAUGURAL

Presentación del 8 de mayo de 2009

A cargo de Juan Ventoso y Marcelo Mazzuca

EL PASE ES SIEMPRE INAUGURAL

Juan Ventoso

Es el título que hemos elegido por varias razones:

- Nos referiremos en primer lugar a una experiencia hecha por Freud, de buscar un interlocutor (Ferenczi) a quien relatarle lo que había sido su análisis, el llamado autoanálisis, y como había caído su transferencia con Fliess. Es decir, un (su-puesto) primer pase, anterior a que Lacan situara ese momento en los análisis, y –obviamente- antes de que inventara el dispositivo correspondiente.

- Es también un momento inaugural en el FARP: iniciamos con este tema una serie de noches del Espacio-Escuela, donde dialogaremos en torno al pase, corazón de la Escuela. Aspiramos a que suscite interés en la experiencia, y que ese interés se traduzca en que *haya pase*.

- Pero además sostenemos la tesis de que el pase es *per se* inaugural, por inscribirse en la estela del acto psicoanalítico.

El acto tiene una dimensión conclusiva: inscribe un fin, una caída irreversible; y tiene otra dimensión que es comienzo, novedad. No son opuestas, ya que –como dice Lacan en el seminario del acto psicoanalítico- el fin de una vez tiene relación con el comienzo de todas las veces.

Si bien podemos suponer que Lacan habla allí estrictamente del análisis (el fin de análisis enlazado a poder permitir que otros hagan esa experiencia, que comiencen un análisis), el pase –que no es parte del análisis, sino un suplemento al análisis- es también siempre nuevo. Por una parte, ya hay pase en la Escuela; pero *cada vez* lo hemos de poner en marcha en *cada una* de las comunidades de trabajo locales; y *cada vez* que alguien demanda hacer el pase, es la oportunidad para lo nuevo, pues no hay acumulación de la experiencia que nos asegure que ya *se* sabe de qué se trata y cómo *se* hace.

Lacan, en su *Discurso a la EFP*, a renglón seguido de remarcar que la posición de Suficiencia se caracteriza por la falta de humor, señaló que nadie notó que su proposición sobre el pase tomó por modelo al chiste (*Witz*). En primer lugar, por su textura verbal, ya que el relato del pasante es, finalmente, una hystoria que se cuenta; y porque también, como el chiste, necesita de una estructura ternaria: alguien –el pasante- lo cuenta a otro –el pasador- para que éste, a su vez, lo vuelva a contar a un tercero –el jurado o cartel del pase-. Hay repetición, entonces, y también novedad, creación, *poiesis,* como la hay en el chiste, que crea significantes nuevos, "neologismos", como en el paradigma freudiano del *famillionär*.

El pase, como el chiste, taladra al sujeto supuesto al saber, ese *ya se sabía* que excluye toda sorpresa. Contra cierto prejuicio muy difundido, debemos decir que el "comienzo de todas las veces", el despertar de la transferencia, surge precisamente ante la emergencia de un saber que se produce en la falla -o la equivocación- del sujeto supuesto saber. La interpretación, como el chiste, sorprende con un saber que no *se* sabía de antemano.

El chiste eficaz, junto con las otras formas de lo cómico, es un antídoto contra el aburrimiento, y va contra el discurso del amo, ya que hace temblar los semblantes, las imposturas del poder. En una época se dijo en Buenos Aires que el pase era una bomba, que podía hacer estallar a la Escuela; prefiero una Escuela que no sea un recinto amurallado contra eventuales ataques terroristas, sino un espacio discursivo con sentido del humor, capaz de hospedar al chiste.

Recuerdo además el feroz anatema contra la risa por parte del monje Jorge de Burgos, en la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa:*

La risa es la debilidad, la corrupción, la insipidez de nuestra carne.

No hay progreso, no hay revolución de las épocas en las vicisitudes del saber, sino, a lo sumo, permanente y sublime recapitulación.

La risa es para los hombres simples. Pero que ocurrirá si por culpa de este libro (el probablemente inexistente tratado sobe la comedia en la *Poética* de Aristóteles) *los hombres doctos declaran que es permisible reírnos de todas las cosas. ¿Podemos reírnos de Dios? ¡El mundo desembocaría en el caos!*

Por su parte, en *Televisión*, Lacan –luego de lanzar la provocación de asimilar el psicoanalista a un santo, afirmó que *cuantos más santos hay, más se ríe*.

En el *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*, el paradigma de la manifestación del inconsciente real es el lapsus, el *espacio de un lapsus*, en la medida en que ya no tenga alcance de sentido. Es el lapsus, no como formación del inconsciente, sino como neologismo, irrupción de *lalengua*. La escritura de Joyce es un buen ejemplo; podemos decir que está desabonado del inconsciente, pero también que da testimonio del inconsciente real, de *lalengua*

que nos sobrepasa. Joyce, ese santo-hombre, escribía en el borde entre el lapsus y el *Witz*, que es un lapsus calculado. Habría que abordar a Joyce también por ese rasgo, el de su risa irreverente...

La experiencia del pase puede ser formulada, entonces, como una transformación del lapsus en chiste. Tanto el *Witz* como el lapsus son neologismos, pero el chiste es un neologismo que incluye el lazo social.

Referencias bibliográficas:

(1) Junto con Marcelo Mazzuca, para la primer reunión que abrió la serie del *Espacio Escuela* en el FARP, el 4 de mayo de 2009.

(2) El *se* en cuestión tiene nombre y apellido: Jacques-Alain Miller, durante las conversaciones preliminares a la puesta en marcha del pase en la EOL.

LOS TESTIMONIOS (DEL PASE) DE FREUD

Marcelo Mazzuca

Voy a referirme hoy, en esta actividad del Espacio Escuela dedicada al tema del *pase inaugural*, a los testimonios que en esta dirección podemos reunir a partir de la pluma de Sigmund Freud. Particularmente, a lo que una psicoanalista propuso denominar (en un trabajo presentado en el año 1977)(1) "el supuesto pase de Freud", en referencia a un viaje realizado junto con su reciente colega y amigo Sándor Ferenczi a la ciudad de Siracusa, en el otoño europeo de 1910, y a los rastros y consecuencias que de esa experiencia podemos encontrar en distintas correspondencias.

La hipótesis que pretendo explorar con ustedes surge del trabajo mencionado de Diane Chauvelot, y consiste básicamente en suponer una suerte de *necesidad de pase*, para decirlo de manera preliminar, a la que Freud se vio conducido en el transcurso de aquella fase vertiginosa que podemos suponer como la del final de su experiencia analítica. Es decir, de esa experiencia que podemos calificar de *trabajo analizante* que el inventor del psicoanálisis llevó adelante a través del diálogo con otro de sus colegas y amigo, el médico berlinés Wilhem Fliess.

Claro está que no se trata en ese caso del pase en tanto dispositivo, instrumento que Lacan inventa y propone casi 50 años más tarde. El punto que me interesa pensar con ustedes,

es si no hay acaso alguna razón de estructura que condujo a Freud, primer analizante, a encontrarse en la situación que hoy llamaríamos la del momento del pase clínico, y a tener que testimoniar de aquel pasaje fuera del análisis o fuera de la transferencia. Podría decir *pasar afuera*, en el doble sentido de la expresión: tanto dar el paso hacia fuera de la transferencia analítica (paso que Lacan piensa como el acto que transforma al analizante en analista), como realizar el trabajo de elaborar un testimonio sobre aquella experiencia, pero hacerlo por fuera de la relación con quien ocupó el lugar del analista. Puedo anticipar que lo ocurrido entre Freud y Ferenczi da la idea acerca de otra necesidad, la de elaborar un dispositivo que haga lugar y que brinde las condiciones de posibilidad para alojar esa primera necesidad surgida de la experiencia.

Para exponer mis argumentos voy a tomar tres referencias textuales que representan tres momentos distintos de la experiencia freudiana: el sueño *inaugural* o sueño de la inyección de Irma (soñado en junio de 1895 y relatado por Freud en *La interpretación de los sueños*), la correspondencia entre Freud y Ferenczi (especialmente las cartas del 2 y 6 de octubre de 1910), y el texto freudiano de *Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis* (correspondencia que Freud le enviara en 1936 a Romaind Rolland en ocasión de su cumpleaños número setenta). Para mayor claridad, voy a desplegar las referencias en orden cronológico.

Carta nº 1: El sueño de la inyección de Irma o el "paso inaugural".

Este es el primer testimonio que quiero considerar. Se trata del relato del sueño que condujo a Freud a descubrir las claves del

campo del deseo inconsciente y a inventar el dispositivo psicoanalítico que practicamos hasta el día de hoy sin haber introducido ningún cambio sustancial. Es por eso que tiene el valor que tiene, es el testimonio de un Freud analizante, en plena tarea de análisis (incorrectamente considerado "auto"), en medio de su relación de transferencia con Wilheim Fliess. Esto es lo que quiero poner hoy en primer plano, y para eso tenemos que recordar brevemente las condiciones que llevaron a dar ese paso inaugural(2).

El punto es el siguiente: tras el interlocutor de Freud en la vida diurna, su colega y amigo Otto, se esconde el peso de la palabra de Fliess y un diálogo que trasciende la escena diurna y se continúa en el sueño. El primero, Otto, aporta la incitación del sueño: tras el tono con que alude a la insuficiencia de la cura de Irma, Freud interpreta un reproche que intentará objetar y tramitar con la elaboración del sueño. El segundo, Fliess, constituye el telón de fondo de una conversación que determina el deseo del Freud investigador. Es la persona que cumple la función que hoy día llamaríamos "sujeto supuesto saber", y que aporta letra a Freud a través de la correspondencia por carta que mantenían en aquella época. Entre ambos se encuentran los personajes que en la escena del sueño revelan hasta qué punto puede descomponerse el yo de Freud y qué orden de identi-ficaciones lo constituyeron. No voy a entrar aquí en esos detalles.

El punto importante es que el sueño concluye una pri-mera vez en la imagen horrorosa de la garganta de Irma, representación que condensa la alusión a la dimensión real del objeto que carece de imagen especular tanto como el real propio de la sexualidad femenina. Es el primer punto en donde las teorías delirantes de Fliess (acerca de la relación entre los cornetes

nasales y los ciclos de la sexualidad del hombre) se manifiestan en la escena onírica. Emergencia de lo real que generalmente produce el despertar del soñante, pero como Freud *tiene agallas*, dice Lacan, continúa soñando. Se trata del empuje y la manifestación de un *deseo decidido*. Hay allí un *paso* en el interior mismo del sueño.

Esto da lugar a una segunda secuencia, y el sueño concluye entonces una segunda vez con la ilustración de la fórmula química de la trimetilamina, otro punto más en donde las teorías de Fliess se traducen en las letras de la fórmula de una sustancia presente en el esperma del hombre.

Dos manifestaciones de lo real, entonces, que para resumir podemos definirlas de la siguiente manera: la primera lo lleva a Freud a confrontarse, en el borde mismo de su imagen especular, con el objeto al que se reduce ante el enigma del deseo del Otro o deseo femenino (aspecto que el sueño expresa con la multiplicación de personajes masculinos y femeninos); la segunda lo hace chocar contra la materialidad de letra a la que para él se reduce Fliess en el límite de su interlocución. Podríamos decir que allí ambos yoes se desvanecen. Sólo quedan una voz casi anónima y una letra que lo es aún más, elementos que sin embargo revelan y producen al mismo tiempo el inconsciente que podemos calificar de "freudiano". Nada más y nada menos. Además, un significante que puede considerarse nuevo y que muestra hasta qué punto el código del saber médico fue alcanzado en el corazón de su insuficiencia. Es el significante *solución* (*losung*), que se manifiesta casi como un chiste en su equivocidad: la *solución* del deseo neurótico no es más que otra *solución*, la de la fórmula química que representa en el sueño la estructura *lenguajera* del inconsciente.

Hasta aquí el primero de los testimonios que quería poner a consideración. El diálogo a través de las cartas que mantiene Freud con Fliess es allí absolutamente determinantes. Como les digo, podemos encontrar ahí un testimonio claro de un Freud que se hace, a partir de su relación de transferencia con Fliess, analizante de sus propios dichos. El resto lo deben conocer, el duelo por la muerte de su padre condujo a Freud a la necesidad del análisis que consiguió llevar a cabo a través de una cantidad importante de sueños.

Carta nº 2: El supuesto pase inaugural o el "pase falli-do".

Tomemos ahora un segundo momento de esta misma interlocución fundamental. Se trata del período en que la transferencia de Freud a Fliess se está elaborando y desmontando. Estamos en el verano-otoño de 1910 y Freud, como lo hacía habitualmente, realiza su viaje de vacaciones al sur de Italia, esta vez junto a su reciente amigo y discípulo Sándor Ferenczi. En el medio, allá por el verano de 1904, se había producido el viaje que llevó a Freud junto con su hermano menor hasta la Acrópolis de Atenas, episodio que consideraremos luego a partir de un tercer testimonio.

¿Qué es lo que ocurrió en aquel viaje que pueda atraer hoy nuestra atención? Lo voy a decir sencillamente: la necesidad que parecía experimentar Freud de estar en la situación de pase y de testimoniar de aquello. Por supuesto, no existiendo aún el dispositivo Freud se veía obligado a improvisar el suyo. El punto interesante es preguntarse por qué Freud eligió para eso un viaje de esas características y un interlocutor como Ferenczi, y cuáles fueron las consecuencias de dicha elección. Empecemos por lo primero.

Recordemos que los viajes parecen haber tenido para Freud un significado y un valor especial desde su juventud. Es el propio Freud quien los pone a cuenta de sus anhelos adolescentes, de su pasión por conocer el mundo y realizar experiencias nuevas y de su ambición por ir un poco más lejos de lo que fue su padre. Incluso, no pocas veces ha utilizado una metáfora como la del viaje (sea éste en barco o en tren) para referirse al recorrido de un análisis. Lo hace por ejemplo en el texto que conocemos como el de *la joven homosexual*, advirtiendo que ambas experiencias (la del viaje y la del análisis) pueden dividirse en dos fases. En la primera uno realiza los preparativos pertinentes, es decir, reúne los elementos que darán la condición de posibilidad de la experiencia en cuestión. En el caso del viaje, hará correctamente las valijas (o al menos no dejará de introducir en ellas los pasajes y los documentos pertinentes) y se dirigirá al punto de partida. En el caso del análisis, pondrá a punto una determinada demanda que podrá dar ocasión al trayecto analítico. En ninguno de los dos casos, aclara Freud, el sujeto en cuestión ha dado aún siquiera un solo paso.

Para continuar con la analogía digamos que en el caso de la joven homosexual, Freud parece haberse bajado del tren cuando el guarda (el sueño) daba la señal de arranque. Mientras que en el caso del viaje a Italia con Ferenczi, Freud se dio cuenta tarde de que había hecho mal las valijas. A su favor agreguemos que, más allá de lo que estaba en condiciones de calcular, no poseía ningún viaje anterior con el cual poder comparar esta experiencia inédita. ¿O sí? Veamos.

El punto central es que Freud requería de una conversación con un par, conversación que le permitiera liquidar el asunto Fliess. Conversación que puso en práctica una primera vez el año anterior al viaje a Italia, en ocasión de otro viaje, esta vez a los

EE.UU. Allí sus compañeros de aventuras fueron el propio Ferenczi y Jung. No se trataba tanto de hablar *con* Fliess sino de hablar *de* Fliess con otras personas que estuvieran en condiciones de funcionar como interlocutores válidos. Así lo expresa Freud al regreso del viaje con Ferenczi en las cartas que hemos mencionado:

Desde el caso de Fliess, *en cuya superación acaba de verme ocupado*, esta necesidad se ha extinguido para mí. Se ha retirado una cantidad de catexis homosexual a favor del crecimiento del propio yo(3).

Estos son los términos que Freud utilizaba en aquel entonces: la *superación del caso Fliess* y el *crecimiento del yo por retiro de catexis homosexual*. Tal vez hoy, a partir de la institución del pase dispositivo, nosotros lo formularíamos en términos de liquidación de la transferencia y de un deseo que se fortalece por la operación de destitución subjetiva que se produce hacia el final del análisis.

El asunto es que para lograr tal cosa era necesario testimonia de ello, dejar alguna constancia, realizar un última vuelta que permita concluir. Si se quiere, una nueva experiencia, un suplemento respecto del análisis, y en consecuencia una pasajera relación de transferencia. Pero esta vez con un psicoanalista que no ocupe el lugar del padre, sino que se pueda colocar en una posición que dé lugar a una relación más simétrica, una suerte de *hermano menor*, alguien que esté sólo unos pocos pasos atrás en el orden de la experiencia. Es por esa razón que Freud parece haber elegido a Ferenczi, una persona que había llegado al psicoanálisis poco tiempo antes pero que a esa altura había contribuido ya con varias publicaciones y se perfilaba como un referente de cara al futuro de la doctrina analítica.

Ahora bien, lo que no parece que ninguno de los dos haya calculado, es que difícilmente hubiese podido Ferenczi, con poca o nula experiencia como analizante, estar a la altura de semejante encargo. En síntesis, la relación transferencial se dio vuelta, ahora Freud era el padre analista idealizado y Ferenczi el hijo analizante frustrado. Esto dice Freud en la carta del 2 de octubre recién llegado de viaje:

Yo, por mi parte, deseaba que abandonara esa actitud infantil, que se pusiera a mi lado como un compañero, lo que usted no consiguió(4).

Desde esa posición, es comprensible que a Ferenczi le resultara prácticamente imposible escuchar y registrar convenientemente el testimonio sobre el quite de libido que Freud operaba respecto de la persona de Fliess. Esto es lo último que voy a citar de aquellas cartas:

Mis sueños en esa temporada trataban, como le apunté, de la historia de Fliess, de la que era difícil hacerle partícipe por la propia naturaleza del asunto(5).

Freud se dio cuenta tarde de aquella *naturaleza del asunto*. Esos últimos sueños con Fliess, signos de la liquidación de la transferencia con quien había ocupado el lugar de supuesto saber, no podía más que ser recibidos por Ferenczi como una palabra que encendiera un fuego transferencial difícil de extinguir. Según los términos de la autora del trabajo que tomo como referencia: mientras que Freud estaba aún en análisis pero fuera de la transferencia, Ferenczi entraba en transferencia pero sin análisis. Dicho de un modo más económico: carecían de un referente común, función que hoy día cumpliría para nosotros el dispositivo del pase y la Escuela que lo aloja.

Digamos, para cerrar este segundo apartado, que parece haberse tratado de un infortunio del acto. Siguiendo la hipótesis de la autora, y a juzgar por lo ocurrido después entre los dos participantes de aquel agitado viaje, podemos formular para el caso de Freud una lógica del pasaje al acto, que inaugura en Ferenczi (a causa de una escucha prematura) el despliegue de un actino out que lo llevará al análisis interminable con Freud, tema que muchos de ustedes deben conocer.

Carta nº 3: El testimonio escrito o la ética del pasante.

Para finalizar quisiera introducir una tercera referencia que, creo, puede ponerse a cuenta de la serie de los testimonios freudianos. Es el producto de otra interlocución, distinta a las otras que hemos considerado. No se trata del diálogo ni la correspondencia con Ferenczi ni Fliess, y tampoco se refiere al fenómeno de los sueños. Pero en más de un punto se pone en conexión con esos "asuntos" y puede representar muy bien para nosotros la ética con la que Freud enfrentaba como analizante (o tal vez pasante) su labor analítica. Puedo compararla con el texto lacaniano del *Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI* que estamos tomando actualmente como una de nuestras referencias centrales en lo que respecta a la problemática del pase.

Se trata de la carta que Freud envía a Romaní Rolland en ocasión de su cumpleaños número setenta en 1936, en la cual refiere un episodio que ha quedado guardado en su memoria y que ha retornado con cierta insistencia en los últimos años. Como les decía, ese es el fenómeno a examinar. No se trata de un sueño pero puede ponérselo en la lista de las manifestaciones del inconsciente por su carácter enigmático y

repetitivo. De hecho, es esto lo primero que Freud le explica a su admirado interlocutor, a quien luego de una infructuosa búsqueda de regalos le termina obsequiando el análisis de aquel producto de su memoria en virtud del *amor a la verdad* que Freud reconocía en Rolland, y a quien aparentemente había visitado sólo una vez.

El recuerdo tiene que ver con otro de los viajes que Freud gustaba realizar. Es el viaje a Atenas que hizo en el verano de 1904 con su hermano menor, y esta parece ser la segunda razón por la cual Freud elige regalarle a Rolland un trozo de su análisis, cosa sorprendente, cuando estaba por cumplir ochenta años. Sólo que de esta segunda motivación se anotició recién en el acto mismo de escribir. Dice Freud: *Mi hermano es diez años menor que yo: de la misma edad que usted —una coincidencia que sólo ahora se me ocurre—*(6). Dicho de otro modo: Freud parece encontrar el interlocutor que no encontró en su momento en Ferenczi, a quien le relata, sin esperar de él una interpretación, punto importante, un acontecimiento que lo marcó a la distancia y que sólo al escribirlo se revela en sus consecuencias subjetivas más notorias. Esto es lo que hoy les propongo considerar como parámetro de la *ética del pasante*.

Voy a resumirles lo que me resultó interesante de aquel texto.

Se trata, en rigor de verdad, del examen de dos fenómenos que creo pueden compararse con los que encontramos en los testimonios del pase referidos al estatuto del síntoma en el final del análisis. El fenómeno central es un pensamiento que divide al sujeto al confrontarlo con lo que parece ser un trozo de real. Es un fenómeno de *desautorización* de un fragmento de la realidad que tiene frente a sus ojos, que en ese caso era la Acrópolis de la cual había leído y visto en libros en su juventud. Freud lo

llama *sentimiento de enajenación* y lo describe de la siguiente manera:

¡¿Entonces todo esto existe efectivamente tal como lo aprendimos en la escuela?! Descrito con mayor exactitud: la persona que formuló la proferencia se separó, de manera más notable y tajante que de ordinario, de otra que percibió esa proferencia, y ambas se asombraron, si bien no de lo mismo(7).

El otro fenómeno es del orden de los afectos o los humores. Tiene que ver con la situación previa al encuentro con la realidad efectiva de la Acrópolis. Ocurre en la ciudad de Trieste una vez que Freud y su hermano reciben la oferta del viaje a Atenas, destino que no estaba programado. A partir de ese momento tanto Freud como su hermano se sumergieron en un *talante asombrosamente destemplado*. Respecto de la oferta del viaje a Atenas no veían más que impedimentos y dificultades, a pesar de que sólo hacía falta comprar los boletos y tomar la decisión de viajar. El hecho es que a la mañana siguiente compraron los boletos con una convicción tan extraña como la extrañeza con la que habían experimentado aquel mal humor el día anterior. Mal humor, entonces, y sentimiento de enajenación que Freud sospecha vinculados por una misma explicación. Resumiendo: por haber llegado tan lejos en su deseo, por haber ido un poco más allá del padre y sus posibilidades, una suerte de *los que fracasan al triunfar*. *Lo que nos empañaba el goce del viaje a Atenas era entonces una moción de piedad*(8), dice Freud.

En consecuencia, encontramos en aquella experiencia los siguientes elementos: un afecto enigmático (signo de la inminencia de un acto), una fuerte convicción (a la cual se le sustrae el argumento que puede darle sentido), y un fenómeno sintomático extraño (que Freud sólo traduce muchos años después y que parece ser producto de un encuentro con la

ajenidad propia de lo real o con la existencia de una realidad más allá del padre).

Digamos para concluir: en 1904 Freud había dado un paso, paso que podemos comparar con aquel que en 1895 le permitió seguir soñando a pesar de su encuentro con la angustiosa garganta de Irma. Pero de este paso se anotició verdaderamente y dejó constancia sólo 32 años después en el momento en que aquello pasó a la letra, operación que a su vez podemos comparar con el segundo límite del sueño inaugural, la escritura de la fórmula de la trimetilamina.

Solo que en este caso se trató de un *decidirse* a escribirle a quien, diez años menor que él, podía ocupar el lugar de un par, de un hermano menor tal vez, y con quien compartía la orientación ética que Freud solía formular en términos de *amor a la verdad*. Nosotros agregamos: verdad mentirosa tras la cual palpita un fragmento de real que sólo se deja atrapar en la escritura.

Referencia bibliográfica:

(1) CHAUVELOT, D.: *Siracusa 1910: el supuesto pase de Freud* (1977), *en Ornicar?*, publicación periódica del Champ Freudien, España, volumen 1, página 59.
(2) Sueño relatado por Freud en el capítulo II de *La interpretación de los sueños* (1900), AE, tomo IV; y comentado extensamente por Lacan en *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-55), Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1992, clases 13 y 14.
(3) FREUD, S Y FERENCZI, S.: Correspondencia Completa (1908-1911), Editorial Síntesis, Madrid, 2001, volumen 1, carta del 6 de octubre de 1910, página 265. [Las itálicas son mías]
(4) Ibid., carta del 2 de octubre de 1910, página 259.

(5) Ibid., carta del 6 de octubre de 1910, página 265.
(6) FREUD, S.: *Carta a Roman Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)*, (1936), en *Obras Completas*, AE, tomo XXII, Buenos Aires, 1993, página 214.
(7) Ibid.
(8) Idem., página 221.

DIMENSIONES DE LA *CREENCIA*
EN LOS DISPOSITIVOS DE ESCUELA

Presentación del 1 de junio de 2009

A cargo de Carolina Zaffore y Laura Salinas

CREENCIA Y TRANSMISIÓN

Carolina Zaffore

Introducción:

Partiendo de la pregunta: *¿En qué cree el analista cuando pide el pase a la Escuela?*, como primera aproximación respondería que si el analista cree en algo a la hora de pedir el pase a la Escuela es en lo siguiente: cree que tiene algo para transmitir.

No es ajeno el fenómeno de la creencia al modo en que transmitimos nuestros conceptos, nuestras teorías, nuestros casos clínicos, finalmente nuestro deseo puesto en el psicoanálisis.

Si hay algo decididamente original en el campo lacaniano es el invento de un dispositivo, el pase, que se constituye como el engranaje de la Escuela. La Escuela no se monta sobre un campo teórico dado, o sobre los resultados de los análisis didácticos sino que se monta sobre las consecuencias de la propia experiencia.

Es la secuela de un análisis lo que propone Lacan como el motor de la transmisión en nuestra comunidad, el fundamento de la formación de los analistas.

Entiendo que aquí hay un aspecto de sumo interés: una transmisión sostenida en la experiencia, y no en dogmas o saberes académicos.

A través de la experiencia de unos cuantos (pasante, pasadores, cartel del pase) asoma vez por vez lo que se intenta asir: el acto del analista.

a) *La* Religión y *las* creencias:

Si hay un terreno propicio para interrogarse una vez mas sobre la *creencia* es la religión. O mas precisamente diría *las* religiones, a riesgo de desdecir la idea de Lacan que la *única verdadera religión es la romana*(1), por lo menos aclarando que ese *las* no implica homogenización alguna.

Manteniendo a una distancia prudencial el psicoanálisis y la religión, es una articulación que tanto Freud como Lacan han explorado y aun en nuestros días cobra gran interés, especialmente a la hora de abordar cuestiones que hacen a la política del psicoanálisis.

Entiendo que es sencillo actualmente distinguir el psicoanálisis de *la gran religión*, si se me permite la expresión, pero deslizo el campo de *la* religión al campo de *las* creencias. Exige una argumentación mas compleja distinguir el psicoanálisis (y especialmente lo que hace a su organización) de un grupo sectario mas o menos unidos por determinadas creencias y ritos. Argumentación por demás necesaria que invito a leer en ciertos pasajes del libro de Colette Soler, *Lo que Lacan dijo de las mujeres*(2).

Subrayaría tres aspectos hoy, aunque muy parciales, para recorrer el complejo cruce entre psicoanálisis y religión:

1) El psicoanálisis muestra cuán religiosos podemos ser, aun sin ser creyentes en lo mas mínimo, cuán sujetos podemos estar a la religión paterna, sin ser Dios necesariamente algo represen-

tativo para nuestro yo. Si Freud va en la dirección de señalar la religión como una ilusión, Lacan avanza hacia *lo real de la religión*, la estructura religiosa (independientemente de la creencia en Dios). Lo constatamos en la transferencia religiosa con su Dios: el Sujeto Supuesto Saber.

Esta vertiente me resulta de sumo interés y es justamente en lo que sigo trabajando, con la intención de ampliarlo en otra oportunidad.

2) Asistimos a un gran cuestionamiento generalizado al Dios Padre Todo Poderoso. Entiendo que actualmente las creencias se fragmentan, se multiplican y tienen gran preganancia, a diferencia de la época freudiana, *las* religiones que llevan sus principios al ras de lo humano. Creo que en esta dirección, el psicoanálisis tiene un trabajo por hacer, al menos en diferenciar claramente su clínica, por lo tanto sus fundamentos y su política, de cantidad de injertos religioso-terapéuticos que avanzan incesantes. Diferencia necesaria a la que apuesto y exploro.

3) Transmitir una experiencia en psicoanálisis se diferencia de la transmisión de una experiencia religiosa. Lacan lo expresa en distintos lugares y por ejemplo en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*(3) explicita la diferencia entre el sujeto que nos compete como analistas, de cualquier experiencia de no-conciencia, ya sea tóxica o religiosa.

b) Lacan y el Budismo:

Hechas estas puntuaciones, introduzco mi lectura sobre *la creencia*, no en la tradición judeocristiana sino en el marco del budismo, que en sentido estricto no es una religión. Entiendo

que merece un lugar diferencial, justamente por complejizar la noción de *creencia* y de *experiencia*.

Me pregunto: ¿por qué tantas referencias en la Enseñanza de Lacan al budismo? Que Lacan inicie su Seminario con una analogía entre, nada más y nada menos que, Freud y el *Maestro Zen*, inspiró en mí un atrayente *viaje* por el Budismo, en varias direcciones y aspectos que excede este recorte. Hoy lo que quiero extraer es solo una cara. Si hay algo que verdaderamente le interesó a Lacan del Budismo no es tanto sus principios, sus conceptos y su doctrina sino algo muy preciso: la transmisión.

¿Cómo algo tan indefinible como el budismo que se inicia con un *solitario* en la India, logra cruzar a China, fundirse, y llegar a Japón para tomar la forma que mas subraya Lacan, el budismo Zen, y de ese modo sí extenderse a occidente como una verdadera *peste* (metáfora amplia-mente usada por los monjes budistas y así por Lacan) que se inmiscuye en diversas áreas de la cultura y la política.

Un autor que hizo mucho para que el budismo pueda llegar a Occidente y sea mas o menos transmisible, es Daisetz Suzuki(4), quien incluso participó de un encuentro ya clásico entre psicoanálisis y budismo(5).

Enfatizo entonces esta pregunta: ¿cómo se expandió la *peste budista*? Creo que examinando esta expansión, algunos aspectos de nuestra propia transmisión pueden iluminarse, sin por eso equiparar de ningún modo los fundamentos del psicoanálisis y del budismo.

Esbozo una respuesta, con Borges. Él entrega dos argumentos para captar la gran propagación del budismo: la *tolerancia* y la *no exigencia de credulidad*. El budismo es tolerante, no exige exclusividad, se puede ser budista, aun perteneciendo a otra religión.

Difícilmente un católico acepte ser a su vez evangelista o mahometano. El segundo argumento: si bien es un acto de fe (como *ser argentino*) el budismo no exige credulidad, es más, es parte de la doctrina la puesta en duda sistemática de la existencia de Buda (la creencia es llamada la *vía de los cobardes*). No es lo mismo una instancia tercera como la figura de Dios, que un buda que en definitiva, por más iconografía que circule, el asunto es encontrarlo en *uno mismo* (*tan wan asi*).

Tras estos dos argumentos, Borges explica sencillamente la particularidad del Zen que finalmente es el que da la clave de la perdurabilidad del budismo:

La doctrina llega al Japón y se ramifica en diversas sectas. La más famosa es la Zen. En la Zen se ha descubierto un procedimiento para llegar a la iluminación. Sólo sirve después de años de meditación. Se llega bruscamente; no se trata de una serie de silogismos. Uno debe intuir de pronto la verdad. El procedimiento se llama Satori y consiste en un hecho brusco, que está más allá de la lógica. Nosotros pensamos siempre en términos de sujeto, objeto, causa, efecto, lógico, ilógico, algo y su contrario; tenemos que rebasar esas categorías. Según los doctores de la Zen, llegar a la verdad por una intuición brusca, mediante una respuesta ilógica. El neófito pregunta al maestro qué es el Buddha. El maestro le responde: *El ciprés es el huerto*. Una contestación del todo ilógica que puede despertar la verdad. El neófito pregunta por qué Bodhidharma vino del Oeste. El maestro puede responder: *Tres libras de lino*. Estas palabras no encierran un sentido alegórico; son una respuesta disparatada para despertar, de pronto, la intuición(6).

Entonces subrayo que si algo logra el Zen es inventar un procedimiento que posibilita una expansión notable: la relación maestro-discípulo es un proceso de a dos que recorre a través

de técnicas precisas la deconstrucción del sentido, la revelación de las falacias del conocimiento y lo ilusorio de la razón. La causa que origina en alguien una búsqueda de este tipo es, nada más y nada menos que el sufrimiento.

Esa relación fuerte entre dos, mucho más allá de la doctrina, es condición para que el discípulo avance con métodos sostenidos en silencios, paradojas, enigmas, figuras todas que revelan —para nosotros— la estructura del significante. Destacaría solo dos aspectos a atender: los *koans*, que son ejercicios, mal llamados acertijos, que ponen de manifiesto el valor del sin-sentido. Ninguna vía lógica o razonante logra resolver un *koan,* solo el despertar, el cambio de lógica, permiten avanzar en la resolución de un *koan* a partir de sesiones regulares con el maestro, o el *no-maestro* que encarna justamente un no-saber. Se descubre en este recorrido lo que aparece en escrituras antiquísimas de monjes budistas bajo metáforas bien conocidas para nosotros: *el espejismo de la verdad*, *la verdad mentirosa*, *el yo como espejo*.

Destaco asimismo el valor de la *experiencia* por sobre todo tipo de *saber* en el Zen, eludiendo de la tradición budista los aspectos más místicos, las *incrustaciones mitológicas*, tal como las llama Borges, o la *basura oscurantista*, como las llama Lacan.

La transmisión de esa experiencia solo es asegurada si se sigue un método con un fin preciso: liquidar la relación Maestro-discípulo: *No hay zen sin Satori, el Satori es el alfa y el Omega del budismo zen. El zen puede perder toda su literatura, todos sus monasterios, pero mientras en él haya satori, sobrevivirá hasta la eternidad.* (Daisetz Suzuki, "Ensayos sobre el Budismo").

El *satori,* como experiencia de *iluminación* es el fin brusco de la relación con el maestro pero es fundamentalmente un proce-

dimiento que asegura la transmisión de la experiencia Zen. Un auténtico Maestro es solo aquel que ha alcanzado el Satori.

Una vez trazadas estas pinceladas del budismo Zen, regreso al punto que intento enfatizar: mi lectura hasta el momento es que en diversas referencias de Lacan al budismo, hay tangencialmente un interés en poner de relieve algún aspecto de la transmisión en psicoanálisis. Voy a tomar solo tres ejemplos que creo significativos, marcando diferentes momentos de la enseñanza de Lacan:

1) En la Apertura al Seminario 1, las primeras palabras de Lacan, *El maestro interrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una patada. Así procede, en la técnica Zen, el maestro budista en la búsqueda del sentido. A los alumnos les toca buscar la respuesta a sus propias preguntas. El maestro no enseña* ex cathedra *una ciencia ya constituida, da la respuesta cuando los alumnos están a punto de encontrarla.*

Esta enseñanza es un rechazo de todo sistema. Descubre un pensamiento en movimiento: que, sin embargo, se presta al sistema, ya que necesariamente presenta una faz dogmática. El pensamiento de Freud esta abierto a revisión. Reducirlo a palabras gastadas es un error. Cada noción posee en él vida propia(7).

Es directa la referencia y la toma de posición de Lacan comenzando a formalizar lo que va a ser su *retorno a Freud*, la dirección que irá subrayando a lo largo de todo el primer año de su Enseñanza.

2) Seminario 10: Lacan ha vuelto de Japón, entusiasmado reparte entre el auditorio algunas fotos y relata su experiencia, su encuentro: *Quiero tomar un atajo, utilizar una experiencia, estilizar un encuentro, que fue el mío para acercarme a algo perteneciente al campo de lo que todavía puede permanecer vivo de las practicas budistas, y en*

particular las del Zen(8). En la clase titulada *Los parpados de Buda* Lacan despliega fundamentalmente la función de la mirada, valiéndose de los parpados de Buda para deslizarse al campo del deseo. Sin embargo, es al inicio de esa misma clase donde Lacan reintroduce el tema de la transmisión: *El deseo es, en efecto, el fondo esencial, la meta, el punto de mira, también la práctica de todo lo que aquí se anuncia, en esta enseñanza, acerca del mensaje freudiano. Hay algo nuevo y absolutamente esencial que pasa por este mensaje y es la vía por la que este mensaje avanza. Quien de entre ustedes –bien habrá alguno, o algunos, espero- puede dar cuenta de ello*? (9).

3) Seminario 20 (10): Ya a esta altura Lacan indica cómo si uno entra en el registro de lo verdadero no hay manera de salirse, por eso destaca algunos intentos de ciertas sabidurías que eluden este asunto: *el taoismo por ejemplo, u otras doctrinas de salvación, para quien el asunto no es la verdad, sino como lo indica su nombre* tao*, la vía, y lograr prolongar algo que se le parezca* (p.131).

El lenguaje hace de la verdad una mentira y las sabidurías que intentan alcanzar la verdad del ser son intentos que terminan por fracasar. En este contexto agrega: *Nada de eso quiere decir que no haya habido trucos de cuando en cuando* (…) (p.139). En el marco de estos *trucos* menciona el taoismo y el budismo: *Lo mejor del budismo es el Zen, y el Zen consiste en eso, en contestarte con un ladrido, amiguito. Es de lo mejor cuando uno quiere salirse naturalmente de ese asunto, como decía Freud* (p.140). Intervenciones entonces que desarman la ilusión de lo verdadero. Ahora bien, subrayo las palabras con las que Lacan concluye esa misma clase: *Después de todo, si como hemos visto algunas sabidurías han perdurado lo suyo, por qué no ha de reencontrarse con el discurso analítico algo que dé idea de un truco eficaz? A fin de cuentas, que es la energética sino, también, un truco matemático? El truco analítico no será matemático. Por eso mismo el*

discurso del análisis se distingue del discurso científico. En fin, esa oportunidad, pongámosla bajo el signo de la buena ventura: aun (p.141)

Concluyendo, designo las tres referencias entonces: *Pensamiento en movimiento*, *las vías en las que avanza el mensaje freudiano*, o los *trucos eficaces*, nombres con los que Lacan apunta, a mi gusto, valiéndose del budismo Zen, a advertirnos sobre la complejidad de una transmisión viva —la del psicoanálisis— que de ningún modo puede someterse a una doctrina ya constituida o a una *creencia* ciega en las diversas figuras del Sujeto Supuesto Saber.

Referencia bibliográfica:

(1) LACAN, *El triunfo de la religión*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2007 pag. 80. Y retoma este planteo en el Seminario 20, en las pags. 138 y 139.
(2) SOLER, C*; Lo que Lacan dijo de las mujeres,* pag. 304 y ss: *"El problema se plantea realmente, puesto que el fenómeno, que transforma la comunidad analítica en secta, no es inédito en la historia, es demasiado frecuente como para ser un hecho completamente contingente".*
(3) LACAN, J; "Subversión del Sujeto y Dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano"*,* en *Escritos II*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1988, pags. 771.
(4) SUZUKI, Daisetz; *Introducción al budismo Zen*. 1. ed. Buenos Aires: Ed. Mundonuevo, 1960. 171 p.
(5)FROMM, Erich; SUZUKI, Daisetz, *Budismo Zen y psicoanálisis*. 1. ed. México: Ed. FCE, Julio de1964.
(6) BORGES, JL; *Budismo: una conferencia*, disponible en formato digital, pagina web: www.librosbudistas.com.
(7) LACAN, J; *El Seminario*, Libro 1, Editorial Paidos, Buenos Aires, 1992, pag 11.
(8) LACAN, J; *El Seminario*, libro 10, Editorial Paidos, Buenos Aires, 2006, pag. 240 y ss.

(9) LACAN, J; *El Seminario*, libro 10, Editorial Paidos, Buenos Aires, 2006, pag. 232y ss.
(10) LACAN, J; *El Seminario*, libro 20, Editorial Paidos, Buenos Aires, 1995, pags. 139, 140, 141.

EN QUÉ CREE EL ANALISTA CUANDO PIDE EL PASE A LA ESCUELA

Creencia, ateísmo, religión y
el testimonio como texto a escribir

Laura Salinas

El psicoanálisis es un síntoma. Solo falta comprender de qué. Claramente, forma parte de ese malestar en la cultura del que habló Freud. El analista sólo puede perdurar como síntoma. Pero ya verá que se curará a la humanidad del psicoanálisis. A fuerza de ahogarlo en el sentido, en el sentido religioso, por supuesto, se logrará reprimir este síntoma. ***J. Lacan, El triunfo de la religión (1975)***

Sobre el pase:

En el comienzo está la transferencia, dice Lacan en la "Proposición de octubre de 1967"(1). Un *comienzo* usado en su equívoco, ya que parece aludir a un tiempo doble: uno, ese tiempo de la transferencia que hace que se llegue a un consultorio creyendo en el saber de ese analista en particular; y otro comienzo, en el que se instalan la neurosis de transferencia y el sujeto supuesto saber: creencia esta última de un sujeto para lo Inconciente.

La creencia entonces, en el comienzo ya que sin creencia no sólo no se da la experiencia del análisis, sino que sin ese especial modo de la creencia que es el sujeto-supuesto-al-saber no hay inconciente.

En el final de análisis lacaniano volvemos a encontrar la creencia, operando como caída del s-s-saber, cuando la ilusión de ese

Otro que podía aportar un saber sobre la castración se ha desvanecido.

La creencia de la transferencia demuestra así su verdadera naturaleza, cuando a diferencia de la certeza puede *desvanecerse*(2). Dejando como resto paradójica-mente de esa operación, un punto de certeza.

Al articular el advenimiento del deseo del analista con la caída de la creencia de la transferencia, Lacan se separa del punto de vista Freudiano, porque si bien Freud se sostiene como ateo, no puede escuchar su propia religión en el modo de pensar la reproducción de nuevos analistas con la creación de la IPA. En ese preciso punto donde la transferencia con el analista didacta está hecha para no desvanecerse, es que Lacan inventa el pase.

Es por esto que si el psicoanálisis y el psicoanalista sólo podrían perdurar como síntoma de la religión-sentido de la cultura, es necesario preguntarnos entonces qué lugar damos a la creencia y su relación a la Religión en el interior mismo del dispositivo que Lacan propone para la transmisión del psicoanálisis.

Si el pase supone un lazo posterior a ese momento de certeza que implica un fin para la indeterminación del sujeto, por lo tanto, ¿en qué *cree* el analista cuando solicita el pase a la Escuela? ¿Es que sale de una creencia para ir hacia otra? ¿De qué fe se trata el entregarse a una experiencia que por sí misma no tiene garantías, y cuyo resultado en principio pareciera implicar sólo dos posibilidades: una nominación o una no-nominación como analista de Escuela? ¿En qué fe descansa además, el confiar su testimonio al dispositivo del pase? ¿Lo que lleva a una cuestión más: el deseo del analista es ateo o es religioso?

Examinar el fenómeno del ateísmo y de la creencia, fenómeno este último legítimo a la causa de la religión, promete extraer algo para el campo de la experiencia del pase.

Religión, ateísmo y psicoanálisis.

El ateísmo parece ser un horizonte para el psicoanálisis ya que él se funda como doctrina a través de su propia interpretación de Dios y de lo religioso. De los antecedentes de la misión atea en Sade y Marx, proponiéndose ambos liberar de la opresión y la alienación al pueblo demoliendo a Dios y la religión, tomamos la interpretación de Lacan que demuestra cómo Dios está en lo real de sus discursos.

Para Marx la religión es la adicción del opio que impide a los pueblos adueñarse de su propia producción. Sin embargo *nacionalizar los medios de producción* no acaba con la plusvalía *si no se sabe qué cosa es*. Lacan es un gran marxista pero leyendo la estructura de la plusvalía *en sus consecuencias devastadoras como Marx las designa*(3), pero mostrando no ser otra cosa que el plus de gozar.

Para Sade, al que conocemos más por su labor en el erotismo que por lo que insertó de novedoso para la modernidad con su misión atea, su F*ilosofía en el tocador* actúa como un llamado a la naciente república francesa, para lograr la destrucción de la relación con la religión: *Franceses, os repito que Europa espera de vosotros que la libréis a la vez del cetro y del incensario. Pensad en que os resultará imposible libertarla de la tiranía real sin hacerle romper al mismo tiempo los frenos de la superstición religiosa: los vínculos entre una y otra son demasiado estrechos, como para que os sea posible dejar subsistir una de las dos sin recaer, pronto, bajo el dominio de la que no os ocupéis de aniquilar*(4)

Lacan considera a esta obra un aporte fundamental al ascenso de la modernidad porque supone una exploración del ateísmo desde una experiencia. Lacan se interesa en Sade y para lee allí también los efectos de estructura encontrando en ese ateísmo un intento imaginario que muestra a Sade como un gran religioso del Otro. El goce de ese Otro del Mal que debe sostener para combatir al Bien de la religión que promueve la prohibición y asusta a la razón.

Los ateos condenados a deshacerse del Otro sólo con su voluntarismo, aparecen como grandes creyentes que en la búsqueda de aniquilarlo no logran escapar de seguir sosteniéndolo. Esta ilusión de una sociedad mejor, gobernada por el ateísmo, no ha sido abandonada por los intelectuales de hoy. Se escuchaba decir, en un reportaje reciente al escritor José Saramago, que *el mundo sería más pacífico si fuéramos todos ateos*(5). Como otros filósofos(6) que germinaron haciendo frente a la tarea de asumir las consecuencias de la inexistencia de Dios, para Freud, Dios ha muerto. Para Freud, Dios, no es más que un subrogado del falo materno e igual que este último no existe. Dios y el falo sólo existen en tanto se cree en ellos como representantes del Padre.

Así, más que por una militancia atea -si la entendemos por el intento de aniquilar la idea y la idolatría de Dios-, Freud se interesa por interrogar cómo puede ser posible llegar a creer en Dios. Freud avanza buscando una explicación estructural del efecto religioso y es a partir de Totem y Tabú(7) que la creencia cobra un nuevo sitio por su relación a la culpabilidad parricida. Con *Moisés y la religión monoteísta*(8) la búsqueda arroja la hipótesis de que el temor-amor a un dios único, se basa en el homicidio real y ya no mítico, de un padre que habría existido. Según la interpretación freudiana, este Moisés que exigía el

abandono de la idolatría a múltiples dioses, como un padre condicionaba el goce exigiendo el abandono del polimorfismo pulsional.

La cura se orientará para Freud, en poder llegar a reducir el fenómeno religioso individual representado por el complejo de Edipo y el deseo parricida que se esconden tras la *última roca* de la envidia del pene y el temor a la castración. Por ese ítem en especial, la religión se vuelve tan eficaz al ser un instrumento dador de sentido sobre lo que no hay saber: castración y muerte. La religión judía y la cristiana en especial, promueven la privación y el sacrificio, a cambio del mantenimiento de ese Otro idealizado garante de un sentido para la existencia y también para la falta de ella.

Si a Freud -como a otros de su época- lo habita algún ánimo cientificista en considerar al ateísmo como un horizonte para la civilización moderna, lo hace bajo la advertencia de interrogarse sobre el porvenir de una ilusión: un enemigo aún mayor de lo que se espera, en la medida que responde a la pulsión y es inconciente.

La carencia de Dios del hombre de la posmodernidad ha producido el crecimiento de un ateísmo particular: no un ateísmo del lado del existencialismo sartreano o heiddegereano que interrogaba la responsabilidad del sujeto frente a la inexistencia de Dios, sino un ateísmo cuyo paradigma es el descreimiento sistemático en todo ideal. Un ateísmo que sin embargo, no ha producido como resultado la caída de la religión, sino como lo calculaba Lacan, su triunfo en el imperio del discurso del capitalismo.

El triunfo de la religión(9) constituye hoy un fenómeno social que se expresa desde la ampliación y endurecimiento de las socie-

dades fundamentalistas(10), consolidadas alrededor del sentido y el ritual religioso, hasta el fenómeno social irreductible del dios privado que a pesar del cambio de lazo social y de discurso, preserva la creencia sin la necesidad de la práctica religiosa.

Pero el triunfo de la religión que Lacan anunciaba, parece verificarse más explícitamente en el predominio de este ateísmo que encuentra refugio en el sentido pragmático del capitalismo, a través de un discurso que promoviendo el descreimiento de todo ideal, fortifica el plus de gozar a partir de una nueva creencia: el consumo. Para eso ya no se necesitan los aparatos ideológicos del Estado Althusserrianos, sino que alcanza con una sociedad cada vez más paranoicizada devenida con la TV, policía de sí misma. En ese mismo discurso podemos incluir el consumo de las terapéuticas actuales, alternativas, focalizadas, cortas, etc. que aportan como la religión un sentido a lo real que insiste.

"Dios existe y es inconciente".

Lacan lo formula así, y dice ver en eso la verdadera fórmula del ateísmo(11). Ese es su paso, que no lo da sin Freud. Si Dios ha muerto y por lo tanto el agente de la prohibición del goce ha desaparecido, se está entonces libre de la castración pero se está expuesto a sus consecuencias de un modo mucho más radical. Lacan funda un nuevo y paradojal ateísmo en esta clase de febrero de 1964: el de *Dios existe y es inconciente*. Como lo había intentado ya en el seminario inexistente de los Nombres del Padre, en esta clase de 1964 Dios o el padre aparecerá sostenido no solo por su posible asesinato, sino por el sacrificio del hijo. El niño que clama en el sueño: *padre, no ves que ardo?!* hace serie con el Cristo que recrimina *Padre, por qué me has abandonado?* y

con el niño Isaac que es salvado de la hoguera no por el padre que está dispuesto a sacrificarlo, sino por un Dios que se apiada y se conforma con un ritual sustituto. En el nombre del padre entonces, se es objeto de sacrificio; sacrificarse y castrarse, florecen como respuesta al deseo parricida.

Lacan da a ver cómo, el deseo parricida y su revés el propio sacrificio, eternizan al padre-dios inconciente. Hacerlo existir parece una necesidad a la que no escapa Freud en su teoría, pues Freud duda de la ilusión, de la creencia, de Dios, pero parece no dudar del Padre. ¿Cierto cartesianismo intrínseco a su propio método? Por la lectura de esto, Lacan propondrá un nuevo lugar para el Edipo freudiano: el de un contenido manifiesto, el de la materialidad de la figurabilidad del sueño. La prohibición por lo tanto ya no partirá del mítico padre asesinado, aunque más no sea por el deseo del neurótico, sino del Dios/Padre Real.

Si hay alguna prohibición esta estará en el hecho de ser seres hablados–parlatreados-(12). Para el sujeto, el goce le está prohibido por el mismo hecho de que habla. Este Padre Real agente de la castración como efecto de lenguaje no es más que un significante. Un significante que asegura la legalidad del Otro y que demuestra que puede no haber estado nunca, como en las Psicosis. Si para Freud la pregunta era cómo es que se llega a creer en Dios, para Lacan sería cómo es posible llegar a no creer en Dios, es decir cómo se hace para ir más allá de esta religión del Padre; ¿cómo se hace para ir más allá de lo Inconsciente?

Colette Soler, que lee muy bien este interrogante en Lacan, ve que la cura en un psicoanálisis tendrá que ver con el Acteísmo por el cual el sujeto produzca un acto al destituirse de esa religión privada(13). En el final del análisis tenemos un sujeto

ateo de ese Otro por el que se sacrificaba. Por la lectura de esa equivocación en lalengua, que es el inconciente que toca el borde de lo Real como imposible de escribir la relación sexual, el Otro y el sujeto quedan destituídos. Esa lectura habilita el acto que funda un nuevo sujeto. Si el analista ha llegado a este punto de acteísmo, por su acto en soledad que destituye al Otro, ¿por qué testimoniar?

¿Por qué testimoniar?

Lacan lo formula de este modo en el Prefacio a la Edición Inglesa del Seminario XI: *La pregunta sigue siendo qué puede impulsar a cualquiera, sobre todo después de un análisis, a hystorizarse por sí mismo?* Este *hystorizarse* con la letra *y* griega intercalada, es un neologismo con el que Lacan articula la *autorización* de la Proposición de 1967, con la historia y la histeria en el sentido de hacer la historia de la causa del deseo de analista.

Primera conjetura para esta pregunta. Creer o no creer en el A.E.

Como el analista *no se historyza más que por sí mismo... Aún cuando se haga confirmar por una jerarquía*(14), un analista entonces no se autoriza por la nominación del cartel. Es decir que si el analista decide hacer el pedido del pase, ha podido evaluar, si la necesidad de testimoniar sobre su propio análisis está más allá de la alienación de esperar ser nominado en la vía del reconocimiento, de su creencia todavía en el Otro. Debería poder haber hecho ya, una lectura de los efectos de masa e iglesia que la institución analítica habría tenido en él.

¿Este vel alienante podría ser uno de los obstáculos que hagan causa a la falta de pedidos de pase en las instituciones lacanianas de hoy?

Segunda conjetura. Creer en el dispositivo

La decisión de testimoniar para hystorizarse: podría inclinarse por la ganancia epistémica que podría redundar para la Escuela(15) El testimonio se sustentaría así, en la verificación del punto de experiencia en la que el analizado se autoriza como analista. El pase mostraría de este modo una necesidad de transmisión de la Escuela, una ganancia de conocimiento que permitiría transmitir a otros el momento de constitución del deseo del analista. La Escuela con sus cárteles de pase mantendría un saber-supuesto en los testimonios de los pasantes, constitu-yendo una subversión a la posición del didacta de la IPA, quien sabía de la *convicción*(16) del inconciente del candidato y cuya posición de sujeto-supuesto-saber no caía nunca.

Al inclinar su decisión de testimoniar en esta necesidad de transmisión de la Escuela ¿el analista se inscribe entonces en la vía de hacer consistir un sujeto-supuesto-psicoanálisis, de hacer consistir su transferencia con el Psicoanálisis? Parece hacerlo en la medida que sostiene para sí mismo y para el psicoanálisis, la consistencia de un dispositivo y de un modo de transmisión, confiando sin garantías en las condiciones que puedan alojar esta particular experiencia del lenguaje que es el testimonio.

En *Un Otro falta*, del 15 de enero de 1980, luego de haber disuelto la Escuela y volviendo a dar cuenta de su decisión, Lacan dice: *alguna gente cree que me necesita, ¿Y por qué no habría yo de creerlo también? ¿Acaso no pertenezco a la clase de los incautos, cosa*

que todos saben? No espero nada de las personas, y algo del funcionamiento.

Se lee en la enunciación, la dimensión de la creencia como espera; la anticipación de un suponer, para que eso ocurra, confiando en el sostenimiento del dispositivo. Sin embargo Lacan se cuida mucho de que esta espera, esta creencia, no se convierta en demanda, en norma obligatoria que constituya un para todos. En el prefacio dice: *Absteniéndome de imponer a todos dicho pase, porque para la ocasión no hay todos, sino dispersos descabalados*(17). Esta posición podría interpretarse a la ligera como una actitud elitista o segregacionista de una experiencia pensada para unos pocos. Es sin embargo una posición que intenta por el contrario situar el deseo que debe animar el pedido del pase. Trae al juego del pase con esta frase, la abstinencia; esa piedra angular que Freud entregó en su enseñanza en el apogeo de la sociedad victoriana, anticipando el concepto lacaniano de deseo del analista. Así, no obligados, los dispersos descabalados, están convidados a correr el riesgo de hacer la expe-riencia del pase. Irene Agoff (en su establecimiento del prefacio publicado en Ornicar 1) elige este adjetivo *descabalado* para traducir el *desassortir* del francés lo que sugiere lo incompleto, lo mordido, lo mocho.

Tercera conjetura. El pasante es un testigo.

La pregunta sigue siendo la de qué puede impulsar a cualquiera, sobre todo después de un análisis, a hystorizarse por sí mismo, y Lacan la responde vinculándola directamente al nacimiento del deseo del analista. Dice: *No puede ser su propio movimiento… [lo que lo decida],.. porque acerca del analista, sabe mucho, ahora que ha liquidado, como se*

dice, su transferencia-por. ¿Cómo puede ocurrírsele la idea de asumir el relevo de esa función?"

Hystorizarse entonces, testimoniar, queda articulado aquí directamente a aquello que anima el relevo de la función *deseo del analista*. Esta función *deseo del analista* se sostiene de la oferta de un semblante para que mediante la suposición de un saber, pueda escribirse ese lugar de objeto que se habrá sido en el fantasma para el Otro. El *deseo del analista* es aquel que por un lado aloja la ilusión para que el sujeto crea e invente el objeto (*a)* que el analista encarna como retorno de su enunciación. Por otro, al sostener con su falta-en-ser el objeto de la transferencia, también pone en juego la creencia (en su vertiente de convicción) de que eso hará causa para que donde ello era un sujeto pueda advenir.

Pero esa función *deseo del analista* opera verdaderamente durante un análisis y sobre todo en su final, en posición de que se le desuponga el saber; de pasar a ser esa misma resuposición(18), de ser reducido al objeto que podrá pasar a ser la causa del deseo para el analizante. De esa causa se funda el analista para ofrecer su acto, para soportar ser objeto de la demanda de otros. Del encuentro con lo Real del Inconciente que le ha permitido leer la escritura indeleble que sobredetermina el padecimiento de su síntoma, que ha desnudado la letra del objeto que él ha sido por su particular modo de creer en el falo materno, de allí extraerá el analista tanto su deseo de llevar a cabo el relevo de la función, como su deseo de testimoniar. Del efecto de sorpresa(19) por ese encuentro, la posición del analizado podría ser análoga a la del testigo. Análoga también a la del psicótico, que porta el saber en un puesto de certeza, del cual surgiría también su deseo de testimoniar.

El testigo es alguien que ha estado presente en un acontecimiento, un hecho, un real que hace discontinuidad con lo anterior y crea un nuevo estado de cosas. Entre acontecimiento y testigo hay una relación de extimidad donde el acontecimiento forma parte de lo más íntimo, por lo que el hecho produjo de singular en el testigo, y a la vez de extranjería en tanto hay algo de ese acontecimiento que no le pertenece(20). Eso extranjero de lo íntimo es lo que parece habilitar la participación de un otro para poder transmitirlo. El analista pasante al igual que el testigo, necesita de un otro que aloje ese éxtimo que ha hecho causa a su deseo.

El pasador, ese otro que el pasante se inventa, no es ni un semejante ni un representante del gran Otro. Tiene una estructura similar al modo en que Lacan enuncia esto en el Seminario XXII: *Yo no puedo dialogar más que con alguien que he fabricado para comprenderme en el nivel en que hablo, y es precisamente por eso que, no solamente me asombro de que ustedes sean tan numerosos, sino que incluso no puedo creer que he fabricado a cada uno de ustedes para comprenderme*(21). Así, en relación al testimonio, pasador y pasante quedan ambos en posición de testigos de ese ya escrito en lo Real.

Lo que parece sostener el nudo real del entusiasmo por el testimonio, con el riesgo que implica, es encontrar ese testigo capaz de alojar eso que sólo él en tanto analizado leyó de la equivocación del Inconciente sobre lo Real de lalengua. Este entusiasmo hace resonar la tradición de la antorcha olímpica que se mantiene encendida pasándola de mano en mano.

En *La oferta de pase* Colette Soler advierte el riesgo para el psicoanálisis lacaniano que *Sin el testimonio del pase, ¿cómo asegurar que el analista recién producido no empuje al autismo, el* consentimiento *del inconsciente real? Consentimiento alude aquí al orden de la creencia*

pero ya no como ilusión, ya no como añoranza del padre, sino como algo que ha sido sancionado a posteriori. Volvemos a encontrar a Freud tras nuestros pasos, cuando llama a esto en Análisis terminable e interminable hacer la convicción *de lo Inconsciente*"

Cuarta conjetura. El testimonio a escribir y lo que el pasante cree.

El testimonio del pase aporta algo más al fin de análisis. El valor de la experiencia del pase, podría ser medido en su verdadero espesor, si se cuenta por el ejercicio del testimonio en sí mismo, por el saldo que deja no sólo para el psicoanálisis, sino para el analizado. Su lectura de lo escrito en el inconsciente es en soledad, sin Otro, y es ese mismo acto de lectura lo que lo funda a él como analista haciendo caer al que sostenía esa función. Sin poder hablarle ya a ese gran Otro en el que no cree, se arriesga a testimoniar para probar si otros comparten como él la convicción en la causa de su deseo de analista.

¿Qué es el testimonio? El testimonio es un texto cuya particularidad es llamar a toda la función del lenguaje. Si no, por qué el pase podría no haber sido un texto organizado como informe escrito? Así, el testimonio como texto, ¿es un ya escrito o es un texto todavía por escribir?

Interesa aquí volver a recordar el lugar que Lacan le da a la escritura en la estructuración del lenguaje. Dice en enero de 1962: *Hay…un momento en que algo está ya ahí, para ser leído, leído con lenguaje cuando no hay todavía escritura. Es por la inversión de esa relación, de esa relación de lectura del signo, como puede nacer luego la escritura en tanto ella puede servir para connotar la fonematización*. Nueve años después, en febrero de 1971, dirá: *lo escrito no es*

primero sino segundo respecto de toda función del lenguaje y no se aprecia en su justa medida sino es por la dichomención.

Nada menos que en la Carta de Disolución de enero de 1980, cuando da por fracasada la experiencia de la Escuela y no porque no la considerara necesaria, Lacan insiste que para pensar es necesario primero hablar. *En el intervalo entre la palabra que desconoce y lo que cree que es pensamiento, el hombre se embrolla*(22).

El pasante debe entonces hablar, embrollarse, dos veces además, para decir ese objeto que le ha dado causa, comprobando él mismo si cree en ese punto de certeza en el que se ha autorizado. Testimoniar es arriesgarse, poner los testis en juego.

El analista debe embrollarse en el pase, y en el esfuerzo de hablar para volver a leer ese escrito del inconsciente, le hace lugar a una lectura novedosa. Este embrollo podría permitir leer algo más en la lectura que dio origen a la del fin del análisis.

La experiencia del testimonio da lugar así a una reescritura por hacer, permitiendo reafirmar o no para el analista el punto de su autorización que no dejará de tener consecuencias en su clínica.

Si el valor del testimonio en sí pudiera tener este saldo para el analista, queda a revisar de qué modo se tiende a falicizar la experiencia de los Analistas nominados siendo vaga la recuperación de la experiencia de los testimonios de pasantes y pasadores cuando la nominación no se ha producido.

Al final de este Prefacio donde Lacan renueva su apuesta por el dispositivo del pase, encontramos que escribe (y entonces no puede ser confundido con un dudoso establecimiento del texto de un seminario) y al escribir dice:

Señalo que, como siempre, los casos de urgencia me estorbaban mientras escribía esto. *Escribo*, sin embargo, en la medida en que

creo que debo hacerlo, para estar a la par con esos casos, para formar con ellos un par. (23)

Si bien la fuerza del juego significante de Lacan está entre *lo par* lo de a dos y el *estar a la par* es decir con el semejante, nos autorizamos a leer otro sentido que podría deslizarse también: para formar con ellos *un padre*. En francés el *par* (paire) es homofónico de *padre*: père.

Lacan escribe porque cree. Nos dice que sostiene su deseo de analista, haciendo su experiencia en ese pair, que es su clínica. De cómo se ha hecho con el Padre, es posible sostener el deseo; pero como el Otro no existe, y se ha levantado para partir, lo que resta de él es un objeto. Como la presencia de Dios que sólo se manifiesta como voz en el monte Sinahí(24).

Así, es en el par, en el semejante, donde el objeto como resto del Padre se malencuentra y el deseo se anuda. Para ir más allá, para que el deseo de analista se sostenga, es necesario haber sabido hacer con la creencia en tanto N-del-Padre. En ese ánimo, el ejercicio de testimoniar(25) más allá de la nominación, puede ser un horizonte diferente para pensar la Experiencia del Pase, y como experiencia, ayudar a mantener vivo para el psicoanálisis su lugar de síntoma en una cultura global presta a ahogar cada vez más el deseo en pos del goce.

Referencias bibliográficas:

(1) LACAN, J. (1967) Proposición del 9 de octubre de 1967, Ornicar 1, Ediciones Petrel.
(2) LACAN, J. (1964) Seminario XI. Clase 18. Editorial Paidós.
(3) LACAN, J (1969/70) Seminario 177. El envés del psicoanálisis", Editorial Paidós, Buenos Aires.

(4) DONATIEN FRANCOIS ALPHONSE, Marqués de Sade. "La filosofía en el tocador" (1800), Buenos Aires, JVEdiciones, 1995.
(5) Revista "Ñ". 22 de Noviembre de 2008, Buenos Aires.
(6) Ubicamos aquí principalmente a Nietzche, Heiddeger y Sarte.
(7) FREUD, S. (1913) Totem y Tabú. Tomo XIII. Amorrortu Editores.
(8) FREUD, S. (1939) Moisés y la religión monoteísta. Tomo XXIII, Amorrortu Editores.
(9) LACAN (1975) El triunfo de la religión, Editorial Paidós, 2005.-
(10) ¿Habría que incluir allí a los Estados Unidos de Norteamérica?
(11) Seminario XI. Capítulo V. Tyché y automatón. Editorial Paidós.
(12) Parafraseando al neologismo lacaniano del "parletre".
(13) SOLER, C. (1988) "Finales de análisis", Editorial Manantial, pag. 34
(14) LACAN, J1976) Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI. En Intervencione y Textos 2, Editorial Manantial.
(15) " …Por eso designé mediante el pase esa puesta a prueba de la hystorización del análisis" Ibid.Prefacio.
(16) FREUD, S.(1937) "Análisis terminable e interminable". Amorrortu Editores.
(17) (Tomamos esta versión de Irene Agof publicada en Ornicar 1, que lograr transmitir más ajustadamente el sentido del texto en francés)
(18) PORGE, ERIC. El deseo del analista, Ornicar N°1
(19) Sorpresa. Freud diferencia el terror del susto, porque en este último hay cierta anticipación por el miedo, del objeto ante el que el sujeto se topa. En el terror no hay mediación para velar el encuentro con ese objeto real ya que lo que ha mudado es la mediación simbólica misma.
La sorpresa en cambio, es algo que no se esperaba; algo en lo que no se creía. Pertenece al orden de la invención, de la creación.
(20) Se ha cuestionado por ejemplo la validez del juicio de Nüremberg ya que se discutía que las víctimas pudieran ser testigos habiendo sido ellas mismas parte de lo acontecido. El género del thriller y el ejemplo de la siniestra historia reciente argentina con el

caso de Julio Lopez, muestran que estructuralmente el testigo siempre forma parte de algún modo del real ante el que ha estado expuesto.
(21) LACAN, J. Clase del Seminario del 11 de febrero de 1975. Inédito.
(22) LACAN, J Carta de Disolución del 5 de enero de 1980. Inédito
(23) Ibid. Prefacio… El subrayado es nuestro.
(24) LACAN J. Seminario 16. Inedito.
(25) SOLER, C. "La oferta de pase".

ECOS DEL PRIMER ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ESCUELA DE LOS FOROS DEL CAMPO LACANIANO

Presentación del 5 de octubre de 2009

A cargo de Carolina Zaffore, Laura Salinas,

Juan Ventoso, y Marcelo Mazzuca

ENSEÑANZA Y TRANSMISIÓN.

Carolina Zaffore

"Si recurro al texto de Freud para testimoniar esta experiencia,
es porque hay en este una curiosa conjunción
–mas allá de lo que diga una crítica tan puntillosa como ncomprensiva,
como ocurre a los que solo tienen 'comprensión'-
un curioso acuerdo, a mi entender excepcional en la historia del ensamiento, entre
el decir de Freud y la Cosa que nos descubre"
***LACAN, "Discurso a los católicos"*(1)**

1) Introducción:

El siguiente escrito intenta mantener el tono coloquial en el que se gestó, en función de la propuesta de trabajo del Espacio Escuela. Se trata de poner de relieve ciertos aspectos planteados en el Encuentro que sintonizan con algo de lo que vengo pensando: la transmisión en psicoanálisis. En esta oportunidad, la cuerda que quisiera tensar es la articulación Enseñanza y Transmisión proponiendo algunos trazos apenas delineados.

Voy a hacer pie en uno de los ejes propuestos del Encuentro que se desplegó a través de cuatro exposiciones: *Repercusión de las enseñanzas (de los Foros y de los Colegios Clínicos) sobre la Escuela*. Parto entonces de algunos de los vectores que se plantearon allí con la transcripción de un párrafo de una de las exposiciones que condensa bien el eco que quiero hacer resonar:

¿Cómo dar a conocer lo que el psicoanálisis enseña? ¿Qué hacer para que la formación de los analistas sea coherente con los principios del descubrimiento freudiano, o sea del inconsciente? Lo que está en juego es importante, la apuesta es ética ya que «la responsabilidad de los partidarios (del análisis) sigue siendo completa para con los sujetos que toman a su cargo.» (Escritos, p. 471), y esta responsabilidad de los analistas practicantes se aplica también a los analistas enseñantes.(2)

Si bien el título del eje esboza una flecha desde los Foros y los Colegios Clínicos hacia la Escuela, entiendo que tanto en los trabajos presentados y especialmente en el debate, la flecha podría también invertirse.

Por lo tanto, pongo el acento sobre el sesgo que quiero destacar: ¿cómo del saber y las transferencias que circulan en los Foros y en los Colegios Clínicos se pasa al saber y las transferencias que circulan en la Escuela?

En el debate se resaltó un aspecto que define bien el estado de cosas y en el que parecía haber un cierto acuerdo: hay un importante acercamiento a los Colegios Clínicos y a los Foros, no así a lo que hace propiamente al trabajo de Escuela.

Se me ocurre que un ángulo a tomar para leer este observable es considerar la diferencia nítida en el tipo de Enseñanza que se sostiene en estos lugares, diferencia que creo vale la pena indagar en nuestro Espacio Escuela.

2) Pase a la Escuela:

Empujo entonces esta indagación, parafraseando a Lacan (3):

La pregunta sigue siendo la de *qué puede impulsar* a cualquiera, sobre todo después de haber adquirido un *saber hacer* en su consultorio, a aventurarse en un trabajo de Escuela.

Quisiera alumbrar hoy *ese pase*, el pase no sólo como dispositivo sino como norte para captar el salto que se produce en alguien al ingresar en la Escuela.

Cómo precisar esa diferencia cualitativa que se produce en alguien que decide apostar a la Escuela y que ha obtenido ya cierto saber a partir de su paso por la universidad, (paso que en muchos casos ha dado lugar para varios de nosotros al encuentro con el psicoanálisis), ha obtenido también un grado de formación metódica aunque no estrictamente universitaria, ha obtenido también un *saber hacer* que se traduce en las actividades asistenciales y académicas que pueda desarrollar tanto en el consultorio como en otras instituciones.

Dando por sentado lo inclasificable de las múltiples razones que pueden incidir en este pasaje, destacaría hoy no tanto los casos de analistas que decididamente se mantienen por fuera de un trabajo de Escuela (aspecto también aludido en el Encuentro) sino algo que en mi práctica vengo escuchando con asiduidad. Propongo dos elementos para reflexionar:

a) En primer lugar: cierta desconfianza generalizada hacia la política, difícilmente eludible en la época que nos toca. La política es habitualmente despreciada o sobre-estimada, lo que por supuesto no queda excluido de la política en nuestro campo que necesariamente se las tiene que ver con dos aristas del poder que conviven y las más de las veces no armonizan: por un lado las relaciones con el saber, por otro lado la toma de decisiones.

b) En segundo lugar, encuentro algo mas curioso: un argumento que insiste y que si tuviera que reproducirlo lo haría de esta manera: *me interesa el psicoanálisis pero no la Escuela (ni hablar del pase), o mi compromiso es con el psicoanálisis, no con la Escuela*. Entendiendo ahí el compromiso como una mixtura entre una transferencia con el saber constituido entre Freud y Lacan, así como una comprometida transferencia con *un* analista.

Mas allá de las resonancias -y salvedades- que pueda este argumento tener con algunas posiciones tan frecuentes en las relaciones que se establecen con la religión, del estilo de: *Creo en Dios pero no en la Iglesia*, o *soy católico pero no practicante* me parece que es un argumento que merece nuestra atención, en principio por una simple razón: ya no contamos ni con Freud, ni con Lacan. Lo que hagamos de la praxis que edificaron ellos nos concierne. En este marco sostendría la pregunta por lo que la Escuela oferta.

Por el momento constatamos, al menos en el trabajo que venimos haciendo en el Espacio Escuela, que hay un movimiento común y rotundo hacia una desmitificación del pase y al uso del mismo como un instrumento practicable, con la perspectiva de alejarlo del misterio o del desprecio.

3) Enseñanza

A partir de una de las presentaciones y en el debate una distinción que se retomó desde muchos ángulos fue la distinción entre Enseñanza *en* la Escuela y la Enseñanza *de* la Escuela. Si bien propongo explorar esta formula para captar mejor su alcance, lo que queda claro hasta el momento es una cierta verificación de que tanto el Cartel como el Pase enseñan, en si mismos enseñan, aportan (en principio seguro para

quienes hacen del mismo una experiencia). Este vector daría cuenta de la enseñanza *en* la Escuela.

Ahora bien, el punto mas problemático sería pensar la Enseñanza *de* la Escuela que deriva de estos dispositivos. La Escuela allí como agente de una enseñanza, la Escuela produciendo una Enseñanza a impartir en diversos lugares y con consecuencias mas o menos visibles para cada espacio que hace a la comunidad analítica.

El asunto es cómo en otros dispositivos de enseñanza tomamos la palabra los analistas. ¿A qué llamamos la transmisión de aquello que obtenemos como *piedritas de oro* de nuestra experiencia de Escuela? ¿Cómo tomamos la palabra los analistas, a la hora de enseñar y transmitir algo de lo que declina de un trabajo de Escuela? En definitiva, ¿qué enseña un analista?

Los dispositivos que son el motor de la Escuela, el Cartel y el Pase, constituyen mecánicas diferenciales en cuanto al abordaje del saber, por empezar favorecen un saber *repartido*: eluden -cada uno a su modo- el endiosamiento del Sujeto Supuesto Saber.

El discurso universitario -que desde luego no se despliega solamente en la facultad, sino que puede inmiscuirse en los Colegios Clínicos, en nuestros foros, incluso en la Escuela- localiza con precisión el lugar del saber en el campo del Otro.

Por el contrario, quisiera subrayar lo siguiente: entiendo que, mas allá de las dificultades a la hora de hacerlo practicable, el Pase tiene un potencial noble: encarna una apuesta firme a que al menos los actores del dispositivo produzcan o intenten producir un cierto decir, una enunciación que fusione el *saber que constituye nuestra corpus teórico* y *ese otro saber,* ese saber tan

insólito que germina en el transito de un análisis. Nuestra clínica indica lo esencial que resulta para nosotros esa conjunción.

Tal vez sea este tipo de enunciación una llave, segura-mente parcial, para retomar mi pregunta inicial. El modo en que llevamos como analistas adelante una Enseñanza en la Escuela -pero también al insertarnos en otros dispositivos- puede incidir no solo para que alguien se interese por Freud y Lacan sino que puede llegar a tocar en algunos casos esa zona que conlleva una elección: dar ese paso donde la transferencia no es sostenida sólo en relación a un analista, sino ya en relación al psicoanálisis y su transmisión.

Al menos ha sido para mí una moción –reciente por cierto- para aproximarme y empezar a introducirme en cuestiones de Escuela.

Finalmente, destaco un eco más que tomó para mí forma de lectura y revisión de un texto que vale la pena para seguir reflexionando sobre estas cuestiones. En la comunicación presentada a la Sociedad Francesa de Filosofía, "El psicoanálisis y su enseñanza (1957)"(4) Lacan se pregunta *Lo que enseña el psicoanálisis, como lo enseñamos?*.

Introduce a su vez un matiz interesante que hace a la relación de los analistas con el saber forjado por Freud, consonando con una perspectiva muy presente en el Encuentro, nuestra relación a la *doxa compartida.*

Si bien en ese entonces las condiciones institucionales y políticas eran diversas, entiendo que se iluminan aun algunos aspectos vigentes.

Lacan destaca como una *marca de la represión* el modo en que los analistas de la IPA (Asociación Internacional de Psicoanálisis)

toman la palabra: por un lado citan a Freud sistemáticamente, con un "espíritu de autoridad reverencial" –cuasi religioso, agrego- al mismo tiempo que modifican los conceptos produciendo las "alteraciones mas manifiestas".

En este sentido, su retorno a Freud intenta ser otro modo de retorno, no justamente como *retorno de lo reprimido*.

En este contexto hace una lectura sobre el estado de cosas a nivel institucional, remarcando la:

(…) *extraordinaria cacofonía que constituyen actualmente los discursos de sordos a los que se entregan en el interior de una misma institución unos grupos, y en el interior de los grupos unos individuos, que no se entienden entre ellos sobre el sentido de uno solo de los términos que aplican religiosamente a la comunicación como a la dirección de su experiencia, discursos que sin embargo ocultan esas manifestaciones vergonzosas de la verdad que Freud reconoció bajo el modo del retorno de lo reprimido.*

Todo retorno a Freud que de materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos pretender transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo.(5)"

Referencia bibliográfica:

(1) LACAN, J; Discurso a los Catolicos, en El triunfo de la Religion, Editorial Paidos, Buenos Aires, 2005, pag.51
(2) COLETTE CHOURAQUI-SEPEL : "Una escuela, no sin clinica", trabajo presentado en el Encuentro Internacional de Escuela de los Foros del Campo Lacaniano, realizado en Buenos Aires, 2009
(3) La frase de Lacan aludida se encuentra en un texto que ha sido referencia permanente en nuestro trabajo de cartel, el Prefacio a la Edicion inglesa del Seminario XI: "*La pregunta sigue siendo la de qué*

puede impulsar a cualquiera, sobre todo después de un análisis, a hystorizarse por sí mismo".
(4) LACAN,J; "El psicoanálisis y su enseñanza" en *Escritos I,* Editorial Siglo XXI.
(5) Ibidem, pag. 440.

NOTAS SOBRE EL RELÁMPAGO

Juan Ventoso

Dado que el título elegido es "Ecos del Encuentro de Escuela", trataré de preservar lo que los ecos tienen de fragmentario, de reverberación de restos de cosas oídas, de trozos de real que causaron mi trabajo en el cartel.

El tema elegido por mí son las referencias –que fueron recurrentes en los debates que siguieron a las distintas ponencias- al pase como siendo la experiencia de un "relámpago". En primer lugar, el tema fue introducido por Jacques Adam, en su intervención titulada *Dejar pasar,* en la primera mesa, cuyo tema general fue la incidencia del pase en los análisis; dijo:

No he visto jamás, si puedo decirlo así, ni la sombra de un relámpago en los testimonios de pase que escuché antiguamente, contrariamente a esos momentos en el análisis propiamente dicho en que sobreviene para un paciente esa revelación de lo nuevo, ese develamiento que hace cambiar el curso de la cura hacia un trayecto inesperado...

Esta observación fue retomada en el debate posterior:

Dominique Fingerman, luego de recordar que se trata de una expresión que alguien usó para nombrar lo singular de su experiencia de pase, y que esa expresión fue retomada por Lacan, a partir e lo cual sufrió una suerte de elevación a criterio general de validación, se preguntó: ¿hace falta que haya un

relámpago? Y respondió: *no parece que eso deba ser una norma, una exigencia*.

Siguiendo esa línea de reflexión, voy a citar lo dicho por Lacan en esa ocasión, en una intervención que fue recogida con el título "Sobre la experiencia del pase":

...*Se trata de una experiencia radicalmente nueva que nosotros hemos establecido, pues el pase no tiene nada que ver con el análisis. Y es perfectamente comprensible que del jurado de confirmación, dado su reclutamiento hasta el presente, sólo puedan llegar a ustedes testimonios de perplejidad y confusión; pero también es cierto que algunos de los pasantes nunca podrán olvidar lo que fue para ellos, que se hallaban, digamos en principio, en un final de análisis, la experiencia del pase. En esta reunión lo que falta es su testimonio. Utilizando una palabra que tomé de una persona a la que oí en una de estas salas, diré que el pase era algo así como el relámpago. Esto despertó inevita-blemente en mí el eco de una célebre frase de Heráclito comentada por Heidegger en un libro publicado hace poco en francés, y que dice: El trueno rige* ta panta*, esto es intraducible. Diels, quien reunió los fragmentos de Heráclito y formó con ellos la recopilación en cierto modo definitiva, autentificada, traduce esto como* el universo*, y con ello lo falsea todo.* Ta panta *es algo así como* los todos*,* los todos *en cuanto diversos, en cuanto que hay un montón de todos. Hay un montón de todos que son radicalmente distintos.* A todos los rige el relámpago *Eso quizá los lance un poquito hacia el universo, pero ciertamente demuestra que no lo hay. Como lo manda nuestra posición subjetiva, sin duda estamos forzados a pensar el mundo como un universo, entre el empuje de los seres vivos y las condiciones más o menos estelares en las que imperiosamente tienen que habitar. El origen de la vida: con esto todavía no terminó nadie. Nos empeñamos en destapar ese agujero, pero ¿lo conseguiremos?: no se sabe. Digamos, para no decir nada más, que la enunciación de los* ta panta *procede de la idea verdaderamente capital de una heterogeneidad entre las cosas. ¿Puede el pase poner efectivamente de*

relieve ante quien se ofrece a él, como es capaz de hacerlo un relámpago, con una luz totalmente distinta, un cierto sector de sombras de su análisis? Es una cosa que incumbe al pasante. Puedo asegurarles, y creo que en el jurado de confirmación nadie, ni siquiera Leclaire, me desmentirá, que el pase fue para algunos una experiencia absolutamente conmocionante. He aquí, pues, lo que obtengo tras haber propuesto esa experiencia. Obtengo algo que en modo alguno pertenece al orden del discurso del amo...

En su comentario, Heidegger relaciona el relámpago al que se refiere este fragmento de Heráclito (el 64), con una manifestación del fuego, que para Heráclito era el principio rector, que es tanto el *arkhé*, el origen, como un principio de inteligibilidad, el Logos; *ta panta* son las múltiples cosas en su movilidad, que son articuladas por el relámpago, por el lenguaje (Logos). *Ta panta* no es el universo, ni la totalidad del mundo, sino la multiplicidad o como dice Lacan, la heterogeneidad entre las cosas; el Logos no anula esa heterogeneidad, ni logra la unificación totalizante, preserva el no-todo, lo abierto de la experiencia (del análisis y del pase).

En un sentido que me parece convergente con esta lectura, *Silvia Franco* añadió que C. Soler habla de opacidad y no de relámpago. La experiencia permite dar cuenta de esta opacidad de lo real en un momento de la cura.

En efecto, C Soler (en su intervención "Las condiciones del acto") afirmó:

Se trata (como condición del acto) *de una postura del sujeto en la estructura, e incluso de una postura de afecto que le responde y entonces testimonia indirectamente de que la elaboración estructural ha sido llevada hasta entrever (l'aperçu) el agujero, diría incluso entrever la forclusión del objeto o de lo real. Es por eso que Lacan, creo, imputa a los carteles una tarea de autentificación, no de escucha, ni de desciframiento o de*

construcción. De hecho, esta postura es de certeza, no de creencia, sobre el fondo de lo imposible de saber; siendo la certeza, por definición, la traducción psíquica de una forclusión.

Para finalizar, quiero compartir con ustedes otro fragmento, esta vez de un poema de Olga Orozco, publicado en la antología *Relámpagos de lo invisible* (1):

Con esta boca, en este mundo (fragmento)

(...) He dicho ya lo amado y lo perdido,
trabé con cada sílaba los bienes y los males que más temí perder.
A lo largo del corredor suena, resuena la tenaz melodía,
retumban, se propagan como el trueno
unas pocas monedas caídas de visiones o arrebatadas a la oscuridad.
Nuestro largo combate fue también un combate a muerte con la muerte, poesía.
Hemos ganado. Hemos perdido, porque ¿cómo nombrar con esta boca,
cómo nombrar en este mundo con esta sola boca en este mundo con esta sola boca?

Referencia bibliográfica:

(1) OROZCO, OLGA: *Relámpagos de lo invisible, antología, FCE, Bs. As, 2009*

"E, E, E": ECOS DEL ENCUENTRO *DE* ESCUELA

Marcelo Mazzuca

— ¿Qué haces aquí? ¿Por qué me sigues?
— Aquí... me sigues... —fue lo único que Eco pudo decir,
maldita como estaba, habiendo perdido su voz.
Narciso siguió hablando y Eco nunca podía decir lo que deseaba.
Mito de Eco y Narciso

Voy a retomar con la presentación de hoy el que resultó ser para mí el eco de mayor resonancia de lo trabajado en nuestro Encuentro Internacional de Escuela, llevado a cabo hace no mucho tiempo en Buenos Aires a fines del mes de agosto.

Un eco que puedo considerar referido a lo dicho en el Encuentro en general, pero que particularmente fue expuesto en las dos mesas dedicadas a tratar el tema de la nominación del Analista de la Escuela.

Fueron concretamente cuatro exposiciones, más los debates a los que dieron lugar, que giraban alrededor de una pregunta: ¿cómo se nomina un AE? (1).

Una pregunta que atañe y se corresponde —cosa que quisiera subrayar— con el *tiempo* de cierre del dispositivo del pase, y que pone el acento en el que quizás sea para muchos el aspecto más sensible del dispositivo: la función de Jurado que ejerce el Cártel del pase.

Lo primero que me gustaría poner de relieve es que cada una de las ponencias fueron muy claras y convergentes en un punto que, entiendo, quedó explícitamente menciona-do y resumido en la exposición de Gabriel Lombardi: *no hay un cómo*, es decir, no hay un saber establecido acerca del *cómo hacer* del Cártel a la hora de producir una nominación.

Esta es la primera conclusión a destacar, y la posición que creo conviene hacer prevalecer por sobre cualquiera respuesta estándar.

En consecuencia, siguiendo la propuesta resumida en el trabajo de Lombardi, podemos desplazar la pregunta e incluso multiplicarla: ¿qué designa esa nominación y cuál es su relevancia? Las primeras respuestas son obvias, conciernen a lo que más bien conviene descartar, pero de todos modos las mencionaré.

En primer lugar, no se trata de legitimar la ilusión de un sujeto definitivamente *analizado*, si es que por tal entendemos *curado para siempre de su síntoma, de su división y de su angustia*. Y en segundo lugar, tampoco se trata de autorizar a tal o cual analista que en principio, de acuerdo con la fórmula de Lacan, sólo se autoriza de sí mismo.

Empujemos, entonces, un poquito más allá el interrogante. ¿Cuáles son los criterios clínicos (aunque también incluimos allí la variable epistémica y la política) que hacen a la condición de posibilidad de una nominación de AE?

No voy a desarrollar las variadas respuestas, cuyo interés podrán verificar en cada uno de los cuatro escritos, pero no quiero dejar de mencionar la lista propuesta y confeccionada a tal fin por Gabriel Lombardi, lista que concuerda en más de un punto con lo formulado por los otros tres expositores.

En primer lugar, lo que el síntoma tiene de incurable; en segúndo lugar, lo que el acto tiene de irrepresentable; y en tercer y último término, lo que el afecto-satisfacción tiene de signo o índice de un momento electivo, instancia que concierne más al ser del sujeto que al estado de la estructura (según lo que he logrado escuchar en la propuesta de Colette Soler).

Dejo esta lista a un costado para retomarla en otra oportunidad. Paso ahora al punto que me ha quedado retumbando a partir de lo que se dijo una vez abierto el *tiempo* de la conversación y el debate.

E1

Digamos, para comenzar, que fui especialmente sensible a un detalle de lo que allí se dijo o, en definitiva, de lo que allí escuché. Encontré, por así decir, lo que podría denominar *una voz plural y convergente*, una voz que hoy reconozco presente para mí desde el Encuentro Internacional de los Foros llevado a cabo un año antes en la ciudad de San Pablo.

Voy a resumir e intentar atrapar aquella voz a partir del siguiente enunciado: *hay que encontrar el deseo del analista*, se entiende, como condición necesaria para una nominación. Al menos esta fue la forma que adquirió a partir de lo sucedido en este último *encuentro* en Buenos Aires. Dicho de otro modo, aquella resonancia indicaba la existencia de una voz al menos lógicamente anterior, incluso de un *tempo* que la acompasaba.

En cambio, aquella primera vez (al menos primera en lo que a mi *encuentro* con la *escuela* respecta) la voz despertó mi curiosidad y determinó, aunque recién lo supe un buen tiempo después, mi decisión de presentarme al pase. Algo así como: "*queda usted*

invitado a utilizar el dispositivo para revisar, examinar y esclarecer el paso que recientemente *ha dado*". Sitúo allí, retroactivamente, el encuentro número uno.

E2

Paradójicamente, o no, al repetirse en otro contexto esa invocación cobró aquella otra forma, *hay que encontrar el deseo del analista*, muestra de que en este caso el eco no es repetición de lo mismo sino torción de la voz.

Esta nueva forma apareció junto con un pensamiento que le era correlativo: el riesgo de que esa demanda se transformara en una suerte de *superyó institucional* que —como cualquier imperativo superyoico— no necesariamente sabe lo que pide ni lo que dice. Como apreciarán, no sólo temí por mí sino también por la Escuela en su conjunto.

Hoy, en lo que a mí respecta, prefiero considerarlo como un *eco sintomático* —con lo que eso tiene de extrema singularidad y de pertenencia a un discurso al mismo tiempo— que puedo formular en estos términos: el *requisito* del deseo del analista, "¿un ideal más del cual conviene *prevenirse*?".

Esto, en el marco de una conversación que reparó en más de una oportunidad en el efecto depresivo que podría producir para el Cártel del pase en particular, y para la Escuela en general, la ausencia de elementos que permitan verificar ese deseo nacido en la brecha del pasaje de analizante a analista. Dicho de otro modo, una suerte de *busco, busco y busco, pero no encuentro*. Aspecto también subrayado por Gabriel Lombardi, esta vez desde el subtítulo mismo de su exposición: *de los criterios ideales a la autorización real de los psicoanalistas*. ¿Sobre qué *piedra* —

agregaría yo—, por más pequeña que ella sea, los analistas fundan su autorización?

Por mi parte diría que fui sensible no sólo al modo en que aquella posible aspiración ideal podría condicionar la escucha de los Carteles y de la Escuela, sino también al modo en que podría ser recibida por los *aspirantes* al dispositivo del pase.

Pero entonces, ¿es que esto pone en entredicho aquella convicción que definió mi participación en el dispositivo del pase? ¿Sería errado pensar que es la producción del deseo del analista, y la consecuente autorización, lo que el Cártel y el dispositivo del pase ubican en el corazón de su experiencia y de su investigación por sobre cualquier aspecto doctrinario? No, en absoluto.

Considero, más bien, que en lo que a mí respecta aquel *eco sintomático* no hace otra cosa que corroborar que *de eso se trata*. A condición de no desoírlo en la captura de una *aspiración* purificante, para poder apreciarlo, en cambio, a partir de las consecuencias de un acto que *aspira* y succiona lo que encuentra a su alrededor —si puedo decirlo así— y que no se deja atrapar fácilmente por los enunciados con pretensiones de eternidad.

En consecuencia diría, parafraseando lo expuesto por Colette Soler: *no alentemos a los pasantes a realizar forzadas e ingeniosas exposiciones sobre* el deseo del analista*, como si eso pudiera atraparse de una buena vez y para siempre en "los enunciados del objeto, de la letra o de lo real*(2) por aquel *analizado* al que hice referencia al comienzo. Admitamos, más bien, que eso se *encuentra* o no se encuentra (con la cuota de búsqueda pero también de contingencia que ese encuentro comporta) en el trabajo del pasante.

La pregunta sería entonces: ¿qué puede decir el pasante sabiendo que lo dice?, pero sobre todo ¿qué puede decir *a través* de lo

que dice sin saber que lo dice? Retomo así los términos de la propuesta hecha por Sol Aparicio en su exposición. Dicho de manera un tanto más económica: ¿qué puede decirnos el *trabajo pasante*?

Como verán, intento seguir haciendo dialogar las diferentes exposiciones.

En consecuencia, atendiendo a las reverberaciones de lo expuesto por Colette Soler, diría: el Cartel busca *autentificar* un deseo que ha sido puesto a punto por el dispositivo, y que apunta a contribuir con la causa del psicoanálisis en general y con el trabajo de Escuela en particular.

Encuentro muy justo el término extraído por Colette Soler de la propuesta de Lacan. *Autentificar* no es equivalente —como ella misma aclara— ni a escuchar, ni a descifrar, ni a construir. Diría que, como operación de *autentificación*, contribuye a petrificar o *piedrificar* —si me permiten el neologismo— aquello que la Escuela podrá recoger y distribuir como pequeñas *pepitas de oro* (para evocar otra de las expresiones que circularon en el Encuentro).

Agrego que, a mi modo de ver, la existencia de ese deseo y la existencia de la Escuela que lo aloja y del cual se sostiene (con lo que hay allí de real que se escabulle), son lógicamente dependientes y solidarias una de la otra.

No es fácil atrapar un deseo, decía Colette Soler en una conversación sobre el pase del año 1991. Habría que comenzar por suponerlo pulsante tras una demanda determinada, una demanda de pase en este caso.

Personalmente, podría caracterizar ese deseo como una *voz muda* que anida en el pase clínico (pasaje de analizante a analis-

ta), se lo conciba como fase o como instante (tal la distinción propuesta por Antonio Quinet), y que termina de *gestarse* en el pase dispositivo.

Entre una experiencia y otra se instituye la demanda de pase al Otro de la Escuela, que en sí misma supone un acto (punto que también subrayó Colette Soler), y cuyo deseo pulsante animará el *trabajo pasante*. En esta expresión quedan reunidas entonces, tanto la demanda del *aspirante* al pase como el modo en que la Escuela lo *aspira* ofertando su dispositivo. Como he dicho, dos deseos que se encuentran y son solidarios.

E3

Distingo así, una temporalidad de dos fases, momentos o experiencias a las cuales habría que sumar un tiempo tercero, el de lo que se *piedrifica* a partir del acto que atañe a la nominación. En ese tiempo me encuentro hoy, y quiero, para finalizar, decir algo sobre el último bucle de aquella reverberación.

Recibí por teléfono la noticia de mi nominación, encuentro que produjo en mí una suerte de sonoridad que sólo por el afán de nombrarla la calificaría de *lúcido aturdimiento*.

Esa misma noche, antes que las diversas voces amigas del día siguiente me reintrodujeran en la sonoridad de la risa con variados e ingeniosos chistes que elaboraban jugando con las iniciales AE, ese último *eco sintomático* —cuya cuenta llega entonces hasta tres— se dejó leer fácilmente en un sueño, el último de los que recuerdo hasta el día de hoy.

Consistía simplemente en la puesta en imagen de tres generaciones de mujeres de una misma familia, que no era la mía pero que al mismo tiempo me es cercana (*heimlich* y *unheimlich*).

Una de ellas a punto de *descansar en paz*, las otras dos lidiando con lo que les toca en suerte. Sueño cuyo marco escribe *muerte y feminidad*, y que fue incitado por la voz de quien recibí la noticia de la nominación, la voz de una mujer que habla mi lengua materna pero con una entonación extranjera, características similares a la voz a partir de la cual, en la entrevista inicial con el Secretariado del pase, se puso en marcha el *trabajo pasante*.

No voy a ocuparme hoy de los enunciados de aquellas voces (si es que son más de una), simplemente quiero situar su enunciación y el valor que tienen para mí: último *eco sintomático*, aunque diferente a los anteriores. Eco sintomático que esta vez se viste de mujer familiarmente extraña.

Ese sueño de las tres generaciones representa para mí una pequeña *piedrita* de oro, producto final de lo que se transmite: tres ecos, tres encuentros, tres escuelas. Piedrita de la que intento hacer uso en el inicio de mi tarea como AE. Tarea que da lugar a un nuevo comienzo que evoca un final, el final del análisis. Más concretamente la última expresión de quien fuera, producto del *trabajo analizante*, mi analista: *tal vez en algún momento tengas ganas de contarle tu análisis a alguien*. Se ve que eso quedó sonando.

En ese sentido, creo que la expresión *pasante* (de manera análoga aunque no idéntica a lo que sucede con el *analizante*) designa la existencia de lo que *habrá sido* el deseo del analista en su *modalidad Escuela*.

Así es que puedo formular hoy lo que creo fue una orientación ética para mí como pasante: lo que se escuche, dependerá de lo que se lea, en lo que se escribe. Lo que me gustaría denominar —con un tercer y último neologismo— el *textimonio* del pase, expresión que ubico a la par del *trabajo pasante* y del efecto de

piedrificación, para indicar que no se trata tanto de testimoniar desde el lugar del testigo de lo que sucedió en una experiencia pasada, sino de contribuir con la producción de un escrito que en una experiencia presente se constituye en los márgenes textuales y en los engranajes del dispositivo.

Por último, y para cerrar el tema que nos ocupa en esta actividad del Espacio Escuela, podría comparar ese *sueño-piedrita* con los destinos sufridos por los dos personajes del mito griego. Eco, transformada en piedra; Narciso, metamorfoseado en la flor que lleva su nombre.

Dejo entonces esta ilustración de lo que llamé *el deseo del analista en su modalidad Escuela*: hacerle escribir a Eco algo más de lo que escucha repetirse Narciso.

Referencia bibliográfica:

(1) Las cuatro exposiciones fueron las de Colette Soler (*¿Cómo reconocer las condiciones del acto?*) y Antonio Quinet (*Variedades de pase*) en primer término, y las de Sol Aparicio (*La ignorancia de los carteles*) y Gabriel Lombardi (*Hacia un dispositivo del pase efectivamente practicable*) en segundo lugar, a las cuales convendría sumarle los resúmenes de los debates confeccionados por las coordinadoras de aquellas dos mesas (Dominique Fingermann y Martín Menés, respectiva-mente).

(2) SOLER, C. *¿Cómo reconocer las condiciones del acto?*.

TORIZACIÓN DE LA HYSTORIZACIÓN

Laura Salinas

Quiero proponer detenernos, sobre el intercambio producido en el entredecir de dos ponencias realizadas en el encuentro internacional sobre el pase.

Me parece que este episodio sobre el que quiero llamarles la atención, es un momento logrado de la estructura que los organizadores quisieron darle al encuentro, quienes establecieron tiempos casi iguales para el despliegue de las ponencias y para el despliegue del debate. Lo logrado a mi gusto, está en la motorización de una producción convocada por el deseo puesto en juego entre oyentes y ponentes. Esa producción en los debates en algunos casos como éste, alcanzó a producir una diferencia, una novedad en relación a las ponencias mismas. Es decir, fueron más allá de ser una mera aclaración o ampliación de lo ya dicho.

Al interior de su ponencia *Pase y fin por el nudo* Michel Bousseyroux presentó una hipótesis de lectura sobre la propuseta de Lacan de *L'etourdit* en 1971, de introducir la figura topológica del toro para logicizar lo irrepresentable del objeto (a), y la modificación de la estructura en un fin de análisis.

Luego de esta presentación y a partir de lo que le evocara el desarrollo de la mesa, desde el público, Antonio Quinet tomó la palabra para transmitir la cuestión que despierta en él, el texto del *Prefacio a la Edición Inglesa del Semina-rio XI*. En su inter-

vención Quinet volvió a interrogar, como ya lo hemos hecho muchos otros por otro lado, el neologismo *Hystorización* en su combinatoria del término *historia* con la *y griega* que escribe la *Hysteria*. ¿Por qué, decía Quinet, el historizar como aquello que implica hacer el relato del propio análisis se combina con un discurso como el de la histeria que en lugar de estar al final, estamos acostumbrados a pensarlo al inicio del análisis? Su conjetura transmitida al público es que la histeria enlazada al acto de testimoniar, podría señalar el particular tipo de lazo social que el Pase y la Escuela ponen en funcionamiento.

Bouysseroux completó este interrogante, creo que sin ánimo de contestar sino con la idea de complejizar el pensamiento esbozado, con algo que estaba de algún modo contenido en su propia presentación. Dice entonces que según su modo de leer ese neologismo, él gusta escandir la *torización* incluida en *Hystorización*, es decir introducir allí la figura topológica del Toro.

Parece oportuno tomar el modo en que Lacan utiliza esta figura topológica hacia 1962, para simbolizar la dialéctica de la demanda y el deseo y que considero continúa manteniendo aun en 1971 en el *Atolondradicho*. Dice: *El toro es la estructura que da cuenta tanto de las vueltas de la palabra como de lo no sabido (l'insu) del decir en la cura.*

Podríamos decir así, que ese toro representa al sujeto que se va diciendo en un análisis, que va orientando sus pala-bras hacia la resistencia de la transferencia(1), hacia el engaño tanto de amor como de agresión, recorrido en el cual la realidad sexual irá cobrando la forma de la demanda. Así, los círculos plenos embobinándose, representan a la Demanda, y los círculos vacíos al objeto metonímico del deseo, d. Durante el análisis, en cada vuelta del espiral el corte de la interpretación, va produciendo la separación entre el Ideal y el objeto (a), hasta la

última vuelta donde el ser del agalma, del sujeto-supuesto-saber cae completando el proceso de la destitución subjetiva(2).

Así la torización de la Hystorización, implicaría este develamiento de la verdad mentirosa que ha implicado el final, con la separación de ese objeto de la demanda. Pero por otro lado esta torización de la hystorización, abre otra vía más: con la caída del s-s-saber, el cese de la demanda per-mite considerar que el espiral de la repetición ha completado su vuelta. *He dicho de la demanda que es numerable en sus vueltas*, escribe Lacan en el *Atolondradicho*. *Está claro que si el agujero no es de imaginar, la vuelta sólo existe por el número con que se inscribe en el corte del que no cuenta sino el cierre*(3).

Pero el espiral del toro completa aun más la representación de la estructura del sujeto, pues este puede tal vez contar las vueltas del recorrido del análisis pero necesariamente se equivoca en uno con la vuelta del recorrido completo del Toro que no sabe que ha dado.

¿Ese -1 del análisis que ha llegado a su final como vuelta imposible de percibir por el analista mismo, es lo que haría cobrar ex–sistencia al pasador y la Escuela?

El pasador antes que el dispositivo completo del pase, es una necesidad que deja entrever Freud en la búsqueda que atravesó su viaje por Italia con Ferenczi(4).

Qué hacer con *eso* que cae como resto al final del análisis. Hay una operación, un corte realizado que el analizado no podría leer sin ese procedimiento de lectura(5) que ofrece el pase. La torización de la hystorización muestra así su articulación con la pregunta por el nuevo lazo social que hacemos consistir con nuestra transferencia a la Escuela. *Nuevo* porque, como lo hace notar Lacan también en el *Atolondradicho*, *el discurso psicoanalítico*

(es mi desbroce) puede precisamente fundar un vínculo social limpio de toda necesidad de grupo(6). Lo histérico de la hystorización entonces, vendría por lo que de síntoma tiene el deseo de saber. Con el pedido de pase se hace ex-sistir a la Escuela y esto supone la puesta en juego de la transferencia como deseo de saber desde al menos dos grandes fuentes:

-El cartel como representante de la Escuela, como aquella que quiere saber, que invierte el s-s-saber suponiéndole a cada testimonio un saber nuevo para el psicoanálisis.

-El pasante que supone un saber a transmitir en el testimonio, en tanto es un por decir que va adelante como escritura a advenir en el acto mismo de testimoniar. En ese sentido habría por lo menos dos versiones en la posición del pasante: uno que ya sabe lo que va a decir en su testimonio y sólo va a relatar un texto que ya *conoce*, o la posición de un pasante para quien el testimonio es todavía un por decirse que implicaría un plus, una ganancia en el autorizarse de sí mismo. No deja de sorprender que Lacan reemplace en la misma frase el *se autoriza de sí mismo* de la proposición, por el *se hystoriza de sí mismo* del Prefacio. En esta segunda posición para el pedido del pase, la búsqueda no está en obtener la nominación como AE, sino en poder servirse del dispositivo para leer él mismo como analizado, las coordenadas de su advenimiento como analista en consonancia con el deseo de saber de la Escuela. De este modo la nominación, queda ubicada como necesidad de la Escuela de balizar a aquellos que considera tienen algo mejor acabado que otros para transmitir al psicoanálisis.

El valor del intercambio luego de las ponencias, estuvo en renovar de otro modo la pregunta por este nuevo lazo social que hacemos consistir con nuestra transferencia a la Escuela. Transferencia con un saber que mantiene su valor por aguje-

reado; como lo dice Juan Ventoso en la revista Aun, *distinto del saber ya ahí, ya constituido en otro*(7).

Si bien Lacan insiste en alejar la idea de obligatoriedad del Pase para todos, parece ver en el procedimiento un recurso para escapar a una versión autoerótica y autorreferencial de la proposición: *el analista sólo se autoriza de sí mismo*. Gladys Mattalia, parecía reflexionar sobre esa versión de la proposición bajo el mote de *analistas tacaños*.

La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe *sino haciendo actuar su ignorancia.* J. Lacan, en *Subversión del sujeto y dialéctica de su deseo.*

Referencias bibliográficas:

(1) LACAN, J., Seminario XI. 24 de junio de 1964.
(2) El Lacan del Atolondradicho lo dice así : *Pero si como lo asegura nuestra figuración primera del corte con que del toro se hace la banda de Moebius, con una demanda basta, pero que puede re-pedirse por ser enumerable, es commo decir que sólo se aparea a la doble vuelta con que se funda la banda por postularse de lo transfinito (cantoriano) (….) El objeto (a), por caer del agujero de la banda, se aproyecta après-coup en lo que llamaremos, por abuso imaginario, el agujero central del toro, o sea, en torno a lo cual el trnsfinito impar de la demanda se resuelve con la doble vuelta de la interpretación.* (op.cit. pag.59)
(3) LACAN, J (1971) « El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas », en Escansión, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1984.
(4) Ver MAZZUCA, M.
(5) Ver. SALINAS, L.
(6) Op.cit.pag 46.

(7) VENTOSO, J."La transferencia con la Escuela". Revista AUN, publicación de Psicoanálisis, del Foro Analítico del Río de la Plata, año 1, Nº1. Buenos Aires.

AUN N°2, Publicación de Psicoanálisis
del Foro Analítico del Río de la Plata,
se terminó de imprimir en noviembre de 2009
en Imprenta Dorrego
Av. Dorrego 1102 – CABA.