aun

Publicación de Psicoanálisis

- *Nuevas perspectivas*
- *Dispositivo analítico: teoría y praxis*
- *La división subjetiva en las psicosis*

AÑO 5 – NÚMERO 7 – NOVIEMBRE DE 2013

Letra Viva

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

Es una publicación de

Escuela de Psicoánalisis
de los Foros del Campo Lacaniano

FARP

FORO ANALITICO DEL
RIO DE LA PLATA

DIRECCIÓN

Vanina Muraro - Martín Alomo

COMISIÓN EDITORIAL

Silvana Castro Tolosa
Mariana Báncora
Luciano Lutereau

COLABORADORA

Julieta de Battista

COMITÉ CIENTÍFICO

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

Año 5 - Nº 7
1ª edición, noviembre de 2013

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

© 2013, Foro Analítico del Río de la Plata

ISSN 1852-7264

DERECHOS RESERVADOS

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

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

ÍNDICE

Editorial 9

Nuevas perspectivas

EL DIÁLOGO ANALÍTICO 15
› **Gabriel Lombardi**

¿IDENTIDADES PRECARIAS? 33
› **Colette Soler**

HISTERIA Y HOMOSEXUALIDAD FEMENINA 41
› **Carolina Zaffore y Luciano Lutereau**

Dispositivo analítico: Teoría y praxis

UN AMOR PARADOJAL 57
› **Silvia Migdalek**

EL DESEO: DE LA DEMANDA A LA PULSIÓN 65
› **Cristina Toro**

EL FANTASMA Y LAS DOS VERSIONES DEL OBJETO:
DESECHO Y CAUSA DE DESEO 73
› **Silvana Castro Tolosa**

LA ATENCIÓN DANZANTE. Algunas contribuciones de la danza,
la filosofía y el pensamiento chino a una noción freudiana. . . . 83
› **Mariana Báncora**

VIEJOS SÍNTOMAS, NUEVOS GOCES 93
› **Florencia Farías**

LA DEVALUACIÓN DEL SENTIDO 101
› **Vanina Muraro**

LA INTERPRETACIÓN: SABER SIN SUJETO 107
› **Mariano López**

La división subjetiva en las psicosis

LA TRANSFERENCIA PSICÓTICA Y EL ACTO DEL ANALISTA . .115
› **Laura Salinas**

LA IRONÍA DEL ESQUIZOFRÉNICO
COMO POSICIÓN DECIDIDA 125
› **Martín Alomo**

Publicaciones

NADIE DUERMA 135
Publicación digital de psicoanálisis del
Foro Analítico del Río de la Plata, N° 2

TRES ENSAYOS SOBRE LA PERVERSIÓN. 139
de Tomás Otero

POSICIONES PERVERSAS EN LA INFANCIA 141
de Luján Iuale, Luciano Lutereau y Santiago Thompson

LA ELECCIÓN EN PSICOANÁLISIS. FUNDAMENTOS
FILOSÓFICOS DE UN PROBLEMA CLÍNICO 145
de Martín Alomo

EDITORIAL

Desde el Foro Analítico del Río de la Plata, una vez más, tenemos el agrado de compartir con la comunidad analítica -con todos los colegas que se acerquen hasta estas páginas- nuestras reflexiones, nuestras conjeturas, nuestras ideas en torno de la clínica. Ellas son el fruto de discusiones sostenidas en el seno de nuestra institución, debates siempre enriquecedores, cada vez que son animados desde el deseo implicado por cada uno de nosotros en la clínica psicoanalítica.

La revista *aun 7. Publicación de psicoanálisis del Foro Analítico del Río de la Plata* ve la luz en esta primavera de 2013, y viene a hacer serie no sólo con los números anteriores, sino con otros órganos institucionales que esta misma Comisión de Publicaciones tiene a su cargo. Nos referimos a *Dixit*, el bianuario del Colegio Clínico del Río de la Plata; también a *sic*. *Publicación de Escuela del FARP – IF-EFPCL*, de próxima aparición; y a *Nadie duerma. Publicación digital de psicoanálisis del FARP* (www.nadieduerma.com.ar). En dichas publicaciones, los lectores de *aun 7* encontrarán ecos y continuaciones de algunos desarrollos planteados en las páginas que siguen.

Para este séptimo número de *aun*, decidimos comenzar con lo novedoso que podemos encontrar, únicamente, cuando revisamos seriamente viejos problemas. Por eso la sección *Nuevas perspectivas* abre nuestro índice. Allí encontraremos un trabajo excelente, también erudito, de Gabriel Lombardi, sobre un tema polémico en psicoanálisis: "El diálogo analítico". A continuación, Colette Soler -en un artículo inédito hasta ahora en cualquier idioma, sobre el que recientemente ha estado hablando con los colegas de Barcelona- nos invita a pensar en el problema de la identidad en psicoanálisis: ¿a qué nos referimos con ese término?, ¿qué ocurre con la identidad del analista? En "¿Identidades precarias?" Colette Soler formula mejores preguntas y ensaya respuestas sorprendentes. Para completar la sección, Carolina Zaffore y Luciano Lutereau revisan la literatura psicoanalítica, los clásicos freudianos y los desarrollos de Lacan, y afortunadamente en "Histeria

y homosexualidad femenina" logran delinear trazos que permiten pensar la conjunción / disyunción del problema.

Luego, la experiencia de nuestros colegas anima la sección siguiente. Se trata de la experiencia viva de la clínica, puesta de manifiesto únicamente cuando el analista, desde su posición ética de ser no sólo el que produce efectos con su acto sino también quien luego se interesa en teorizarlos, como tal se toma el trabajo de extraer consecuencias de ellos. Por eso hemos titulado a nuestra segunda sección *Dispositivo analítico: teoría y praxis*. Comienza Silvia Migdalek, con un texto dedicado al problema del amor en psicoanálisis, en el que revisa una serie de referencias fundamentales a propósito de lo que llama "Un amor paradojal". A continuación, en "El deseo: de la demanda a la pulsión" Cristina Toro, apoyada fundamentalmente en *El deseo y su interpretación*, analiza el papel de la pulsión en la articulación entre demanda, deseo y fantasma. Luego, en "El fantasma y las dos versiones del objeto: desecho y causa de deseo", Silvana Castro Tolosa revisa la noción de fantasma en su función de respuesta al Otro y como respuesta a nivel del ser. Aunque tal vez lo más singular de este trabajo consista en interrogar el fantasma del analista, principalmente el de Freud.

En "La atención danzante" Mariana Báncora parafrasea ese sintagma tan enigmático de Freud, que sin embargo solemos repetir cómodamente: "atención parejamente flotante". Las referencias que la autora encuentra en la danza, la filosofía y el pensamiento chino son novedosas y aportan frescura a la problematización del punto en cuestión. A continuación, "Viejos síntomas, nuevos goces", de Florencia Farías, nos ofrece un panorama epocal amplio, considerado a la luz de la clínica psicoanalítica y viceversa.

Cierran nuestra sección sobre *Dispositivo analítico: teoría y praxis* dos trabajos que bien podrían haber ameritado una pequeña sección aparte. Ésta podría haberse llamado, por ejemplo: *Interpretación y acto*. En "La devaluación del sentido" Vanina Muraro se interroga por la relación entre el quehacer propio del analista, la interpretación, y las distintas posibilidades que diversos tipos de intervención producen sobre el incremento o la deflación de sentido. Mariano López, fuertemente apoyado en los últimos desarrollos de Colette Soler a propósito de la noción de "inconsciente real" (vg. *Lacan, l'inconsciente réinventé*. Paris: PUF, 2009), avanza sobre la cuestión de la interpretación y el acto analítico: ¿en qué se apoya el analista para dar su interpretación? ¿Qué estatuto tiene el saber que pone en juego el analista si, al interpretar, se sirve de su inconsciente?

Nuestra tercera sección, *La división subjetiva en las psicosis*, está integrada por dos artículos. En "La transferencia psicótica y el acto del analista" Laura Salinas logra detectar un punto muy interesante de di-

visión subjetiva en la clínica con pacientes psicóticos. La autora señala una división entre la certeza del saber del delirio, y un punto de no saber inherente al delirio mismo. A continuación, en "La ironía del esquizofrénico como posición decidida, previa a la puesta en marcha del mecanismo forclusivo" Martín Alomo comenta otro punto de división subjetiva en relación a un tipo de devaneo muy particular detectado en la clínica de la esquizofrenia: la posición irónica, que hace uso del lazo social para posicionarse por fuera, incluso para rechazarlo manifiestamente, pero no sin producir momentos de "enganche" que pueden durar incluso años, dando la impresión entonces de una división entre participar o no de los lazos sociales establecidos.

Por último, como lo hiciéramos en nuestros números anteriores, cerramos nuestra revista con un apartado dedicado a *Publicaciones*. En este caso nos ha interesado presentar el segundo número de *Nadie duerma. Publicación digital de psicoanálisis del FARP* (www.nadieduerma.com.ar). Luego, podemos leer la reseña que Matías Laje escribió sobre el libro *Tres ensayos sobre la perversión*, de Tomás Otero. Siguiendo con el tema "perversión", Martín Alomo comenta *Posiciones perversas en la infancia*, de Luján Iuale, Luciano Lutereau y Santiago Thompson. Por último, transcribimos el prólogo que Gabriel Lombardi escribió para el libro *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*, de Martín Alomo.

En medio de los preparativos para nuestro Encuentro Internacional en París, en julio de 2014, sobre "Las paradojas del deseo", este Comité Editorial ya comienza a pensar en *aun 8*, que verá la luz el año próximo. Ése es nuestro compromiso serio no sólo con nuestros autores, sino fundamentalmente con nuestros lectores. Buena lectura y hasta la próxima.

Comité Editorial
Agosto de 2013

Nuevas perspectivas

EL DIÁLOGO ANALÍTICO

› **Gabriel Lombardi**

La *Psicopatología de la vida cotidiana* sugiere que a pesar de los cortes que interrumpen nuestra conversación con el Otro, a pesar de la insinceridad y de la puesta en acto del inconsciente que ellas gatillan, el diálogo puede continuar, porque los actos llamados fallidos tienden a ocurrir precisamente en esos puntos en los que no podemos, no queremos decir con una palabra plena, pronunciada en toda su fuerza ilocutoria, y sin embargo queremos decir; lo hacemos entonces de un modo parcial, desplazado, apelando al buen entendedor, en pocas palabras, en fragmentos de palabras, en la ausencia de una palabra signada por la certeza del olvido, caso nombre propio. El diálogo tal vez continúa entonces no *a pesar de*, sino *gracias a* esas grietas del logos. Cuando algo no es escuchado, por vía de la transferencia, algo de lo que hay para decir busca pasar a través del logos, filtrándose *entre* los significantes que obstaculizan, convocando, del otro lado del muro de lenguaje, la presencia del oyente. Por eso a veces, es necesario un analista para que haya diálogo.

El diálogo es un término desprestigiado en el ámbito psicoanalítico. Hay razones para ello, ya que el análisis evidenció dificultades en la comunicación de sujeto a sujeto. El inconveniente se hizo evidente a Freud y se actualiza para nosotros muy vívidamente en el corazón de la experiencia del análisis, en los acontecimientos de la transferencia, en sus diversas variantes; en el dolor de transferencia, en el amor de transferencia, amor no correspondido más que por un deseo, en el *odio* de transferencia.

Aislada en su momento álgido, la transferencia es la vivencia patente, patética, patológica, del no-diálogo. Ella es esencialmente la experiencia de que el Otro no es sujeto, es un lugar de reconocimiento, es un significante cualquiera, o es menos que eso, un desecho, que de todos modos retiene pulsionalmente la libido del analizante.

En algunas oportunidades sin embargo el psicoanálisis parece ir en el sentido de extender la comunicación propiamente intersubjetiva. En sus *Consejos al médico* Freud sugería al analista volver hacia el inconsciente emisor del analizante su propio inconsciente como receptor e intérprete. No la consciencia, no el yo, sino el inconsciente del analista; recomendaba para ello la atención flotante, no focalizada en un tema o pregunta en particular. De todos modos Freud ya había notado en esa época que cuando sobreviene la transferencia el sujeto más bien calla y hace silencio, tomando al analista como objeto y no como sujeto, objeto de conversación, objeto de amor, objeto de ironías.

En su *Proposición del 9 de octubre de 1967*, Lacan acentuó esta segunda perspectiva de la práctica analítica, afirmando que la transferencia por sí sola no sólo objeta la intersubjetividad. "Lamento decirlo, ya que nada es más verdadero: la transferencia refuta la intersubjetividad, es su obstáculo, es la piedra con la que tropieza". Tiempo antes había incluido como epígrafe del tercer capítulo de *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* un bello poema de Antoine Tudal extraído de *Paris en l'an 2000*.

Entre el hombre y el amor,
Hay la mujer.
Entre el hombre y la mujer,
Hay un mundo.
Entre el hombre y el mundo,
Hay un muro[1]*.*

La mujer-síntoma separa al hombre del amor, el mundo-objeto *a* separa al hombre de la mujer. ¿Qué separa al hombre del mundo? ¿Cuál es el muro en cuestión? El muro es el lenguaje mismo que representa, informa, exige, cita; y en tanto lo hace, dificulta la presencia, la comunicación, el significado, el encuentro. La transferencia, que se presenta como una piedra en el camino, no es más que una pequeña muestra, la punta del iceberg del lenguaje, que en lugar de comunicarnos, nos aísla. Es una tesis ya clásica del psicoanálisis lacaniano.

En el análisis, sin embargo, de un modo más evidente que en otros vínculos, las interrupciones del diálogo no necesariamente aíslan. El cierre transferencial del inconsciente, el lapsus de la memoria, el sueño solitario pero luego relatado, no cortan de un modo definitivo el diálogo analítico. Introducen un corte que, bien entendido, tiene la estructura de una síncopa. Uno de los propósitos de este texto es el de explicar qué es síncopa en un proceso dialógico, y de qué modos una síncopa en el análisis puede permitir profundizar dicho proceso. Pero

antes revisemos algunos momentos simples, cotidianos, de comunicación de inconsciente a inconsciente.

El servicio militar y el servicio a la mujer

Freud aporta una prueba contundente de que el diálogo entre el ser hablante y su partenaire en el discurso suele ir más allá de lo que tolera la conciencia. Es bastante simple, y se apoya en un tipo particular de olvidos, el olvido de designios {*Vorsätzen*}. Un designio es un impulso a la acción que ya fue aprobado, pero cuya ejecución se desplazó para un momento más adecuado. En el *intervalo* que así se crea, explica Freud, es muy posible que ocurra una alteración en los motivos, de modo tal que el designio no llegue a ejecutarse; pero en tal caso podría no ser olvidado sino revisado y cancelado. Ahora bien, como sucumbimos a estos olvidos cotidianamente y en todas las situaciones posibles, no solemos explicarlo por un cambio en las motivaciones, por lo común lo dejamos inexplicado. O bien intentamos dar una explicación *psicológica* de ese olvido, suponiendo que en el momento de la ejecución no estaba disponible la atención que la acción requiere, a pesar de ser ella condición indispensable para que el designio se conforme.

Hay dos situaciones, argumenta Freud, en las cuales incluso el lego se da cuenta de que esos olvidos no admiten siquiera un intento de explicación psicológica de esa índole -que no se le pudo prestar la atención que la acción requiere-. Una de esas situaciones es la del *servicio militar*, en la que el soldado recién convocado no puede decir que *olvidó* lustrar sus borceguíes hasta dejarlos impecables. El castigo seguro que sobreviene, aunque usualmente no muy severo, le devuelve la responsabilidad, por así decir, tanto de aquello de lo que es consciente como de aquello que ha reprimido. El diálogo inconsciente allí funciona a tambor batiente, el sargento entiende que ese pequeño olvido es la expresión mínima, perfectamente audible, de lo que el recluta podría confesarse a sí mismo y también a sus jefes sobre el motivo de su omisión: “Me repugna el miserable servicio militar”. De todos modos, es un hecho el que también allí los olvidos de designios y las desprolijidades ocurren, porque incluso en ese contexto bastante férreo hay un ahorro de castigo en el olvidar el lustre; la pena será menor que la que habría de corresponder si se diera plena expresión a la repugnancia que caracteriza a los primeros tiempos de estadía en el ejército. Son pocos los que llegan a la manifestación desembozada y suicida de esa repugnancia, en el estilo del recluta Leonard “Gomer Pyle” Lawrence en *Full metal jacket*, de Stanley Kubrick.

La otra situación es la del *servicio a la mujer*, según la divertida expresión de Freud. Un amante que falte a una cita en vano se disculpará ante su dama diciéndole que, por desgracia, la olvidó por completo. El servicio a la mujer {*Frauendienst*}, tanto como el servicio militar {*Militärdienst*}, exige que esté exento de olvido todo cuanto a él atañe. Estos hechos sugieren fuertemente que el olvido es admisible en las cosas nimias, mientras que en las importantes es indicio de que uno quiere tratarlas como nimias, o sea que las despoja de su importancia en el acto mismo de olvidarlas. Ningún ser humano, sin exponerse a la sospecha de perturbación mental, olvida ejecutar acciones que a él mismo le parecen importantes, concluye tajantemente Freud.

En esta perspectiva radical del inconsciente que diciendo realiza, y haciendo dice, olvidar un designio es considerarlo poco importante, olvidar un nombre propio es un homicidio simbólico. Por suerte la atención a la mujer, como el lustre de los borceguíes, se vuelve menos exigente a medida que la relación "madura", y los olvidos cotidianos de designios, programas, fechas, comienzan a tolerarse mejor –salvo casos extremos que son calificados de sensibilidad al rechazo y tratados actualmente con sertralina -.

Con argumentos de esta índole Freud nos sugiere de paso la necesidad de revisar la casi inexistente teoría de la voluntad en psicoanálisis, que en general se reduce a lo voluntario consciente. Se deja el tema en las manos tecnocráticas de la psicología, o se lo archiva en el estante de filosofía moderna de la biblioteca, donde descansan Descartes, Kant, Schopenhauer y Nietzsche.

El contagio del olvido

Otro ejemplo notable de diálogo de inconsciente a inconsciente lo encontramos en el contagio del olvido. A menudo basta con que a alguien se le escape un nombre en una conversación, para que el interlocutor sufra un olvido transitorio de ese mismo nombre -usualmente más fácil de levantar para él que para quien provocó el olvido-. Este hecho fue examinado por Freud, un especialista en olvidar nombres propios: "En mi caso basta con que yo repare en que otro olvidó un nombre para que enseguida se me induzca ese mismo olvido."[2] Sin embargo en 1901 confiesa no poder indicar razón alguna para esa contagiosidad que no se explica por identificación.[3]

Una explicación le llega casi veinte años después con un artículo sobre el olvido colectivo de su discípulo Theodor Reik. Este autor, siempre atento a las percepciones y a las interlocuciones inconscientes, incluye allí un precioso ejemplo. En una pequeña reunión de universitarios en la cual se encontraban también dos muchachas es-

tudiantes de filosofía, se hablaba de los problemas que el origen del cristianismo plantea a la historia de la cultura y a la ciencia de la religión. Una de ellas recordó haber leído poco tiempo antes, en una novela inglesa, un atractivo cuadro de las múltiples corrientes religiosas que se agitaban en aquel tiempo. En la novela se pintaba la vida de Cristo, pero *no quiso ocurrírsele* el nombre de esa creación literaria, aunque su recuerdo visual de la cubierta del libro y de la tipografía del título era hipernítido. Tres de los jóvenes presentes afirmaron conocer también la novela y señalaron que, cosa rara, tampoco ellos recordaban el nombre."[4]

En el análisis la joven pudo esclarecer ese olvido. El título del libro era *Ben Hur*, y su autor Lewis Wallace. Sus ocurrencias sustitutivas fueron: *Ecce homo - Homo sum - Quo vadis?* Ella misma comprendió por qué había olvidado ese nombre: sugiere una expresión en alemán que ninguna muchacha emplearía de buen grado en una reunión de jóvenes" ("Ich bin eine Hure" en alemán es "Soy una puta"). El análisis permitió desplegar esa explicación más aun. Rozado aquel nexo, la traducción de "homo", "hombre", cobra un significado mal reputado. Reik interpreta: "La joven se comporta como si al declarar aquel sospechoso título ante hombres jóvenes confesara los deseos que ha rechazado como desacordes con su personalidad."

Reik entiende que para esa joven "Ben Hur" equivale a una propuesta sexual y su olvido corresponde a la defensa frente a una tentación inconsciente. Propone entonces la siguiente hipótesis, que Freud ágilmente incluye en su *Psicopatología*: "Tenemos razones para suponer que parecidos procesos inconscientes indujeron el olvido de esos jóvenes. El inconsciente de ellos aprehendió el olvido de la muchacha en su significado real y efectivo, interpretándolo, por así decir. Es como si su interlocutora, con su repentina falta de memoria, les hubiera dado una nítida señal, y ellos, inconscientemente, la hubieran comprendido bien".[5] Los hombres, con sus correspondientes olvidos, dan prueba de entendimiento y también de consideración para con la conducta recatada de la muchacha.

El ejemplo muestra que el contagio del olvido no es mero contagio, ya que a la división subjetiva de la joven responde la tolerancia respetuosa de esa división por parte de los interlocutores. Esa aceptación señala, mediante el atento olvido grupal, que la advirtieron. Es el inconsciente efectivo en su funcionamiento real, en su actividad real, que permite una conversación a través de la hendidura en el muro producida por la caída de un significante; las posiciones subjetivas del ser en ciertos contextos pueden ser inconscientemente expresadas, escuchadas y respetadas.

Tal vez los actos fallidos tengan este rasgo en común, que permiten decir, a medias, pero decir al fin, algo que la censura ambiente no

admitiría expresar plenamente sin ruptura o sin castigo, evitando así consecuencias hasta las cuales no se quiere llegar. El acto, sintomático, consiste entonces en decir lo que se quiere decir, equívocamente, apelando a la división subjetiva del oyente, él también sujeto dividido, él también sujeto del inconsciente.

El diálogo, del último Lacan al primero

El diálogo es un tema bastante demodé en la reflexión actual del psicoanálisis. La situación suele ser atribuida a la influencia de Lacan, quien acentúa la disparidad subjetiva de la transferencia, que impide la comunicación de sujeto a sujeto. Hacia el final de su obra, sin embargo, Lacan escribe: "He dicho: no hay diálogo {*pas-de-dialogue*}, pero ese no-diálogo encuentra su límite en la interpretación". [6]

Esa expresión, *pas-de-dialogue*, es equívoca en lalengua francesa, puede leerse como "no hay diálogo", pero también como "paso de diálogo", un paso que permite atravesar el muro del lenguaje; como el Paso del Cristo Redentor, que permite atravesar la temible cordillera de los Andes cuando el tiempo lo permite, pasar desde Argentina a un país hermano que, como ocurre con los hermanos, no siempre es amigable. Hay un conocido ejemplo freudiano, un chiste, que luego retomaremos, a propósito de otro lugar de franqueamiento no siempre transitable, no siempre afín: el *Pas de Calais*, el estrecho que separa o une a Francia con Inglaterra. Maravillosa ambigüedad de lalengua, que permite atravesar paredes, estrechos y cordilleras de lenguaje, por interpretación.

Poco después, hacia el final de su enseñanza y de su vida, Lacan se queja ante su público de que en su seminario no prospere el diálogo explícito, que su auditorio no le responda nada.

"Admito que el lenguaje puede servir para una comunicación sensata. No digo que sea el caso de este seminario. Por la sencilla razón de que la comunicación sensata es el diálogo, y por el lado del diálogo ustedes no me han consentido mucho…"[7]

Eso ocurre justo antes de su último viaje, a Venezuela, para reunirse con quienes él bautizó "lacanoamericanos". Promete a su público francés volver, ya que su práctica está en París, y su seminario complementa su práctica. Aclara que él no está en su seminario a título de analista, que él ni siquiera sostiene ese seminario, sino que el seminario lo sostiene a él, porque le permite lidiar con el malentendido, al que no termina de habituarse. "Soy un traumatizado del malentendido, y como no me habitúo, me fatigo en disolverlo, con lo cual, lo nu-

tro. Es lo que se llama el seminario perpetuo".[8] Si ese seminario fue seminal de algo, fue de una renovación eficaz del decir de Freud. En él el *Logos* fue revelado como "la razón espermática, el cuchillo que hace entrar en el mundo la diferencia, por cuyo juego entra el ser hablante en el mundo".[9]

Este hombre, que supo charlar a su manera con muchos analizantes y hablar durante décadas en su seminario, evidentemente creía en que el muro del lenguaje permite transmitir algo. Sus textos incomprensibles (*pas-à-lire*, para no ser leídos, pero también para que un deseo pueda pasar entre la letras que matan), cronológicamente cada vez más plagados de neologismos, son guiños cómplices a quien se disponga a leerlo, a entenderse con su autor gracias al malentendido.

Si la transferencia es un impedimento para el diálogo, de todos modos el análisis cuenta con un arma para vencer ese obstáculo: no es la persuasión del sofista, no es la fuerza del lógico puro, es la interpretación. No es tan extraño leer entonces, en la transcripción de su seminario sobre el inconsciente equívoco, *L'insu qui sait de l'une bévue*, el parágrafo siguiente: "Uno habla solo porque no dice jamás sino una sola y misma cosa, salvo si uno se abre a dialogar con un psicoanalista".[10]

Para quienes nos hemos interesado en su obra, es evidente que en su enunciación, más allá de las argumentaciones cambiantes y alambicadas, Lacan no abandona lo que había dicho más explícitamente al comienzo de su enseñanza. En su *Intervención sobre la transferencia*, casi al comienzo de sus Écrits, podemos todavía leer el siguiente párrafo: "En un psicoanálisis en efecto, lo que con propiedad llamamos el sujeto, se constituye por un discurso en el que la sola presencia del analista aporta, antes de toda intervención, la dimensión del diálogo".[11]

En ese mismo texto analiza el caso Dora, mostrando que allí donde las consciencias no se entienden, donde la transferencia hace su obra de cierre de la comunicación de inconsciente a inconsciente, donde el diálogo se estanca hasta desvanecer, el acto del analista, con el instrumento de la interpretación y un decir lateral, permite retomar el diálogo.

Esa dimensión de diálogo, que no se sostiene en una mera intersubjetividad, Lacan la explorará de todas las maneras posibles, teniendo en cuenta con quién se trata de conversar: el síntoma, es decir, la contradicción oculta de un ser, el ser sujeto, cuya "naturaleza" es la división, una naturaleza que ama ocultarse, como decía Heráclito. Curiosa coincidencia entre la naturaleza de la división del sujeto y la división detectada por Heráclito de una naturaleza que en griego es *físis*, literalmente lo que se muestra, lo que aparece. Esto da: lo que

se muestra ama ocultarse. Esto es así desde que el lenguaje interviene formateando, obstaculizando o cortajeando toda manifestación.

Entonces, para que el diálogo pueda seguir a pesar de sus síncopas, Lacan ensayará todo lo que se le ocurra: lo que no se puede transmitir directamente lo intentará lateralmente, por alusión. Lo que no puede ser dicho, haciendo silencio, un silencio en el que retumban las presencias, del emisor y del oyente. Lo que no puede ser leído, sugiriéndolo entre líneas. Donde no se encuentra el significante equívoco que horada la pared del lenguaje, buscándolo en la arqueología etimológica de la lengua, o inventándolo, mediante neologismos. Y también, importando instrumentos dialógicos de otros discursos.

Así, La enseñanza de Lacan nos permite recordar la potencia del diálogo introducido por Sócrates en el discurso ateniense del amo, destinado a revolucionar la estructura de ese discurso, el método dialéctico que introduce, las precisiones de Aristóteles en los capítulos IV y XI de su *Metafísica*, las aplicaciones y variantes de Kant y Hegel a la dialéctica, las correcciones de Kierkegaard y Marx a los excesos hegelianos, etcétera.

En ese espíritu, Lacan lee el historial de Dora a partir de una secuencia de síncopas y de reanudaciones dialécticas. Antes de revisar esa lectura, recordemos la procedencia de esos términos, dialéctica y síncopa, instrumentos que Lacan importa de otros discursos a fin de una mejor aprehensión del margen de diálogo que abre el vínculo analítico.

La insuficiencia de una monoléctica para Aristóteles

La naturaleza {*físis*} es para los griegos lo que nace, lo que brota, lo que del ser se manifiesta, mostrando a menudo semblantes cambiantes y contradictorios, y dejando la impresión de que nada permanece igual, que no nos bañamos dos veces en el mismo río, según expresó bellamente Heráclito. Distintos filósofos presocráticos intentaron situar el verdadero conocimiento más allá de la *físis*, conjeturando algunos principios durables en los que se asientan las apariencias inconstantes. Aristóteles redacta su *Física* en un momento en que el estado del conocimiento de los principios sobre los que se sustenta la naturaleza resultaba hilarante: “Unos dicen que el principio es el fuego, otros que es el agua, otros la tierra, otros el aire, otros que algunos de éstos, y otros, que todos estos son la naturaleza de los seres.” Lo mismo ocurría con la definición y la aplicación de los términos de la ética, tales como el bien, la virtud, la justicia, el amor, y más en general, con todas las elaboraciones de saber que se intentaban en la época en distintas disciplinas.

Es en este contexto donde había surgido el acontecimiento Sócrates en la historia del pensamiento y de los discursos: hizo del diálogo un instrumento metodológico para investigar las precarias elaboraciones de saber que proliferaban en la época. En lugar de añadir certezas y principios al pintoresco conjunto de soliloquios de la sofística, optó por no afirmar ningún saber, e interrogar en cambio la consistencia de los argumentos que se sostenían en tales principios.

También Platón, discípulo de Sócrates que nunca termina de soltarse del discurso del amo antiguo, combate el vértigo del río de Heráclito con Ideas, eternas e inmutables. Aristóteles sustituye esas Ideas por algunos principios lógicos del razonamiento. El más seguro de ellos es el principio de no contradicción, con el que puede ponerse a prueba la consistencia de muchas afirmaciones. A partir de esos principios puramente lógicos, Aristóteles otorga carta de ciudadanía a la *dialéctica*, método que opone a la filosofía, destinada a aportar conocimiento positivo.

La dialéctica, en efecto, es un procedimiento que permite explorar la consistencia de lo que afirma un interlocutor dispuesto a argumentar y defender sus opiniones. Para ello es preciso que el interlocutor no se comporte como una planta, es necesario que pase de pensar a decir algo, algo que tenga un significado para él y para los demás. La ventaja metodológica es evidente para Aristóteles: no partimos de nuestros principios sino que aceptamos la petición de principio del adversario, para dialogar con él sobre las consecuencias que implica. Si a partir de los postulados del interlocutor, que admitimos como válidos, el diálogo lleva a alguna contradicción, entonces podemos saber que sus afirmaciones iniciales no son sustentables. Porque bastaría con admitir una contradicción, para que todo se transforme en verdadero y falso al mismo tiempo, todas las cosas serían y no serían al mismo tiempo; también todo sería lo mismo: un hombre, un dios y un trirreme. Agua y tierra, calor y frío serían equivalentes.

Protágoras por ejemplo, sofista famoso, dice que el hombre es la medida de todas las cosas, y que entonces lo que a cada hombre le parece, por ese sólo hecho, es. Es con certeza porque es lo mismo ser y parecer, y si no le parece, no es, y si ambas cosas, es y no es. A esto Aristóteles llama *hablar por hablar*, una suerte de enfermedad que se cura por refutación dialéctica, aplicando la coacción lógica, la fuerza {βίας} de la lógica. Ya que nada puede ser y no ser al mismo tiempo. Es *imposible* {ἀδύνατον}, afirma el creador de la lógica formal, porque nada es más fuerte que el principio de no contradicción. Las afirmaciones contradictorias no pueden ser predicadas simultáneamente. Distinto es el caso de quienes llegan a una opinión por ignorancia, pero no la afirman con certeza; están ante una dificultad, piensan, dudan, pero no hablan por hablar, y entonces pueden

ser curados por *persuasión* {πειθοῦς}, sin tener que recurrir a la violencia de la lógica[12].

El caso Protágoras es para Aristóteles un ejemplo contundente de la eficacia de la dialéctica para hacer valer lo imposible en el terreno del razonamiento. Una vez formulada a viva voz, la argumentación dialéctica permite demostrar explorando y refutando, no siendo el causante {αἴτιος} quien demuestra, sino el que dialoga con él para mostrarle que al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento (*Interimens rationem sustinet rationem*, dice la versión latina)[13]. La dialéctica es exploratoria (tentativa o refutativa) respecto de aquello en que la filosofía es cognoscitiva.[14]

Sobre la base del método dialéctico inventado por los griegos, y luego empleado por la filosofía medieval y moderna, Lacan investiga la estructura del método freudiano, que no es cognoscitivo, no es sintético, no es constructivo. La clínica psicoanalítica repudia todo lo que implica la idea del conocimiento, esa idea tan cara a la filosofía, para focalizar su atención en la contradicción, que encuentra bajo las diversas formas del síntoma.

Como Protágoras, el neurótico no advierte o no admite que inconscientemente sostiene algo que contradice lo que afirma conscientemente, por ejemplo, sufre de algo que él mismo ha contribuido a fraguar. El psicótico se toma la libertad, como algunos sofistas, de afirmar contradicciones abiertamente, sin preocupación alguna por el principio supremo aristotélico. Ahora bien, la *coacción* dialéctica puede ser empleada ante quien habla por hablar, y además se encuentra dispuesto a defender sus afirmaciones; pero el neurótico suele hablar poco, y por eso en algunos casos es curado por la *persuasión*, a la que se atienen las psicoterapias: no es necesario afirmar o negar, basta con callar. El psicoanálisis opera diferentemente, no se contenta con la persuasión, cuando el paciente calla, añade la *interpretación*, que busca hacer "hablar por hablar" incluso a aquellos que inicialmente no tienen actitud de sofistas.

Si el neurótico muerde el anzuelo y se decide a "hablar por hablar", podrá también él, como Protágoras, ser tratado con la fuerza de la lógica mostrando sus posiciones contradictorias, que tanta pena y energía conlleva sostener, esa pena y esa energía simultáneas que en psicoanálisis lamamos síntoma. El fin del psicoanálisis no es el hacer callar, sino revelar el síntoma, la contradicción velada, sea para que ella se cure cabalmente por una elección auto-mutilante del analizado, sea para que el sujeto que no renuncia al síntoma se "identifique" en él en tanto αἴτιος, en tanto *reus*, real causante o culpable de su ser dividido o irreconocible en el mundo. Allí está la etiología que interesa a los fines analíticos y el principio de la cura analítica, que es una revisión de las elecciones que llevaron a una división del ser abierta o encubierta.

Desde un punto de vista epistémico, el psicoanálisis resigna entonces el conocimiento del ancho mundo al filósofo o al cosmólogo, para restringir su exploración a la detección de las contradicciones del sujeto; el único conocimiento que interesa al analista es la contradicción inherente al síntoma, por el pathos que ella suscita en quien la sustenta – ese *reus*, ese real imposible de soportar cuando se revelan sus coordenadas desgarradas -. Las otras fuentes de conocimiento son para el analista de naturaleza especular o fantaseada, y son tratadas por él analíticamente, como meros camuflajes de la división subjetiva.

Desde un punto de vista ético, el psicoanálisis resigna toda valoración previa de la virtud, de lo bello, del bien, de lo mejor, de lo establecido, de la realidad, de la verdad, de lo justo, de la divinidad, de la trascendencia. Si hay un principio en el que asienta su accionar es el principio lógico establecido por Aristóteles, inventor de lo real he dicho, que enseñó a reconocerlo en la contradicción lógica bajo la forma de "lo imposible". Si la clínica psicoanalítica es lo real en tanto que imposible de soportar, si el inconsciente es la huella y el camino por el saber que constituye, si el deber del psicoanalista es el de repudiar todo lo que implica la idea de conocimiento, es para hacerse fuerte éticamente en ese punto en que se asienta la existencia de quienes padecen lo real bajo alguna de las formas típicas de la contra-dicción.

Me interesa ahora indagar en una tercera perspectiva, metodológica, para esclarecer de qué modo el analista profundiza el diálogo mediante el curioso instrumento de la transferencia, que Platón vislumbró en su diálogo sobre el amor, y que permite otro alcance al rigor lógico de la dialéctica.

La transferencia como síncopa dialéctica

En una primera aproximación, el diálogo analítico podría imaginarse tal como lo describió Freud en los inicios de su práctica: con la regla fundamental enunciada tras algunos encuentros preliminares, el analista cede la palabra al analizado; ateniéndose a una posición de atención libremente flotante, lo escucha, de vez en cuando interpreta; si es eficaz, esta interpretación suscita nuevas asociaciones, abre nuevos estratos asociativos. Nada impide en ese momento que, para dar esa interpretación, el analista intervenga también como sujeto; nada indica que deba consultar su experiencia, sus construcciones sobre el caso, sus prejuicios, todo ese saber previo que en síntesis podemos llamar su yo; es libre de hacerlo, por supuesto, pero también puede servirse de su inconsciente. Como Freud, como Reik, Lacan pensaba que el analista ha de servirse del inconsciente que tiene

detrás suyo para dar una interpretación.[15] A la larga o a la corta, el inconsciente es una fuente interpretativa más rica y creativa que su yo, en él está el alimento del que más fácilmente se extrae un ingrediente vital para su práctica: la sorpresa, esa señal en el analizante de que "su" inconsciente ha sido causado.

En ese primer lapso de un análisis todo parece fluir en la espontaneidad de un diálogo liberado de las ataduras de una orientación prefijada. Ese momento de su práctica llevó a Freud y otros analistas a pensar en una comunicación directa de inconsciente a inconsciente. Rápidamente se advirtió que aún si eso no es inconcebible, tiene sus límites, algo fundamental del proceso analítico no transcurre así. Es usual que al cabo de un breve tiempo de tratamiento analítico se presente una resistencia al diálogo: el analizante calla, o dice que no se le ocurre nada[16]. Hay un obstáculo, el que Freud reconoce y bautiza como transferencia. En lugar de nuevas asociaciones, libres, emerge un rencor silente, una emoción contenida, una espera angustiosa, un sentimiento erótico inadecuado, un afecto que viene a señalar un "estancamiento de la dialéctica analítica" o una "síncopa dialéctica", según se expresa Lacan.[17]

¿Qué es una síncopa? Es una colisión, un golpe que cercena algo, un desvanecimiento como consecuencia de esa colisión. En gramática se habla de "cercenar por síncopa" cuando una palabra ha sido recortada, cuando se escribe *Navidad* en lugar de *Natividad*, *caldo* en lugar de *cálido*.

En su *Introducción al comentario de Jean Hyppolite*, Lacan presenta una teoría de la transferencia como síncopa dialéctica:

"Es en cuanto que el sujeto llega al límite de lo que el momento permite a su discurso efectuar de la palabra, que se produce el fenómeno en el que Freud nos muestra el punto de articulación de la resistencia con la dialéctica analítica. Pues ese momento y ese límite se equilibran en la emergencia, fuera del discurso del sujeto, del rasgo que puede más particularmente dirigirse a ustedes en lo que está diciendo. Y esta coyuntura es promovida a la función de puntuación de su palabra. Para dar a entender semejante efecto hemos hecho uso de la imagen de que la palabra del sujeto bascula hacia la presencia del oyente".

El diálogo se ha interrumpido, al analizante no se le ocurre nada, o al menos eso le indica su consciencia; tal vez prefiera no decirlo en ese momento; entonces, su palabra ya no comunica, sino que se inclina hacia la presencia del oyente. El texto prosigue con un párrafo de varias líneas sin puntos, donde el sintagma "esa presencia" se repite tres veces, y cada vez es acompañado de un comentario, repro-

duciendo en su estilo la repetición de transferencia y lo que ella deja entre paréntesis hasta tanto surja el buen entendedor (el oyente en condiciones de escuchar lo que se querría decir, si ese fuese el momento oportuno). En este contexto, la transferencia indica que no es el momento de decirlo, que el oyente no está en condiciones; el texto sigue en esta forma:

"*Esa presencia* -que es la relación más pura de que sea capaz el sujeto con respecto a un ser, y que es tanto más vivamente sentida como tal cuanto menos calificado esté ese ser para él-, *esa presencia* por un instante liberada al máximo de los velos que la recubren y la eluden en el discurso común que se constituye como discurso del uno impersonal precisamente para ese fin[18], *esa presencia* se señala en el discurso por una escansión suspensiva a menudo connotada por un momento de angustia".

Lo que así se señala es el revés del discurso común. Con ese llamado entrecortado que da a la transferencia su aspecto de repetición, con *esa presencia* que insiste ahora en la oración principal, Lacan invita, en paréntesis sintácticos, a remplazar una metafísica congelada por la vivacidad de la cura analítica. Cuya dialéctica es la operación de salvataje de un sujeto, neurótico por ejemplo, al que la filosofía pudo describir o situar, pero no ayudar ni contribuir en su cura.

Cuando la interrupción del diálogo toma la forma de la transferencia, esa misma interrupción, usualmente insistente, hace lugar a un vínculo con el ser, no cualquiera si acordamos en que la transferencia es "la relación más pura de que es capaz el sujeto con respecto a un ser". ¿De qué ha sido depurada esa relación?, de lo que impide el diálogo: la calificación. Esto quiere decir los títulos, los emblemas, el *deber ser* con el que se olvida el ser, las esencias sin existencia, el significante mismo en suma, que no puede sino ausentar al sujeto, representándolo.

Para *ser ahí* donde el ser es convocado, el analista debe pagar ahora no sólo con las palabras de la interpretación, sino también con su persona. Este texto prepara ya en el comienzo de su enseñanza las elaboraciones de Lacan sobre la destitución subjetiva, como requisito para estar presente cuando la transferencia llama al ser. La solicitud de la transferencia no es la de ningún saber ya constituido, ningún nombre calificado por su sapiencia o experiencia, ninguna forma ideal, es llamado a la destitución del analista-sujeto del inconsciente, es invitación a la puesta en forma del oyente.

Cuanto más calificado el analista por sus méritos, por su prestigio, por su escuela, tanto más encarnizada será la presión destituyente de la transferencia.

El discurso impersonal y la señal de angustia

La transferencia no es entonces mera interrupción, es también condición para que el diálogo pueda ir más allá del discurso común, donde se manifiestan distintas variantes, estilos diversos de la conversación en que nadie se escucha, en que nada pasa. Si se requiere de un analista para que el diálogo vaya más allá de la espontaneidad asociativa de los partenaires, es porque el decir precisa de los hiatos entre los significantes, de las grietas del muro del lenguaje, para colarse por algún hueco mugroso adonde las calificaciones que educan, que enaltecen, que idealizan y por lo tanto mortifican al sujeto, estén puestas entre paréntesis. Así, a través de ese silencio, realización particularizada en la cura de la *epojé* promovida por Husserl, tal vez logre pasar lo deseado: una representación en el oyente de lo irrepresentable del sujeto, de lo indecible o indeciso de su posición. El analista, si algo ha de escuchar en ese silencio, es que él mismo está destinado a representar al sujeto no tanto en el pensar como en el ser[19].

La transferencia es entonces la oportunidad, para el analista, de aportar una presencia liberada de aquellos títulos y prejuicios formados por la experiencia, que si bien le importan como sujeto y le sirven para presentarse en sociedad, sin embargo le obstaculizan el diálogo propuesto al analizante. Su presencia, por un instante, "ha sido liberada al máximo de los velos que la recubren y la eluden en el discurso común que se constituye como discurso del uno impersonal precisamente para ese fin" – el de velar la presencia -. Es evidente aquí la influencia de Heidegger, el filósofo que supo llevar hasta el límite las posibilidades de su discurso, sin poder evitar sin embargo quedar demorado por lo que ata ese discurso a un universal ideal, el de la ontología fenomenológica o el de la nacionalidad, por no poder descender a la clínica en que el ser revela sus sujeciones. Tomemos lo que nos sirve de ese discurso finalmente mal orientado, aquí del parágrafo *27* de *Ser y tiempo*, donde describe con precisión de qué modo el discurso común tiene como función velar *esa presencia*.

"'Uno' es en todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de doquier que el *Dasein*[20] urja a tomar una decisión. Por simular juzgar y decidirlo todo, el "uno" le quita al *Dasein* del caso la responsabilidad. El 'uno' puede darse el gusto, por decirlo así, de que 'uno' apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El 'uno' 'fue' siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido 'nadie' (…) Todo lo original es aplanado, como cosa sabida hace largo tiempo. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo

misterio pierde su fuerza. (…) es el aplanamiento de todas las posibilidades de ser".

Por su llamado a la presencia, la transferencia tiene la aptitud de atraer al ser sumergido en el discurso cotidiano a la función del deseo del Otro, en su poder inexplorado, enigmático, accesible sin embargo en la dimensión de la angustia, allí donde el rencuentro es posible, donde el misterio no ha sido arrasado por la costumbre.

No es por casualidad que sea justo cuando la filosofía admite el divorcio que ella misma impuso entre la esencia y la existencia, entre "ser *algo*" y "*ser* algo", que la dimensión de la angustia señala, primero en Kierkegaard, luego en Heidegger, un umbral que ese ser ajeno a la esencia sólo puede atravesar por salto, por decisión. Y deberá hacerlo en acto, sin manual.

Es tarea de otro capítulo describir el modo en que el psicoanálisis prepara para el salto. Contentémonos aquí con señalar que el síntoma, al que hemos definido como la división subjetiva encarnada, pasando por el actuar dividido de la transferencia, despierta la angustia con su carga de certeza, de aproximación de lo real, de chichón en el velo fenoménico. La angustia es el sentimiento propiamente metafísico: el ser se hace presente en el campo del diálogo intersubjetivo, para exigir al partenaire que deponga su división subjetiva, que haga valer esa aptitud para la destitución requerida para continuar el diálogo. El diálogo puede continuar, más acá del recuerdo donde el sujeto permanece representado, dibujado, inhibido, demorado.

La transferencia, errancia y orientación del análisis

La transferencia es entonces el signo de que el análisis se ha vuelto tal, que el sujeto se hace presente con su síntoma, en su síntoma, en su actuar dividido, aquí y ahora, llamando a la presencia de lo irrepresentable del ser en la encrucijada del deseo y del goce. Ahora incluso el sueño del analizante entre sesión y sesión, relatado, es provocación, es confesión larvada, es diversión o diversificación, es manifestación transferencial en suma, al punto que para Lacan, a medida que progresa el análisis, el sueño se reduce cada vez más a la función de elemento de ese diálogo en que consiste el análisis.[21]

La *Introducción al comentario de Jean Hyppolite* continúa con el análisis de un sueño en el que esa reducción ha sido llevada al extremo, lo único que recuerda el soñante es un vestigio significante, la palabra "canal". Tan evanescente como la sonrisa de un gato que se atenúa en el aire, la sutileza de esa traza no está hecha sino para "volver más cierto que se trata del extremo roto de lo que en el sueño consti-

tuye su punta transferencial, dicho de otro modo, lo que en dicho sueño se dirige directamente al analista".[22] Es el caso de una paciente de Freud y el de su sonrisa impertinente de mujer, que responde al analista, a su invitación a asociar y a su teoría del chiste con el recuerdo de un chiste que le contaron, el que hizo un escritor a un inglés con el cual viajaba. Este dijo en francés: "de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso", a lo que aquél retrucó: "sí, el paso de Calais", es decir, el que separa a Francia de Inglaterra.

Este ejemplo sugiere que solamente después de ser ridiculizado por su analizante Freud podría encontrarse en condiciones de escuchar lo que ella tiene para decirle. Ella se lo dice a otro que la escucha. Y que la escucha quiere decir, en este momento no intersubjetivo que es el de la transferencia: que le deja a ella el lugar de sujeto. Destituido incluso de lo que más le importa, sus teorías. Todas esas sublimes teorías son ridículas si impiden al analista escuchar.

El diálogo tal vez pueda continuar entonces, pero no a pesar de, sino gracias a esas grietas del logos, a esas síncopas, esos silencios u olvidos, que permiten que lo que haya para decir se filtre entre los significantes que obstaculizan. En cualquier caso, requiere de una adecuación del oyente devenido objeto por su mal posicionamiento para escuchar.

Se advertirá entonces por qué la transferencia, momento de extravío, es también de orientación del análisis. En el punto en que el sueño se reduce a un vestigio, a una palabra aislada, encontramos su orientación transferencial, su inclinación hacia la presencia. Ese punto de viraje implica llevar la palabra al plano de la acción, de lo actual, del decir como acto, que sólo podría realizarse en presencia del oyente. La transferencia busca como partenaire al analista cuyo deseo peculiar le permite escuchar lo que se dice a través de los intersticios del *Logos*.

Notas

1. Entre l'homme et l'amour, / Il y a la femme. / Entre l'homme et la femme, / Il y a un monde. / Entre l'homme et le monde, / Il y a un mur.
2. S. Freud, *OC*., AE., vol. VI, p. 37.
3. *Ibíd*., p. 65.
4. T. Reik, (1920). "Uber kolektives Vergessen", *Int. Z. Psychoanal., vol.* ***6***, p. 202.
5. S. Freud, AE, VI, p. 46.
6. J. Lacan, reseña del seminario *…ou pire*, en *Autres Écrits*, p. 551.
7. J. Lacan, seminario *Dissolution*, clase del 10 de junio de 1980
8. J. Lacan en su clase del seminario Disolución, el 10 de junio de 1980: «Je vais revenir parce que ma pratique est ici - et ce séminaire, qui n'est pas de ma pratique, mais qui la complémente. Ce séminaire, je le tiens moins qu'il ne me tient. Est-ce par l'habitude qu'il me tient ? Sûrement pas, puisque c'est par le malentendu. Et il n'est pas prêt de finir, précisément parce que je ne m'y habitue pas, à ce malentendu. Je suis un traumatisé du malentendu. Comme je ne m'y fais pas, je me fatigue à le dissoudre. Et du coup, je le nourris. C'est ce qui s'appelle le séminaire perpétuel. Je ne dis pas que le verbe soit créateur. Je dis tout autre chose parce que ma pratique le comporte : je dis que le verbe est inconscient - soit malentendu.»
9. J. Lacan, *Autres écrits*.
10. J. Lacan, Seminario L'insu…, clase del 11 enero de 1977.
11. J. Lacan, "Intervention sur le transfert". Écrits, p. 216.
12. Aristóteles, *Metafísica*, 1009ª, 17-23.
13. *Met.*, 1006ª , 25-6.
14. *Met.*, 1004b, 25-6: ἔστι δε ἡ διαλεκτική πειραστική περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική.
15. J. Lacan, "Le rêve d'Aristote", 1 de junio de 1978.
16. S. Freud, "La dinámica de la transferencia".
17. J. Lacan, "Intervention sur le transfert", *op. cit*., p 225, e "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud ". En *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1985, p. 378.
18. En francés: *discours de l'on*, el "uno" impersonal, que el discurso común constituye precisamente para borrar la presencia decisoria del ser. Son los términos con que Martin Heidegger lo describe en el parágrafo *27* de *El ser y el tiempo*, que luego comentaremos.
19. En su reseña del seminario *Problemas cruciales*, Lacan expresa su idea de que el psicoanalista representa al sujeto "eminentemente", por representarlo en el ser y no en el pensamiento como hace el *cogito* {*pour le représenter d'être et non de pensée, tout comme fait le* cogito}*. Autres écrits*, p. 201.
20. Dasein es *ser-ahí, presencia del ser.*
21. J. Lacan, "Función y campo…", Écrits, p. 268.
22. Écrits, p. 378.

¿IDENTIDADES PRECARIAS? [1]

› **Colette Soler**

Desde el momento en que se habla de identidad o de búsqueda de identidad, los analistas lacanianos plantean reservas, incluso reprobación. Para mí esta reprobación es infundada, entonces me pregunto: ¿por qué esta reticencia? Primera hipótesis: es quizás para vengarse. Vengarse de que su identidad de analista es siempre problemática. Socialmente, por cierto, ser psicoanalista implica una profesión y eso identifica, pero los analistas que funcionan como tales no pueden ignorar que esta identidad social - apoyada sobre la auto-proclamación y el aval de los grupos- no dice nada del acto analítico, que no es identificable y mucho menos identificante. Esto no es una razón para no darse cuenta que todas las identidades socialmente establecidas, o atribuidas, son sin excepción identidades que vienen del Otro, y entonces se las puede llamar, como yo lo he hecho, identidades de alienación. La de psicoanalista más que cualquier otra. Además, todo lazo social supone identidades de alienación; el síntoma mismo hace nombre sólo si el Otro lo confirma, si lo reconoce. Se puede hacer una segunda hipótesis: que los analistas lacanianos, o algunos de ellos, no han quizás asimilado más que un aspecto de la enseñanza de Lacan, a saber su insistencia sobre el sujeto dividido, que no es uno sino siempre dos, cuyo ser está siempre en otra parte. Un sujeto de identidad problemática. Sí, pero por un lado, esto se revela sólo en el análisis, y no por fuera de él; y por otro lado, más importante aún, eso no impide que desde el comienzo de su enseñanza, Lacan hizo de la identidad la finalidad del análisis -lo he citado en otras oportunidades-. Muy tempranamente dijo que el análisis debe llevar al sujeto hasta un «eres esto, extático». « Eres esto» es una fórmula de identidad, extática, para decir que el «esto» no es especificable en términos de lenguaje.

El malestar de hoy

Distingamos el sentimiento de identidad o de falta de identidad, y la identidad. Esto abre el problema de cómo identificar la identidad, cómo reconocerla. En las sociedades es un problema de la policía. Para el individuo corporal, el ADN parece haber cambiado las cosas, pero en lo que respecta al ser-hablante la pregunta se mantiene.

En lo social, cuando se habla de malestar identitario ¿de qué se trata? No creo que sea tan misterioso. La identidad viene siempre del Otro social. Es esencialmente función de las pertenencias de grupo, pertenencias cuyas marcas son visibles: la profesión, las relaciones, el dinero, el poder, las costumbres, y ¿hasta el color aunque se lo niegue? En otros tiempos, a *grosso modo* en el orden pre-revolucionario, lo que reinaba era lo contrario. Por un lado, la seguridad de las identidades no precarias -más bien congeladas vistas desde hoy en día-, sustraídas a toda evolución por la estabilidad de las sociedades y de sus normas. Nobleza del derecho divino, pudo creerse. La consistencia de los lazos sociales, incluso el rigor del orden que instauraban, impedía la emergencia del sentimiento de precariedad identitaria. Primer factor cuando los lazos sociales se deshacen, las identidades se precarizan.

Segundo factor, los marcadores identitarios dividen en cada sociedad y entre las sociedades: los más o menos pudientes y los más o menos despojados, los más o menos aceptados o rechazados, y a partir de entonces hay competición y rivalidad identitarias por todas partes, que vimos aparecer con los derechos humanos. Hemos olvidado que fue un tiempo en que el orden discursivo permitía no sólo consentir y aceptar, sino incluso justificar -algunas veces hasta la idealización- lo que se combate hoy en día a viva voz: las desigualdades y las discriminaciones.

Un tercer factor resulta de los dos primeros: son las identificaciones en conflicto que descuartizan a ciertos sujetos entre adherencias diferentes a países, lenguas, lugares, religiones, etcétera. La historia está hecha por los deportados, entiéndase los cuerpos deportados. El hombre tiene un cuerpo y es por el cuerpo que se lo puede sujetar. La deportación de los cuerpos no es lo propio del nazismo -aunque el nazismo la haya llevado a una potencia inigualada -, yo creo que lo propio del nazismo es la exterminación programada y científicamente organizada. La deportación de los cuerpos comenzó en la Grecia antigua, Lacan lo señala a propósito del contexto en el que Sócrates apareció, y continuó con los diversos modos de la trata de los cuerpos, continua aún bajo una forma modificada, pseudo-voluntaria: los exilios por razones económicas o políticas, con los movimientos de población inducidos por el desarrollo del capitalismo y los accidentes de la historia que lo marcan.

Al final, todo este malestar social no puede hacer gran cosa con el llamado “malestar sexual” de los hablantes que el psicoanálisis reveló hace exactamente un siglo, y que el psicoanálisis no trata directamente, sino que llega a él indirectamente. Mejor ocuparse entonces del psicoanálisis cuando se es psicoanalista.

La des-identificación analítica

Un análisis comienza por una incertidumbre de la identidad, necesariamente comienza por una cuestión implícita de la identidad: “¿qué soy yo para tener tales síntomas?” El psicoanálisis presupone la cuestión, pero postula que hay una identidad, no reconocida, a revelar entonces, y de la cual pretende entregar la clave.

De hecho la cuestión no se plantea igualmente para todos. Los transexuales, los paranoicos se caracterizan por la certeza identitaria. No es por cierto el caso del esquizofrénico, pero tampoco es eso lo que lo inquieta, incluso el perverso no vacila al respecto. El malestar de la identidad, más precisamente la cuestión sobre la identidad, es propia de la neurosis. El sentimiento de identidad de un sujeto cuyo ser falta, representado por un significante para otro significante, ese sentimiento sólo puede apoyarse sobre las identificaciones. Identificaciones del I (A) que comandan a las del yo (*moi*), y que resultan de la incorporación de los significantes del Otro, que son sus marcadores íntimos. Estas identificaciones fundan lo que he llamado una identidad de alienación. Ahora bien, el análisis las deshace, las “denuncia”, dijo Lacan, podría decir que despelleja al sujeto. Esto es lo que muestra la escritura del discurso del analista:

$$\frac{\$}{S1}$$

¿Qué queda de esas identificaciones? Pues bien, queda lo que las motivaba puesto que, cito: «las identificaciones se motivan del deseo», y reconocer la *x* del deseo separa de los significantes del Otro. Entonces bajo la identidad de alienación está el deseo. Pero más precisamente está el fantasma que lo sostiene y que funda otra identificación. El fantasma es un postulado sobre la identidad objetal, lo contrario de la incertidumbre identitaria entonces: es una seguridad, dice Lacan. Lejos de reforzar esta seguridad identitaria, se trata de sacudirla. Es lo que se llama el atravesamiento del fantasma, fantasma donde el sujeto estaba identificado no por los significantes del I (A), sino por los significantes del objeto de la demanda: $\$ \lozenge D$. El análisis desviste -si puedo decirlo así- al sujeto de sus significantes ideales, y de los

significantes del objeto, es por eso que Lacan puede decir que el psicoanálisis aumenta considerablemente "su desprotección". El fantasma es el equivalente de un delirio, en el cual el sujeto se imagina ser el objeto de la demanda del Otro. El atravesamiento de esta seguridad imaginaria le da una idea aproximada de su estatuto de objeto real, sin significantes, fuera de la captura de toda la elaboración significante que, por muy lejos que vaya, no nombrará la causa del deseo, desecho del lenguaje. La destitución subjetiva - en la que el sujeto cuyo ser falta se da cuenta de su ser de objeto-, no identifica, para identificar sería necesario que produzca un significante del objeto, pero no identifica, la destitución des-identifica. Pero, hay un beneficio, la destitución también desaliena, separa del Otro, lo que en principio debería dejar al sujeto sin más preocupaciones con respecto a la identificación imposible de su identidad objetal.

La identidad sexual

En todo este primer estrato conceptual la cuestión no es la identidad sexual, no es cuestión la alternativa ser hombre o mujer, sino ser sujeto falta en ser u objeto. Lo implícito de esta construcción es incluso que no hay identidad sexual. Todo lo que pareciera serlo no son más que semblantes, falsificaciones del discurso a partir de este significante tan particular del Otro que es el falo, que preside el pavoneo del tener fálico, y la mascarada del ser fálico. No hay identidad sexual entonces, pero para regular las relaciones entre los sexos hay solamente un semblante, el semblante del falo y el objeto causa del deseo, que es también el objeto de las pulsiones. Véanse las fechas: '67, la "Proposición del 9 de Octubre de 1967 sobre el Analista de la Escuela", la "Reseña de enseñanza sobre *La lógica del fantasma*", no hay prueba por el acto. Es en "El atolondradicho", en 1972, después de haber hecho *De un discurso que no sería del semblante*, que Lacan produce, con sus fórmulas de la sexuación, la afirmación de una identidad sexuada dada por el tipo de goce, toda o no toda fálica, dos modos de goce correspondientes a dos lógicas. El alivio que esto aportó del lado del feminismo fue inmediato, como si se hubiera estado esperando una voz que enunciara por fin una diferencia sexual que no provenga de los semblantes, del artificio de la civilización. Salvo que a esta distinción del todo fálico y del no-todo fálico, Lacan intentó siempre separarla del sexo de la anatomía y del estado civil, hasta llegar a la famosa fórmula: los seres sexuados se autorizan de sí mismos. Tienen la elección. Sin embargo, lo que es seguro con respecto a nuestro tema, es que hay una identidad de goce, toda o no-toda, que sin embargo no se nombra verdaderamente hombre y

mujer. Si esta diferencia es consistente, entonces entre los hombres y las mujeres todo puede homogeneizarse, todo puede pasar al unisex, para gran satisfacción de la exigencia de igualdad, y el unisex es siempre el unisex fálico caro a la histeria, todo salvo el modo de goce otro. Entonces, la tentativa del unisex igualitario es más que la discriminación, es la tentativa de erradicación de la disparidad del Otro, del no-todo.

Temo que haya una aporía del tratamiento de la no relación sexual en el mundo moderno. Dije al principio que entre los dos malestares de las identidades sociales y sexuales, no había gran relación. Son, en efecto, problemas heterogéneos, pero que tienen relación.

La universalización introducida por la ciencia y que se traduce en el capitalismo bajo la forma de homogeneización, es sin duda lo que ha permitido la aparición de la subversión sexual introducida por Freud, formulada por Lacan. Efectivamente, lo propio de este discurso capitalista es no construir ningún lazo social, y entonces ninguna suplencia discursiva para la carencia de relación, para la falta de una articulación posible de la disparidad de los goces. Forclusión de las cosas del amor, dice Lacan. Hasta allí, el lazo social tipo del discurso permitía ordenar la diferencia de los sexos. La no relación de los sexos no es culpa del capitalismo, estaba ahí desde que hay hablantes, pero no se sabía, se podía ignorarla gracias a la eficacia de los discursos. Todo discurso se sirve del lenguaje, de los semblantes, para definir un tipo de pareja: amo y esclavo, universidad y estudiante, histérica y amo, analista y analizante. Ninguno corresponde a la pareja hombre/mujer, tampoco el de la histeria, pero los discursos dominantes en todas sus modulaciones históricas siempre homologaron el par hombre/mujer a la pareja propia del discurso, transponiendo en la pareja sexual la disparidad de esta pareja: el Rey y la Reina, la dama y el caballero, el padre de familia y la esposa, etcétera. El capitalismo deja la no relación al descubierto, y la redobla por la ausencia de lazo social. *No hay lazo social* es la fórmula del real del capitalismo.

La idealización de los lazos sociales, nos ha hecho olvidar que el lazo social excluye la paridad, que entre los dos polos de la pareja hay disparidad, no solamente diferencia significante, no hay paridad entre S1 y S2, sino diferencia de las funciones y de las tareas. Aun en el discurso del analista, disparidad es el término de Lacan, no hay la uni-tarea. Eso quiere decir que no puede haber lo que Lacan ha llamado un lazo social que esté fundado sobre la paridad. La paridad sólo preside lo que he nombrado “agregados”, multiplicidad donde uno tiene tanto valor como otro, está en igualdad de derecho entonces y el único tratamiento posible de las diferencias es… la segregación, o sea el tratamiento por lo real de los campos, los estacionamientos en espacios distintos, en parques no tan naturales. Digo que es una apo-

ría: puesto que ¿quién puede objetar, al menos entre nosotros, la exigencia de paridad social hombre/mujer, rechazando construirla sobre el modo amo/esclavo, del cual conocemos las derivas y los posibles abusos de poder? Pero entonces, ¿cómo ordenar la disparidad de los goces sexuales, reales o fantasmáticos, y las luchas, las competiciones entre las identidades sexuales? En cuanto al plus de gozar, el capitalismo se encarga, ¿pero de los hombres y las mujeres? Un lazo social impone la co-existencia pacífica por consentimiento; presencia de la policía cuando el consentimiento falta. A falta de consentimiento y de policía, la coexistencia pacífica solo puede hacerse por la relación de fuerza, se ha visto en la política, con los resultados que ya sabemos; o entonces lo que queda es la segregación. La relación de fuerza, quisiera decir la guerra de los sexos, no está excluido que se vaya hacia eso. ¿Y la segregación? Ya se practica en no pocos lugares del planeta, e incluso se la defiende abiertamente. Por casualidad, tomé conocimiento de que en varios lugares de la Europa civilizada, en las oficinas *ad hoc*, comienzan a preguntarse si no sería conveniente volver sobre la idea de la escuela mixta. ¿No es un pequeño síntoma de una lógica segregativa, por no tener nada mejor? ¿Hasta dónde llegará, no lo sabemos todavía?

La identidad síntoma

El psicoanálisis no va a cambiar este estado del mundo y sus evoluciones previsibles. Aporta sin embargo algo que haría de contrapeso a la incertidumbre que concierne a la identidad sexual, por un lado, y a las identidades sociales, por otro. El psicoanálisis revela que hay una identidad no precaria en cada uno, su identidad síntoma. La enseñanza de Lacan fue desde la identidad objetal no predicable del sujeto dividido, hasta la afirmación "Hay de lo uno" [*Y a d'l'Un]*, que establece la unaridad de cada ser-hablante, identidad unaria, no dividida. Es por eso que el nombre propio, el verdadero, el que designa a uno y sólo un individuo, es el nombre de síntoma, verdadero ADN del ser-hablante. Por supuesto, hay que comprender que el síntoma es *fixion*, con *x* de goce, que no viene del Otro. *Fixión* que dirige lo que llamé en Buenos Aires en 2006, una identidad de separación, mucho más asegurada que la que daba el objeto *a*. Dicho de otro modo, la identidad viene por lo real, no por lo simbólico que hace agujero en lo real. Se entiende así que esta identidad separa realmente del Otro, hace salir del rebaño, incluso del deseo constituyente del capitalismo. Pero solamente uno por uno.

Podemos interrogarnos, a menudo lo hacemos, sobre las consecuencias sociales de esta identidad síntoma. Se teme que la separa-

ción del Otro sea de-socializante. Pero en los hechos comprobamos que no es éste el caso, más bien todo lo contrario, y eso se comprende fácilmente. La separación del Otro no es la separación de los otros, más bien libera al sujeto de eso que, en la relación con sus semejantes, lo trababa, lo libera de todos los impedimentos que lo demoraban, como ha dicho Freud, tanto en el campo del trabajo como en el del amor.

Traducción: Colette Soler, Julieta de Battista y Martín Alomo

Notas

1. Trabajo presentado en la Jornada de los Colegios Clínicos y de la Escuela en Valencia, España, 25 de mayo de 2013.

HISTERIA Y HOMOSEXUALIDAD FEMENINA

› **Carolina Zaffore y Luciano Lutereau**

No hubo que esperar demasiado para que la homosexualidad femenina fuera una pregunta para el psicoanálisis. En la deriva de la elaboración freudiana esta inquietud puede reconducirse a mucho antes que el informe de tratamiento de la llamada "joven homosexual", ya que es en el contexto de formalización inicial del dispositivo analítico que esta forma clínica comenzó a reclamar su interés. Así, por ejemplo, en el tramo final del historial de Dora, Freud destaca la homosexualidad de la muchacha como un rasgo que no habría sido sopesado en su justa medida y que, por lo tanto, se habría constituido en un obstáculo para la cura:

"No atiné a colegir en el momento oportuno, y comunicárselo a la enferma, que la moción de amor homosexual (ginecófila) hacia la señora K. era la más fuerte de las corrientes inconscientes de su vida anímica." (Freud, 1905, 105)

Sin embargo, Dora es también el paradigma de la histeria para el psicoanálisis. Por lo tanto, ¿cómo pensar las relaciones entre histeria y homosexualidad? O bien, ¿cómo pensar la homosexualidad histérica, es decir, el carácter homosexual de toda posición histérica? Y, además, ¿qué singularidad añade, si es que alguna, el hecho de que una posición sexuada intrínsecamente homosexual –como la de toda histérica– conviva con una elección de objeto cuyo alcance es otra mujer?

En este artículo nos detendremos en estas preguntas de interés clínico, con el propósito de circunscribir diferentes elementos capitales del tratamiento de la histeria (la "identificación viril", el goce de la insatisfacción, etc.), aunque orientándolos hacia el hilo conductor de esa forma fenoménica que es la homosexualidad. Ya en el *seminario 20* Lacan sostenía que "la histeria […] es hacer de hombre, y ser por tanto también ella homosexual…" (Lacan, 1972-73, 103). En este ar-

tículo nos proponemos ampliar esta afirmación –que por sí sola habla más de la histeria que de la homosexualidad femenina–. He aquí una de esas situaciones en que, para avanzar, no alcanza con no retroceder.

¿Qué quiere una mujer?

Volvamos al impasse indicado en el caso Dora. Habitualmente, suele interpretarse este episodio –quizá de acuerdo con una precipitada lectura del escrito de Lacan "Intervención sobre la transferencia"–[1] con los siguientes términos: Dora no estaría enamorada del señor K… sino de la señora K. No obstante, ¿qué duda puede caber de que Dora estaba más que interesada por ese "hombre todavía joven, de agradable presencia" (Freud, 1905, 27), de quien aceptaba regalos y que casi muere bajo un coche mientras cruzaron una mirada en la calle?[2] En todo caso, el obstáculo del caso se sostiene en el hecho de que Freud, con la orientación de sus interpretaciones, habría hecho consistir el lugar del señor K. como objeto del deseo –cuya serie psíquica, que también incumbía al padre, asumió en la transferencia– sin considerar que el deseo por el señor K. –como todo deseo– era deseo de deseo, es decir, un deseo que alcanzaba a la mujer de este último. De este modo, no se trata de que el extravío freudiano hubiera estado en "equivocar" el objeto amoroso de Dora, sino en delimitar las coordenadas del modo de desear de esta histérica referida a una versión del Otro cuyo deseo requiere de la presencia de Otra en el horizonte.

De acuerdo con este esquema es que puede decirse que Dora era una suerte de "joven homosexual". Aunque no más que otra conocida histérica freudiana: la Bella Carnicera, quien sueña con la cena impedida que podría agasajar a una amiga y cuyo análisis confirma que igualmente se trata de una realización de deseo.[3] En este sueño, el significante de su deseo (caviar) se sustituye por el de su amiga (salmón), variación que demuestra el deslizamiento que atañe al interés de la histérica por todo deseo más allá del objeto en cuestión –esa pasión que Freud llamara "identificación histérica" en *Psicología de las masa y análisis del yo* (1920)–;[4] sin embargo, el factor crucial de la polarización del deseo se encuentra en la extraña preferencia que podría interesar al carnicero en aquella amiga demasiado flaca: ¿qué podría ver este hombre –a quien le gustaban las redondeces– en ella? Lacan expresa esta conclusión en los siguientes términos:

"Pero ¿cómo puede ser amada otra (¿acaso no basta para que la paciente lo piense con que su marido la considere?) por un hombre

que no podría satisfacerse con ella (él, el hombre de la rebanada de trasero)?" (Lacan, 1958, 606)

Ahora bien, ¿no debería reconocerse que hay un punto en que ese interés por la Otra hace de la Bella Carnicera también una suerte de homosexual? He aquí el núcleo de aquello que suele llamarse identificación viril: en absoluto se trata de que la histérica asuma rasgos propios del hombre, en el sentido de la conducta fenoménica, sino de su posición de interrogación de la cuestión de la feminidad a través del carácter enigmático –ese punto ciego– del deseo del Otro. Este aspecto muchas veces se expresa en ese síntoma central en la histeria que son los celos o bien en la pregunta que muchas mujeres formulan a sus parejas actuales respecto de sus anteriores compañeras: "¿Cómo pudiste estar con ella?", donde en ese reproche se encuentra menos una recriminación vacía o injuriante que la intención de responder con el saber a la pregunta por el goce femenino.

Por esta vía, la pregunta histérica se formula en términos estrictos: "¿Qué quiere una mujer?". En la enseñanza lacaniana este interrogante se plantea desde los primeros seminarios –por ejemplo, la mencionada pregunta ya se encuentra en el *seminario 3*–, pero es recién a partir del *seminario 17* que puede encontrarse la delimitación de la satisfacción específica que corresponde a la histeria: el goce de (y en) la insatisfacción. Sin embargo, para dar cuenta de este desarrollo –y no plantear una mera adición de elementos– es preciso circunscribir cierto movimiento clínico de Lacan que conduce desde la metáfora paterna hacia las fórmulas de la sexuación.

En el contexto del *seminario 5* la clínica lacaniana se ordena en función de los tres tiempos del Edipo: según el momento en que el niño habría quedado posicionado respecto del deseo de la madre su orientación será hacia la psicosis, la neurosis o la perversión. Así, por ejemplo, si el padre no nomina fálicamente el deseo de aquella nos encontramos en el campo de la psicosis; y si este paso se encuentra dado, ya sea que el niño asuma la condición de fetiche de la madre o condescienda a la privación de esta última por el padre (que, a su vez, otorga la expectativa futura de la realización del sexo a través del Ideal), encontramos las otras dos posibilidades: perversión o neurosis.

Sin embargo, es preciso realizar una suerte de crítica a la metáfora paterna: en primer lugar, porque representa un resabio psicopatológico (cuando no psiquiátrico y clasificatorio) en la enseñanza de Lacan; en segundo lugar, porque pareciera que en ella convergen dos problemas distintos, por un lado, la asunción normativa de los tipos ideales del sexo y, por otro lado, la cuestión de la relación que se establece entre el niño y la madre. Respecto de este último motivo, es

notorio que la metáfora paterna no plantea la posibilidad de una relación directa entre el padre y el niño –no mediada por el deseo de la madre–, cuestión a la que Lacan se dedicará en sus seminarios posteriores en una reformulación de su concepción del padre que llevaría a la noción de *père-version* (ese estatuto del padre que no se vincula con una instancia ideal sino con el modo en que se relacionó con una mujer como causa de su deseo y, por lo tanto, transmite una versión de la castración).[5] Respecto de la madre, también la noción cobraría un desarrollo acusado, al punto de que lleva a ubicar la sexualidad femenina como condición indispensable y precedente para pensar la relación con el niño.[6] Así es que, nuevamente, en un texto contemporáneo del *seminario 17* (conocido como "Dos notas sobre el niño") Lacan propondría que el niño no sólo puede responder a lo que hay de sintomático en la pareja parental sino que también puede quedar capturado como objeto en el fantasma de la madre, aspecto que interroga la función materna más allá de la pregunta por el falo como operador del deseo e introduce su precondición: el modo en que la madre se haya posicionado respecto de su feminidad. Dicho de otro modo, la conclusión es taxativa: ser no-toda madre es condición de que la madre pueda desear a un niño como sustituto (fálico).

De acuerdo con esta reinterpretación de los desarrollos acerca del Edipo, cuyo punto de alcance son las fórmulas de la sexuación –en las cuales se distingue el lado macho y el lado mujer–, cabe preguntarse: ¿cómo se localiza la histérica respecto de su *posición sexuada*? Es importante destacar el énfasis en esta última expresión, ya que el efecto principal de ese movimiento conceptual en la clínica de Lacan radica en que se deja de pensar la relación con el sexo en términos de identificaciones (por ejemplo, para la mujer: la "ser el falo" –circunstancia asociada a la donación de su amor en función de aquello que no tiene, es decir, *da* su cuerpo como intercambio en la demanda amorosa–) para interrogar la posición sexuada a partir de la interrelación del amor, el deseo y el goce. En el caso de la histeria, la posición se resume en el interés denodado por el deseo del Otro –esto es, por una versión del Otro que sólo sea deseante– a expensas de acomodarse a la posibilidad de encarnar el objeto de goce –ese objeto *a* que, en tanto *partenaire* fantasmático, es la condición de acceso del deseo fálico al campo del Otro–. Por eso la histérica interroga el deseo en función del saber o, mejor dicho, intercambia el goce por el deseo de un saber supuesto al goce. En esta polarización del deseo y el goce, el amor participa, a su vez, como elemento de enlace: la histeria condesciende a la posición de objeto sólo por amor, enamorada de una entrega que también sigue referida al deseo de su *partenaire*. Este es un aspecto notable de la clínica contemporánea, donde encontramos que la histeria puede sucumbir a las más diver-

sas de las prácticas sexuales, pero con un cuerpo deshabitado, que interroga la posibilidad de ser otra mujer para ese hombre que la desea, o bien que cede frente a algún suplemento de la afirmación: "Si a vos te gusta".

De este modo, puede afirmarse que toda histeria es homosexual, al menos, en dos niveles: por un lado, de acuerdo con el sentido de su identificación viril (que, como hemos dicho, denota su afincamiento en el deseo fálico –desde donde interroga y reduce la feminidad a la versión de algún objeto fantasmático–); por otro lado, es homosexual en la medida en que –orientada por la pregunta "¿Qué quiere una mujer?"– busca acceder a la feminidad a través del deseo… en desmedro de su posición gozante o, mejor dicho, en favor de una forma fálica del goce: la insatisfacción (Cf. Lacan, 1969-70, 137).

En conclusión, la histérica se relaciona con el deseo de un modo particular, a través del recurso a una cláusula restrictiva: si lo realizara, se desleiría. Si bien la histérica sabe que el deseo es siempre deseo del Otro y, en este punto, se encuentra más advertida que el obsesivo respecto de la estructura, desconoce la función de la causa al reducir el objeto del deseo a un mero motivo dispensable. La histérica sostiene que siempre es preciso reservarse un poco –no entregarse demasiado, no sea que el *partenaire* se desanime–, como si ese resto no fuera algo que sólo la satisfacción puede producir; y al goce de la insatisfacción lo envuelve con el velo de la demanda amorosa. Ser ese oscuro objeto del deseo (de acuerdo con su estatuto *agalmático*), el punto de llegada de todos los signos de amor, cuidados y atenciones de su *partenaire*, hace del valor fálico la única moneda con que la histeria saber relacionarse con el goce porque, después de todo, ese amor apenas refrenda su posición de falo de y para el Otro.

Luego de esta descripción de la histeria en función de su pregunta por lo femenino –a partir de las invariantes de su posición respecto del deseo, el goce y el amor–, punto en el cual hemos destacado su condición intrínsecamente homosexual, cabe detenerse en la inquietud planteada en un comienzo a propósito de la coyuntura en que se añade una elección de objeto homosexual. Dicho de otro modo, ¿qué ocurre cuando una histérica tiene como pareja a otra mujer?

La histérica homosexual

De acuerdo con lo planteado en el apartado anterior, sería oportuno introducir una diferenciación: en función de una clínica de la posición subjetiva, cabría sostener que la histérica resume una posición *homosexuada*; ahora bien, ¿cómo pensar la particularidad en que una *homosexuada*, además, tiene una práctica *homosexual*? ¿Hay aquí al-

gún dato de relevancia para el psicoanálisis? ¿Se trata apenas de una cuestión que debe ser dejada a la cuenta del carácter contingente de la elección de objeto sin mayores incidencias para la elaboración conceptual?

Para no responder a estas preguntas de un modo abstracto, plantearemos en este apartado el recurso a un caso clínico que, según nuestro punto de vista, expone lo que la *homosexuada homosexual* enseña al analista. Retomaremos un caso ya publicado, de Carolina Zaffore, cuyo propósito es elaborar la función de anudamiento de cierto consumo frente a la coyuntura de la elección sexual. El recorte clínico tiene el objetivo de "iluminar ciertos aspectos de los modos actuales de hacer lazo, donde el examen de la posición sexuada cobra especial relieve" (Zaffore, 2010, 273). De este modo, la relativa convergencia de intereses entre su trabajo y el nuestro permite servirnos de su caso en función de la elaboración que aquí concierne.

Se trata de de una muchacha de 21 años, a la que se llama Luz, quien consulta en un Centro Asistencial (en el Equipo de Adolescentes) con una pregunta específica: "Quiero saber qué me pasa con las mujeres"; "¿Seré definitivamente gay?". A los 16 años tuvo una primera experiencia con otra mujer, en el contexto de una relación de a cuatro (sostenida en el consumo de alcohol y cocaína). No obstante, su inquietud se despierta en los últimos meses: esta pregunta la logra "aturdir", le "parte la cabeza". Por ese entonces había decidido contar a sus amigas su "lesbianismo" –que ya cuenta 5 años–. Este paso tiene el propósito de compartir su "parte homo".

El efecto de esta decisión no deja mostrarse sorprendente: sus amigas quedan interesadas al respecto, se entusiasman con su valentía y, finalmente, con la más cercana de ellas termina "teniendo algo" –ante el pedido de su amiga, que "quiere probar"–. "¿Qué les pasa a mis amigas?", se pregunta Luz, "¿Qué soy, un conejito de indias?". Esta pregunta esta asociada a su malestar actual: vacío, tristeza, inestabilidad.

De acuerdo con su inquietud inicial, es Luz quien establece la correlación entre su práctica homosexual y el consumo de cocaína. Sin embargo, este último no es un problema –aunque, eventualmente, pueda recaer en el exceso–. Su pregunta es de otro orden, para la cual la toxicomanía es también un intento de respuesta.

Antes de comenzar este consumo, hacia los 16 años, la vida de Luz estuvo cercada por frecuentes ataques de angustia y una "soledad indigerible" que, por cierto, fueron el saldo de una decepción amorosa.

A los 15 años había comenzado a salir con un muchacho, Sebastián. Él era todo para ella, el único hombre en su vida y, a su vez, con

quien se inició en el mundo de la sexualidad. Con Sebastián tenía la seguridad de un "amor total" y proyectaba "con toda mi inocencia tener hijos y formar una familia… moría por él… estaba en babia". Sin embargo, a partir de un atraso –acompañado de esta expectativa de maternidad– la respuesta de Sebastián produce un efecto estrepitoso: "Si estás embarazada yo voto por el aborto". A partir de esta situación se produce un viraje en la relación que, finalmente, culmina en la separación… una ruptura marcada por el hecho de que Luz quedase a disposición: "Me tenía cuando quería". Esta coyuntura se interrumpe en un momento específico y de modo taxativo: en un último encuentro, ella tuvo la certeza de que él ya no la amaba. En la habitación de un hotel, Sebastián "quería sólo sexo, ¿dónde quedó tanto amor?"; y en esta circunstancia se añade un detalle: en el punto culminante de la relación sexual, él le dice algo que desarma la escena de placer: "Mi putita". Así, Luz se angustia y asume una actitud de reclamo: "Yo no soy tu putita". Cuando la analista le pregunta respecto del monto de afecto, responde: "a la Luz puta no me la banco, no la puedo tolerar".

No obstante, a partir de este momento, aquejada por el vacío y la soledad, Luz se entrega a una serie de relaciones atravesadas por esta posición singular: "Ser bien puta", significante que encuentra su traducción en otro: "Promiscua por desamor […]. Era una conejita de Playboy".

Por esta vía, se establecen dos períodos definidos, cuya bisagra es la pérdida de sentido de su promiscuidad. Entonces, ¡descubrió a las mujeres! Sin embargo, este hallazgo se realiza en un contexto definido: comienza a ir a un boliche gay… pero que también convoca a heterosexuales. La analista lo dice en estos términos:

> "… no es un boliche exclusivo de chicas sino más bien resaltaría que el contacto entre ellas está generalmente marcado por la mirada atenta de los hombres que concurren, entrando así el deseo masculino en el circuito." (Zaffore, 2010, 276)

De este modo, pueden establecerse dos secuencias en la organización del material: por un lado, la orientación hacia las mujeres como una respuesta frente a la angustia del abandono, el vacío y la soledad; por otro lado, el soporte de ese giro en función de la "contención y el amor de las mujeres", donde Sebastián habría confirmado que "lo único que los hombres quieren son putas".

Asimismo, antes de hacer un análisis de la posición sexuada de Luz, cabe detenernos en algunas de las intervenciones de la analista, en particular dos de ellas: en primer lugar, la conexión significante que se formula entre "conejito de indias" y "conejita de Playboy";

en segundo lugar, "una indicación sobre el tono sistemáticamente infantil con el que dirigía a sus *partenaires* sexuales y que reproducía en voz activa y con mucha gracia en su relato" (Zaffore, 2010, 276). El efecto de estas intervenciones ofrece un esclarecimiento significativo:

"La respuesta subjetiva a dichas intervenciones irá configurando dos elementos: un sueño de angustia en el que despierta con la imagen de una niña en un ataúd y el recuerdo semi-olvidado del modo en que el padre se dirigía a ella de niña: *mi conejita*." (Zaffore, 2010, 276)

A partir de esta última indicación puede apreciarse que, para Luz, el encuentro con otra mujer es una forma de restituir el amor… ese amor al que un hombre no habría podido responder. No sólo el amor de Sebastián, sino el amor al padre que se soporta en la nominación de su ser y que permite empezar a ubicar una posición histérica en su relación con el deseo. En este punto, podría decirse que este caso sirve para diversos propósitos: podría ilustrar el punto en que la toxicomanía no se determina por el mero recurso a un objeto, el carácter pregnante de la identificación histérica (que se corrobora en el animado interés de sus amigas), etc. Sin embargo, el hilo conductor en que esta referencia clínica demuestra su mayor alcance se aprecia en las dos secuencias arriba establecidas:

Por un lado, podría pensarse que el comienzo de la práctica homosexual de Luz es un *acting out* que pone en escena de modo salvaje (y desplazado) ese nombre de goce que en el encuentro con Sebastián perdió toda referencia libidinal. Sólo se puede ser una "puta" a condición de que el amor vele esa entrega; el "conejito de indias" –aunque parezca paradójico– restituye el valor agalmático a ese objeto degradado que indica la "conejita de Playboy". Sin embargo, el *acting out* no vale tanto por lo que muestra, sino por a quien está dirigido: en un boliche *gay friendly* se muestra a los hombres el modo amoroso en que se trata a una *conejita*. Luz afronta el deseo fálico –que degrada al Otro a un mero objeto, que condensa una versión fantasmática del goce– para ubicar que el amor es una condición indispensable. Su demanda amorosa para con Sebastián y el modo en que su relación se interrumpió lo demuestran.

Por otro lado, este *acting out* es la respuesta a una desilusión amorosa y a un duelo impedido: asumiendo el lugar del objeto perdido, Luz hace del amor su causa. Este punto podría comprobarse en que este *acting out* no tiene el propósito de vengarse del Otro (aquí, por ejemplo, podría trazarse una diferencia importante con el caso de la joven homosexual de Freud, quien no sólo no concebía otra forma de amar, sino que además provocaba a su padre con la escena que

montaba al pasear con la *cocotte*) sino de conmemorar lo que pudo haber sido. En todo caso, Luz busca esa mirada perdida a través del modo de tratar a otra mujer. El carácter neurótico de su apuesta se revela en el punto en que intenta "blanquear" esta situación: se produce la división subjetiva, ya que a partir de ese momento la cuestión de su sexualidad la "aturde". Dicho de otro modo, cuando intenta afirmarse en un ser sexuado, su posición recae sobre ella con forma de pregunta.

Amar al padre

Es un hábito sostener que la histérica quiere un deseo insatisfecho y que goza de la privación. Sin embargo, esta indicación no es más que la paráfrasis de una frase de sentido común, aquella que sostiene que la histérica está "mal atendida". Dicho de otro modo, enfatizar esta presentación de la histeria es un modo de confirmar la interpretación fálica de su deseo; y, por cierto, en la perspectiva de plantear la posibilidad de un análisis no es la vía más propicia. Mucho más significativo es advertir que la histérica intercambia su deseo insatisfecho por un amor al saber. Estos dos aspectos se encuentran indicados en la fórmula lacaniana del discurso de la histérica:

$$\frac{\$}{a} \quad \frac{S1}{S2}$$

El margen izquierdo de la fórmula demuestra la insatisfacción (la división subjetiva como represión del goce), mientras que el margen derecho expone ese punto en que la histérica interroga al amo en función de un saber supuesto. Y el amo en la histeria tiene un nombre específico: el padre. A diferencia del padre de la obsesión (instituido como quien prohíbe el goce), el uso que la histérica hace del padre se particulariza en función de la seducción. Ya Freud lo había advertido en el comienzo de su práctica, en el pasaje de la teoría traumática a la ubicación de la fantasía en la causación de la neurosis. Sin embargo, ¡no quiere decir esto que no haya habido más seductores o padres perversos! Por el contrario, cualquier hecho anodino puede servir para demostrar esa posición estructural: el padre como seductor –que localiza a la histérica como víctima pasiva del deseo del Otro– es el reverso del uso del padre que hace la histérica cuando se dirige a este último en busca de un saber sobre el goce. Por eso no debe creerse que el "padre idealizado" de la histeria es un "padre perfecto"… sino el padre al que se interroga por el ideal en función de su castración, es decir, su deseo. En definitiva, la histérica pide al pa-

dre que ponga el deseo en palabras. He aquí la "armadura histérica" del amor al padre –para retomar una expresión de los últimos seminarios de Lacan–.[7]

Podríamos pensar estas distinciones en el caso Dora, a través del análisis de sus síntomas: en primer lugar, el asco (producido en función de una escena en que el señor K. la besa y apoya su miembro contra su cuerpo) responde a ese rechazo del deseo que Freud llama "transmutación del afecto" y que es condición suficiente para que haga el diagnóstico de histeria –en definitiva, también el sentido común suele decir que las histéricas son algo "asquerosas"… cuando debería añadirse que el asco es una forma de posicionarse respecto de la iniciativa deseante del Otro–; en segundo lugar, la afonía que –a través de la asociaciones de Dora, que reconducen del uso que ella misma hacía de sus propias enfermedades (motivo del reproche al padre), en función de la identificación con una de sus primas y las indisposiciones de la señora K. cuando su marido estaba presente– implica el carácter psíquico del síntoma, en la medida en que está dedicado a la ausencia del señor K. Por esta vía, Dora rechaza el deseo de aquel a quien ama: es decir, requiere los signos de su amor, pero del goce… sólo quiere saber. Así lo demuestra, en tercer lugar, el síntoma fundamental de Dora: la tos. En este síntoma se expresa el punto en que el padre sirve a los fines de exponer la versión de lo que es una mujer para Dora: un objeto a ser chupado. He aquí un saber supuesto al goce y cuya predilección Dora demuestra en su segundo sueño (donde prefiere ir a leer un libro antes que asistir al entierro del padre). Por lo demás, así es que sus síntomas, atravesados por la pulsión oral, demuestran que esta última no es meramente un hecho biológico, sino un montaje que sanciona un modo de relación con el Otro: rechazo del deseo de aquel a quien se demanda… que escriba la relación sexual. De regreso a la fórmula del discurso histérico propuesto por Lacan en el *seminario 17*, la histérica demuestra de modo ejemplar cómo –para la neurosis– saber y goce son excluyentes.

De este modo, la inclinación por el amor al padre dirime un carácter particular de la histeria que circunscribe con mayor rigor la afirmación inicial de un deseo insatisfecho. Asimismo, por esta vía plantearemos un modo de aproximación a la homosexualidad femenina cuando se trata de un caso de histeria –como el de Luz–, que permita pensar la condición singular de esta versión del deseo insatisfecho.

¿De qué modo amar al padre? ¿Qué enseña la homosexualidad femenina sobre este amor? El caso de Luz demuestra que no sólo se trata de recibir de aquél un nombre de goce, sino que el padre puede ser también el referente de un tipo de amor específico. Para dar cuenta de este aspecto puede retomarse nuevamente la comparación con la joven homosexual de Freud. Mientras que esta última monta

una escena soportada en "hacerse a un lado" (Cf. Freud, 1920), esto es, que declina del padre a través de la venganza, la histérica homosexual ocupa su lugar, restituye el modo de amor al cual el hombre no habría podido condescender. Si en el caso de la joven homosexual Freud no deja de enfatizar que la muchacha se identificó con su padre –a través del mecanismo regresivo del duelo–, esta asunción de la masculinidad no prescindía del desafío. La homosexual histérica, en cambio, expone el carácter "estabilizador" del amor paterno al plantear que éste es el nudo que permite que el deseo y el goce se enlacen. Sólo se puede gozar de una mujer a condición de amarla y la homosexual demuestra cómo el amor es una forma de cuidado del *partenaire* –o, como decía Luz, de que manera el amor entre mujeres es una forma de "contención"–. Por último, y a partir de lo anterior, si la joven homosexual freudiana se encuentra consagrada a la satisfacción del *partenaire*, no es el interés por el goce de la compañera lo que importa en el enlace homosexual a partir de la histeria: de acuerdo con Luz, el enlace vuelve a plantearse en función del deseo… fálico. No sólo porque el inicio de la práctica acontece en un boliche en el que la mirada de los hombres es una constante, sino porque el modo mismo en que se desea a una mujer implica la asunción de una forma fálica de desear: *conejita*, después de todo, es un sustituto del falo que se puede ser para un hombre.

Conclusiones y perspectivas

En un libro reciente, G. Pommier permite considerar las elaboraciones aquí propuestas en el marco más amplio de un viraje de la histeria hacia la homosexualidad. Las convergencias con el caso de Luz son significativas –punto en el cual se lo podría considerar paradigmático por algo más que una acumulación empírica–:

"Parecería que una decepción del amor heterosexual tuviera como consecuencia un episodio de homosexualidad que puede durar un tiempo. […] Se da paso a la homosexualidad por identificación con el hombre a fin de hacer ese duelo, poniéndose en su lugar y comportándose con una mujer de la manera en que él debería haberlo hecho." (Pommier, 2010, 62-63)

En este punto, Pommier también realiza una comparación y diferenciación con el caso freudiano de la "joven homosexual" a partir de lo que llama "desistimiento" (*Answeichen*) –y que nosotros hemos mencionado (de acuerdo con la traducción al castellano del término) como "hacerse a un lado"–:

"Este amor invertido no busca solo una identificación con el padre, amando como él a las mujeres; trata de vengarse de una traición. Hay que hacer sufrir a un perjuro y, sobre todo, hacerle pagar. De ahí los esfuerzos repetidos por que el traidor sepa todo de sus amores homosexuales. […] Por lo tanto, en todas las circunstancias siempre habrá algunas razones para tomar venganza del padre, y una de sus modalidades es el 'desistimiento' ostentoso para elegir otro género. Esta es una característica de numerosos homosexuales que, en cierto momento de su existencia, sienten la urgencia de informar a sus padre sobre sus elecciones." (Pommier, 2010, 67)

Esta última indicación de Pommier –que, como hemos visto, sí le cabría a la joven homosexual– no le sienta bien a un caso como el de Luz. Ya hemos indicado de qué modo la pregunta por su sexualidad recae sobre ella misma cuando comunica a sus amigas la cuestión… restaría añadir que ya avanzado el tratamiento la analista consigna la irresolución que concernía a la situación de dar el paso de informar a su padre su relación con una mujer: "…avanzaba al punto no sólo de querer contarle a sus amigas sino incluso planeaban juntas una presentación oficial a su padre" (Zaffore, 2010, 276).

De este modo, el análisis que aquí hemos hecho es convergente con las dos notas presentadas por Pommier: por un lado, se circunscribe cierta decepción con el hombre, motivo que se reconduce a la circunstancia de un duelo; por otro lado, se asume la posición del padre para amar a una mujer –donde el padre no es objeto de desafío ni de provocación–.

Sin embargo, de nuestra presentación se desprende un tercer elemento que debería ser investigado con mayor detalle en futuros artículos: ¿acaso el amor al padre en la homosexualidad femenina tiene un carácter particular o bien se trata de un énfasis en un rasgo que en la histeria, de ordinario, se encuentra implícito (reprimido) y que la homosexualidad femenina pone de manifiesto a través del *acting out*? Esta última hipótesis –que la homosexualidad femenina en la histeria es una vía de sortear la represión del amor al padre– es la que estudiaremos en un trabajo futuro dedicado a la cuestión. A través de la evitación de la represión –este amor no es sintomatizado–, la homosexualidad femenina se constituye en una vía prístina de aproximación al estudio de la histeria más allá de la afirmación corriente de un deseo insatisfecho (o deseo de insatisfacción).

Bibliografía

Freud, S. (1905) *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)* en *Obras completas*, Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
Freud, S. (1920) "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" en *Obras completas*, Vol. XVIII, *op. cit*.
Lacan, S. (1951) "Intervención sobre la transferencia" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
Lacan, S. (1958) "La dirección de la cura y los principios de su poder" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
Lacan, S. (1960-61) *El seminario 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
Lacan, S. (1969-70) *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
Lacan, S. (1972-73) *El seminario 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
Pommier, G. (2010) ¿Qué quiere decir "hacer" el amor?. Buenos Aires: Paidós, 2012.
Soler, C. (2004) *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
Zaffore, C. (2010) "Una histeria *hommosexual*" en *Ancla 3. Revista de la Cátedra II de Psicopatología*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

Notas

1. Así, por ejemplo, en el tercer desarrollo de verdad que Lacan propone en este escrito, sostiene: “La atracción fascinada de Dora hacia la señora K. (“su cuerpo blanquísimo”)…” (Lacan, 1951, 209).
2. “Vio cómo una persona era arrollada por un carruaje. Por último sacó a relucir que la víctima del accidente no era otra que el señor K.” (Freud, 1905, 106).
3. Para un análisis pormenorizado de este sueño, desde la perspectiva que seguimos en este desarrollo, cf. Soler, C. (2004, 61-79).
4. En estos términos, por ejemplo, expresa Lacan el interés de la histeria por los “chismes”: “La devoción de la histérica, su pasión por identificarse con todos los dramas sentimentales, de estar ahí, de sostener entre bastidores todo lo que pueda ocurrir que sea apasionante…” (Lacan, 1960-61, 281).
5. La referencia más significativa de Lacan al respecto se encuentra en la clase del 21 de enero 1975 (seminario *RSI*): “Un padre no tiene derecho al respeto, sino al amor, más que si el denominado amor, el dicho respeto está –no le creerán a sus oídos– *père-versement* orientado, es decir, hacer de una mujer objeto *a* que causa su deseo”.
6. “[El niño] va a responder atrapando a la mujer en tanto que madre […]. Por el fantasma va a situarse frente a su madre y esta será para él la respuesta construida al ¿qué quiere la mujer? Por esta razón a partir de 1969 para Lacan hay una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de los niños: la sexualidad femenina” (Laurent, 1999, 38-39).
7. Cf. Clase del 14 de diciembre de 1976, del *seminario 24*, donde Lacan utiliza explícitamente la expresión “armadura” para referirse al “amor al padre”.

Dispositivo analítico: Teoría y praxis ● ○ ○ ○

UN AMOR PARADOJAL

› **Silvia Migdalek**

"Estar con la persona que amo, pensando en otra cosa, es cuando tengo mis mejores momentos."

R. Barthes

Interés del tema para el campo de la práctica analítica

Indudablemente el tema del amor trasciende el interés que este tiene en la práctica analítica. Se han ocupado de él desde la Antigüedad hasta nuestros tiempos innumerables disciplinas y campos discursivos, y por supuesto la literatura universal. Intentaremos situar algunas coordenadas que nos permitan cernir la especificidad que este tiene, *en* y *desde* el origen del psicoanálisis. No lograremos abarcar toda la problemática y las numerosas aristas por las que es posible abordarlo. Señalizaremos algunos caminos que nos permitan justificar inicialmente la elección del título, en el que presentamos al amor acompañado de la paradoja.

El término paradoja viene del griego (*para* y *doxos*) y significa "más allá de lo creíble". En la actualidad la palabra "paradoja" tiene numerosos significados, tomemos alguno de ellos por las resonancias que tiene con la práctica del análisis: *declaración cuya veracidad o falsedad es indecible*.

Como vemos, lo *indecible*, entonces, anida en lo que puede ser dicho, introduciendo así la lógica del no-todo en el decir mismo. Tanto en Freud como en Lacan podemos encontrar la utilización de esta dimensión como la de una imposibilidad lógica, originaria y fecunda. El psiquismo se constituye a condición de algo que permanece irreductible a toda predicación. Es decir que en una experiencia de análisis algo de esta opacidad del Otro como lenguaje se hará necesariamente presente.

Pero ¿por qué ahí? Porque entre otras cosas fundamentales, el dispositivo analítico supone la relación con un semejante. Sin embargo, las condiciones que hacen posible su montaje, constituyen una forma inédita en los distintos modos de lazos sociales instituidos por la Cultura. De ella Freud concluirá *Malestar en la Cultura* (o en la "Civilización" de acuerdo a otra de las traducciones disponibles). Este "malestar" es el malestar del deseo. Hemos sido expulsados del Paraíso y el Plan de la Creación no contempla el propósito de que el hombre sea feliz. En términos energéticos y debido a nuestra disposición, la felicidad no puede ser percibida más que como un fenómeno episódico, sólo la registramos como contrastes, tan sólo una elevada tensión y su disminución…

Freud entiende que en la aspiración al Todo del "sentimiento oceánico", de la fusión del Uno con el Todo, podría haber una aspiración legítima, ya que se trataría de paliativos al dolor de existir, de los cuales el ser humano no podría prescindir, los así llamados por Freud como "quitapenas".

Se podría pensar que el amor es un buen "quitapenas", hasta que algo de la opacidad del Otro se hace presente, causando así toda clase de penas en la vida amorosa. Esto último es un dato netamente verificable por la experiencia clínica.

Lo imposible freudiano

En su *Proyecto de psicología* Freud introduce un término nuevo en su acepción, *Das Ding*, y lo define como una porción del semejante que es sustraída a la función del juicio. Es con el semejante que se hace la experiencia del primer juicio que como sabemos, es de atribución y no de existencia. Es con el semejante que el sujeto aprende a discernir. El reconocimiento del prójimo configura lo que Freud llama *Nebenmensch* (complejo del semejante); esto es de una enorme importancia tanto para la teoría metapsicológica, como para las consideraciones clínicas, ya que la transferencia supone la instauración de algún tipo de lazo con un semejante.

Das Ding es lo que resta al complejo del semejante, no sirve al proceso de identificación constituyente del sujeto, resta como lo no predicable del Otro, ese con el que el aprende a discernir. Es alrededor de esa experiencia que el ser desvalido obtiene así las primeras herramientas para orientarse en su *Hilsflosigkeit*, un orientarse en el mundo que necesita irremisiblemente del desvío por el Otro del auxilio ajeno, con el fin de obtener una primera y originaria diferenciación entre exterior-interior. En el marco de esa experiencia hay algo que resta inmutable y radicalmente exterior.

"Y así el complejo del prójimo se divide en dos componentes, uno de los cuales, impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa del mundo, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio."[1]

En este párrafo quedan opuestas ambas partes del complejo: lo comprendido mediante comparación con la imagen del propio cuerpo, y *La Cosa* incomprensible e irreductible a la función del juicio.

La parte variable, judicable, es el germen de lo que Freud después trabajará como identificación. Vale recordar aquí, que Lacan en la formulación del estadio del espejo resitúa la teoría freudiana del narcisismo y ubica como primer paso en la constitución del yo a la identificación con la imagen del semejante.

La Cosa resta radicalmente ajena al sujeto percipiente, la cosa freudiana, en este contexto es lo impredicable, y Freud aclara que simultáneamente esto guarda una semejanza que realmente existe entre el núcleo del yo y La Cosa. Lo más ajeno cohabita con lo más íntimo, lo más familiar. La Cosa no reconocida, excluida de toda predicación forma parte del núcleo nuestro ser. Esta imposibilidad lógica nos exige fidelidad en el modo de tratamiento de la verdad en la experiencia analítica, ya que está en articulación con lo real como imposible lógico. No se trata de fidelidad a lo inefable, sino a lo indecible lógicamente. Lo real del inconsciente como agujero en lo simbólico, determina a la verdad como estructura de ficción, ficción verdadera que es la estructura misma del deseo.

El amor de transferencia o lo real del amor

En la experiencia analítica, el amor de transferencia, motor y obstáculo al mismo, bien puede ser llamado un amor paradojal, ya que es un amor que promete la separación, el desasimiento de ese "objeto provisional de la libido" que el analista se prestó a encarnar, para luego de iniciado el proceso conducirlo hacia su desasimiento. La transferencia se revelará entonces como una modalidad de satisfacción, y este término es el que conectará y contaminará fatalmente el campo del la transferencia con lo pulsional. La introducción del concepto de pulsión –al decir de Lacan, uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis– tiene consecuencias clínicas que son las que determinan nuestra ética. La meta de la pulsión es uno de los cuatro términos de su montaje, y ella siempre es la satisfacción; la pulsión se satisface en su propio recorrido y resta autoerótica, es decir, que ella misma es resultado de un pérdida originaria, que condiciona todo lo que se pueda decir

acerca de la satisfacción en el campo de la práctica analítica. Toda satisfacción será sustitutiva.

La satisfacción plena, no la hay, y eso es lo que funda el campo del deseo, paradójica satisfacción que se satisface de no satisfacerse… Hay, entonces, una modalidad de satisfacción originariamente autoerótica, que ya supone la pérdida originaria, y tiene como resultado la imposibilidad de la satisfacción plena, por lo tanto toda satisfacción será sustitutiva, incluso, por supuesto, también la satisfacción que proporciona el amor.

Tomando la relación que Lacan formula entre los modos lógicos y el amor a los que recurre, especialmente en el *seminario 20: Aún*, y el *seminario 21: Los no incautos yerran*, se puede decir que el amor es una "buena suplencia" a lo que no cesa de no escribirse, es decir, a lo imposible que se hace presente en los impasses de la vida amorosa. La contingencia de un encuentro puede hacer que "algo cese de no escribirse", y tornar posible que algo se escriba "ahí" al modo de lo necesario (lo que no cesa de escribirse), modo lógico que es el que Lacan confiere al síntoma. No pocas veces constatamos en nuestra práctica clínica ocasiones en donde es posible ubicar al *partenaire* amoroso en el lugar del síntoma, y algunas veces también como *sinthome*.

Por ello, el amor, habrá necesariamente de confrontarse con lo que no cesa de no escribirse, es decir, lo real, imposible encuentro que está en la base del amor y de sus impasses. El amor es doloroso, ya que el único valor a dar a los objetos de amor reside en la posibilidad de su pérdida, en su carácter transitorio.

"Si hay una flor que se abre una única noche, no por eso su florescencia nos parece menos esplendente", dice Freud en un diálogo con poetas pesimistas, argumentando a favor de que lo perecedero, lejos de restarle valor a lo disfrutable de la vida es, al contrario, lo que se lo confiere. El texto aludido es "La transitoriedad", y la reflexión gira en torno a la pregunta por el origen de la revuelta o rechazo de lo bello; carácter perecedero, todo perece, todo pasa.

Una lectura de *Encore*

Lacan, a la altura de los años 70, nombra a esta imposibilidad como la imposibilidad de escribir la relación sexual. El Otro Sexo falta...

En este punto se muestra una dimensión del amor que no es reductible por el significante, que sin embargo es una de sus caras, esa que también puede ser pasión de la ignorancia. El lugar del analista ya no podrá reducirse a su estatuto de "falso enlace", como una re-

presentación más. Esta dimensión del amor es la que se pone en juego en el estado inicial de la transferencia como sujeto supuesto al saber. Pero justamente lo que se complejiza es el estatuto del saber en su relación con la verdad, y especialmente a partir del *seminario 17: El envés del psicoanálisis*, en el que el saber es un medio de goce.

En Freud, asimismo constatamos que además de las formaciones del inconsciente, y sus mecanismos, se debe agregar otra dimensión de la experiencia: la pulsión, es decir, cómo se articula la pulsión con los mecanismos del inconsciente. Se trata de saber de qué manera está en juego la pulsión, que siempre actúa para su satisfacción en esas pequeñas maquinarias significantes que forja el inconsciente; y la fantasía es la soldadura en la que la pulsión se satisface, y el recorrido es del síntoma a la fantasía que está en su base, momento este en que la relación analítica cae presa de la compulsión de repetición, y el analista se presta como objeto provisional del ello.

En *Aún*, se consolida un giro en la enseñanza de Lacan que –como señalábamos recién– ya se inicia en *El envés del psicoanálisis*. Enfaticemos algunas líneas de tensión que surgen de su lectura.

Partamos entonces de que el discurso implica un modo de lazo social, todo lazo se sostiene de un discurso. El discurso analítico produce un modo de lazo social respecto del cual es pertinente preguntarse si "aún" aguanta entre los discursos de la época. Lacan llega al amor por la vía del estatuto del saber en el discurso analítico:

"El amor se convierte en un revelador de los impasses del inconsciente como saber que está allí no sabido oscuramente aprendido y que hace obstáculo a la relación sexual. El amor es índice no de una intersubjetividad, sino de un interreconocimiento entre dos *hablanteseres,* hechos de dos *lalenguas.*"[2]

A partir del *seminario 20* se produce un enfoque nuevo del amor, deviene signo de un afecto del inconsciente; en la elección de amor se trata "del reconocimiento, reconocimiento por signos siempre puntuados enigmáticamente de la forma como el ser es afectado en tanto sujeto del saber inconsciente".

Se inicia así un recorrido sobre cuatro puntos: el goce, el Otro, el signo, el amor, que serán cuestionados.

Del Otro dirá que hay que machacarlo, reacuñarlo de nuevo, ponerlo en tela de juicio en relación a lo que ha sido tradicionalmente, y con ello se verá cuestionada la idea del ser a través del lugar que ha ocupado en el discurso filosófico, como variante del Discurso del Amo.

En el primer capítulo de *Aún*, leemos una frase que resuena en todo el desarrollo del seminario, y que parece tener la forma de un axioma o quizá de una hipótesis:

"El goce del Otro del Otro con mayúscula del cuerpo del otro que lo simboliza no es signo de amor."[3]

En un primer desbrozamiento podemos decir que el sexo del Otro no le dice nada al hombre, no hace signo para él, y el nombre del seminario es "Aún", precisamente porque el goce del cuerpo del Otro no es signo de amor, el "aún" es todavía algo a lo que el goce del Otro no da respuesta, y que es a la cuestión del amor y a la cuestión de hacer el amor. Esta referencia al goce del cuerpo del otro que no hace signo de amor, acentúa la idea de que no se puede pensar el "hacer el amor" en relación con la perversión, en tanto que en la perversión lo que se trata de poner en juego es el goce del Otro como cuerpo y el goce del cuerpo del Otro no hace signo de amor, es que aún cuando haya goce del cuerpo del Otro, aún se pide algo más en el amor.

"El goce –el goce del cuerpo del Otro– sigue siendo pregunta… no es tampoco una respuesta suficiente ya que el amor pide amor, lo pide sin cesar, lo pide... *aún*. Aún es el nombre propio de esa falla de donde en el Otro parte la demanda de amor."[4]

¿Qué responde entonces del goce del cuerpo del otro? ¿Y qué destino queda a la aspiración del amor por el Uno de la fusión, si justamente lo que se trata de mostrar ahora es la hiancia que existe entre ese Uno, que es del orden del significante, y algo que es del orden del ser y tras el ser el goce?

Lacan va hilando las respuestas a estas preguntas, en el desarrollo de todo el seminario, en el que como afirmábamos antes hay un enfoque nuevo acerca del amor. Lo que se verifica en la experiencia del análisis, es que "el amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. La relación *de ellos,* ¿quiénes? –dos sexos".[5] El Uno el goce sexuado está marcado por esa imposibilidad, y en tanto que marcado por ese agujero, sólo le queda el goce fálico como una vía posible, y no sin las particularidades del goce femenino, del que no nos ocuparemos aquí, el goce sexual siempre es fálico, es decir, que no se relaciona con en otro en cuanto que tal.

Lo que se va afirmando en el desarrollo del seminario *Aun* es que el amor, entonces, no es cuestión de sexo, sino que tiene que ver con el signo, signo que causa el deseo: principio del amor, amor que puede suplir esa "no relación sexual"; y es esta imposibilidad lo que puede hacer una relación del uno con el otro fuera del espejismo narcisista.

El ser hablante incluye al cuerpo, el ser hablante goza. Lacan deja de pensar el inconsciente como separado de la pulsión. Ya no es sólo un aparato estructural, no es pura forma lógica del Otro, es también goce del cuerpo.

El goce es autista, no nos hace salir de nosotros. La dificultad entonces es cómo pensar el vínculo social de seres que gozan para sí mismos.

Aquello que para el sujeto era el Otro, para el ser hablante es su cuerpo. El cuerpo viene a ocupar el lugar del Otro que no existe, y esto asimismo es constatable en la presencia preponderante del cuerpo que nos muestran ciertas presentaciones clínicas actuales.

Cuando Lacan, en el *seminario 11*, aborda el análisis minucioso del texto "Las pulsiones y sus destinos", divide el artículo en dos partes, a la primera la llama "el montaje de la pulsión", y a la segunda, llamativamente, "acto de amor".

Esta lógica tiene que ver con el trazado del acto, acto de amor, que por un lado es un decir, correlato del significante, y por el otro es acto sexual:

"En ese acto, en un único momento puede alcanzar algo por lo cual un ser para otro esté en el lugar, a la vez viviente y muerto de la Cosa. En ese acto y en ese único momento, puede simular con su carne el logro de lo que no está en ningún lado."[6]

Acto que no tiene que vérselas con la verdad. Acto de amor: *puesta en acto* de la realidad del inconsciente en tanto que es sexual.

El acto analítico responde entonces a la deficiencia que experimenta la verdad en su acceso al campo sexual.

Notas

1. Freud, S. (1895) *Proyecto de una psicología para neurólogos* en *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. I, Buenos Aires, 1996, p. 377.
2. Soler, C. (2011) *Los afectos lacanianos*, Letra Viva, Buenos Aires, p. 109.
3. Lacan, J. (1972-73) *El seminario 20: Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 12.
4. *Ibid*.
5. *Ibid*., p. 13.
6. Lacan, J. (1959-1960) *El seminario* 7: *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 357-58.

EL DESEO: DE LA DEMANDA A LA PULSIÓN

› **Cristina Toro**

El tema que convoca a nuestra próxima Cita internacional de la IF-EPFCL será "Las paradojas del deseo", lo que nos llevó a una nueva lectura de "El Seminario 6. El deseo y su interpretación"- con el objetivo de ubicar las argumentaciones que en relación a la noción de deseo Lacan despliega en este seminario, y a extraer algunas consecuencias.

La primera cuestión con la que nos encontramos en este movimiento argumentativo que puede ser tomado como una línea de trabajo es situar la ubicación del deseo entre la demanda, la angustia y el fantasma, articulando en ese movimiento, a la pulsión.

Freud en los inicios de su elaboración en relación al deseo, nos referimos a su libro- *La interpretación de los sueños*- define al sueño como realización de deseo. Estimamos que ésta es una expresión que debe ser delimitada conceptualmente, ya que nos dice que en el sueño, el aparato psíquico alucina un objeto (que motiva el sueño) y que en él, entonces, en tanto experiencia alucinatoria, el deseo se realiza satisfaciéndose. Planteada así la definición, en este caso, la realización en tanto satisfacción del deseo, se produce a nivel del principio del placer.

Pero la cuestión se complejiza si en la experiencia se apunta al objeto alucinado en tanto perdido, en tanto objeto de la primera experiencia de satisfacción, porque entonces ya estamos allí en un plano en que la satisfacción se articula con la repetición, lo que implica ya satisfacción libidinal, por lo tanto, el orden pulsional, y en este caso hablamos ya de satisfacción en términos de goce.

El hecho de tratar de articular el deseo al objeto y a la organización libidinal, va a exigir por parte de Lacan un trabajo para lo que en primer lugar será necesario desentenderse de los post-freudianos, debido a que para ellos considerar que había un objeto predeterminado en función de la organización libidinal en fases evolutivas los hacía concluir en la existencia de un deseo genital.

Lacan avanza por el camino del análisis de esta cuestión dejando, a esta altura de su elaboración, la crítica planteada. La misma será resuelta más adelante con su invención del objeto *a*, que arrasa con cualquier posibilidad de pensar a un objeto y por lo tanto a un deseo en tanto genital.

Inclusive esta cuestión de la "genitalidad" introduce la problemática de la relación del deseo con el amor. Ya desde Freud había quedado planteada esta relación como una relación conflictiva (amar y desear a la vez) especialmente en su texto "Sobre la degradación de la vida amorosa".

Plantear como conflictiva esta relación deseo-amor nos exige, a los analistas a dar una resolución teórica, porque de lo contrario la transferencia, como dispositivo fundamental de la cura, no es conceptualizable.

Es la referencia a la definición de Baruj Spinoza, la que permite un deslizamiento de la noción de deseo central para el psicoanálisis. El deseo, que en filosofía era tomado hasta ese momento como lo vano es conducido y elevado a la categoría de "la esencia del hombre". Definición que nos permite sostener que el deseo es otra cosa que lo inalcanzable, lo anómalo o lo imposible de satisfacerse; por el contrario es la afección por *naturaleza* del ser hablante. Por otra parte será crucial, ya que abrirá el camino para situar una ética en el seminario siguiente.

Del decir de Spinoza se deduce que la realidad humana es el deseo. Esto se transforma en un articulador importante para Lacan, porque le permitirá situar en esta definición lo mismo que decía Freud, rescatándolo, una vez más, del desvío de la concepción de realidad de los post-freudianos. Este nuevo abordaje le permite reconducir a la enunciación freudiana, de que la realidad en psicoanálisis es la fantasía, y dará lugar a que Lacan enuncie su noción de fantasma, porque para abordar el tema del objeto en relación al deseo es imprescindible esta noción, que sabemos es equivalente a la fantasía inconsciente primordial freudiana. No hay saber que no pase por esta maquinaria, cuestión que nos permite apreciar que para Lacan no hay teoría del conocimiento, sino la presencia del deseo y el síntoma, como respuestas al saber inconsciente.

Afirmamos que la praxis analítica gira en torno al sujeto y no al yo. Para demostrar esta aserción lo más adecuado es tomar como referencia el llamado grafo del deseo, superficie que Lacan dibuja con la forma de una curva elíptica y otras curvas abiertas que implican movimiento, en donde ubicamos un doble centramiento. Será a partir de la construcción de esta figura topológica que representará las articulaciones del sujeto (en tanto deseo) con el significante y la pulsión.

Produce una construcción de la teoría del deseo a lo largo de este seminario. Para ello en un primer momento trabaja la dupla demanda-deseo, para luego definirlo como defensa frente a la angustia y a partir de allí articularlo a la teoría del goce, donde se encuentra en juego la satisfacción pulsional.

En la clínica comprobamos que el candidato a un análisis cree que es su yo quién habla, pero en un psicoanálisis la convocatoria a la regla fundamental trae como consecuencia que sea la asociación libre donde el sujeto del inconsciente organice los significantes en una demanda que dirige al analista. Por ello decimos que para situar al deseo será necesaria su articulación con el campo de la demanda, ya que hemos ubicado que en la experiencia el punto de partida es la demanda, ese campo inicial donde se aísla al significante como unidad del lenguaje y del discurso que lo sostiene. Como la demanda es, necesariamente, cadena significante va a indicar temporalidad y sucesión.

Lacan en "El Seminario 6", no sólo recurre a diversos filósofos sino que se apoya en lingüistas como E. Benveniste y R. Jakobson, pero sólo a fines de articular la noción de deslizamiento en Freud, debido a que se ha propuesto construir una teoría del significante a partir de los textos freudianos. Es así que, tomando estas articulaciones, parte primero de la idea de cadena para arribar a la noción del significante como aquello que se recorta de dicha cadena.

Respecto a la de identidad de percepción, Freud había establecido que el inconsciente busca lo idéntico de la primera experiencia de satisfacción, y como esa vivencia es imposible de reeditar, lo único que se puede inscribir son diferencias.

Queremos señalar que el peso está puesto en la articulación, ya que los elementos diferenciales tienen un orden de sucesión, lo que va a dar lugar a que aparezcan las ya mencionadas flechas del grafo que representan el movimiento, el entrecruzamiento y los puntos de intersección. Insistimos porque entendemos que en este seminario está muy presente al grafo del deseo, ya que Lacan retomará en sus argumentaciones lo que está representado en esa figura en diferentes oportunidades. No solamente las fórmulas colocadas en los entrecruzamientos, sino también en la dirección que siguen los vectores, ya que esto permite entender lo que Lacan define permanentemente como operaciones de la libido; ese recorrido que se realiza gracias a un motor que es el deseo -si bien aún no serán matematizadas hasta "El Seminario 14. La lógica del fantasma" y "El Seminario 15. El acto analítico"-.

Respecto del grafo queda claro que ubica una dirección (y lo escribe así) del Ello (ça) al Ideal, situando la identificación del sujeto en términos freudianos, recorriendo los entrecruzamientos entre la cadena significante y la intencional. Esto nos permite apreciar que

Lacan aspira, con esta construcción, a ordenar el conjunto de las nociones freudianas (ello, yo, superyó, identificación, narcisismo, libido, Ideal del yo, etc.).

Es muy interesante encontrarse con que se producirá el reemplazo definitivo de la necesidad por la demanda, dejando ubicada a la primera en términos de necesariedad lógica (por ejemplo cuando Lacan se refiera a "necesidad de amor del padre" o "necesidad de ser amado por el superyó"). Con la sexualidad en tanto libido en "los desfiladeros del significante" o los impulsos del ello en tanto "motivación del lenguaje", rompe con toda noción de necesidad en términos de instinto, debido a que en la experiencia analítica si bien "eso habla", lo hace a través de la palabra. El sujeto quedará definido como efecto de discurso y lugar mismo del deseo.

Lo que venimos desarrollando producto de nuestro comentario, cabe aclarar, no es sin la presencia fundamental del Otro, que queda incluido en tanto tesoro de los significantes, ya que si en términos de palabra y lenguaje la demanda es llamada, y el sujeto es pregunta, el Otro es el lugar de la respuesta supuesta. Llamada en términos de pedido de la presencia del Otro ejemplificado con el "fort-da", que aclaramos que aquí no está resaltado como presencia-ausencia de la madre sino como modelo de acceso a lo simbólico a través del Otro. Y será allí, en la dialéctica de la pregunta-respuesta donde surgirá el encuentro con el deseo que en principio, es deseo del Otro, porque la respuesta del Otro que es una pregunta (*"Che vuoi?"*) reenvía paradójicamente al sujeto a su propio deseo. Es por eso que el deseo siempre se inaugura en el campo del Otro, por eso el llamado a la presencia del Otro es el llamado a su presencia y a la presencia de la/su palabra. Entonces es el Otro, en tanto que decide la presencia de las palabras, lo que da lugar a la formulación: el deseo (del sujeto) es el deseo del Otro. En términos freudianos: las huellas de lo visto y lo oído, provienen del Otro.

Cuando Lacan dice que el bebé sabe hablar se refiere a que ha recibido del Otro los primeros dichos que constituyen al inconsciente.

Una cuestión que nos parece fundamental es que en el llamado al Otro como presencia ubicamos también un más allá del lenguaje, también ejemplificado con el "*fort-da*". Es aquí que no debemos dejar pasar la referencia pulsional, este "más allá" como expresión que usa Lacan no es ingenuo, porque hace referencia a un "más allá del principio del placer" vinculado a la repetición, nombra una demanda dirigida más allá del lenguaje. Demanda de presencia formulada bajo el modo de pregunta, que presentifica un deseo como desde el "más allá", por lo tanto transgrediendo la demanda, o sea transgrediendo los límites del principio del placer.

La experiencia del deseo como deseo del Otro es una experiencia esencial que depende del significante, ya que configurará el modo en que los significantes hacen entrada en el campo del sujeto -lo que Freud llamaba la inscripción de las representaciones en el inconsciente mediante los juicios de atribución y existencia-.

Lacan dirá que la elección de los significantes fundamentales para la constitución subjetiva tiene la característica de conmutativa. La llamada omnipotencia del Otro refiere a que los significantes estén presentes, lo que implica fundamentalmente al Otro como presencia. Las palabras vienen del Otro, pero en esta conmutatividad de los significantes se produce una selección-elección. Cuestión que merece un trabajo aparte para poder articular con más precisión este tema, en base a lo que venimos trabajando desde hace un tiempo respecto del campo de las elecciones del sujeto y que nos llevó a plantear, justamente, la temática de las paradojas del deseo.

Ahora diremos que a este primer principio Lacan agrega dos más: la sucesión, por la diacronía de la cadena significante, ya que los significantes se escuchan en una sucesión, y la sustitución, que depende de las propiedades anteriormente nombradas (conmutación y sucesión). Este último principio introduce la metáfora y con ella la idea de la barra separadora de los significantes.

Lacan toma el modelo del grito de Freud[1] para mostrar la relación existente entre demanda y pulsión, que permite deducir que demanda articulada a la pulsión implica demanda de presencia del Otro. El grito interpela al Otro (de puro grito, *cri pur* se convierte en *cri pour,* grito para alguien)[2]. Así, en esta apelación a la presencia del Otro, capturado en el drama del llamado, en los avatares de la demanda, se producirá un primer encuentro con el deseo que excede a la demanda. Lo que ubica que en el origen, articulado a la cadena significante el deseo se ubica como una hiancia, un intervalo, y en esas articulaciones produce una marca, lo que entonces deja señalado al sujeto como efecto de una marca, lo que Lacan nombrará: su ser.

En los avatares de la demanda, que son a su vez las vicisitudes de la pulsión y del amor, se sitúa la experiencia del deseo. Porque si tomamos como referencia al Freud de “Las pulsiones y sus destinos” comprobamos que allí demostró que el amor no viene directamente de la pulsión, y esto implica que entre el amor y la pulsión hay algo. Lacan dirá entonces: es el deseo, ya que en esa hiancia entre pulsión y amor a través de su lazo al deseo del Otro, el sujeto localiza su propio deseo, más propiamente digamos, se ubica él como deseo. Lacan argumentará la constitución del sujeto en fases, pero no evolutivas como las suponían los post-freudianos, sino como operaciones lógicas que resultan de la dialéctica demanda-deseo.

Nos centraremos ahora en otro operador esencial sin el cual no hay constitución del sujeto: la angustia.

Cuando aparece esta presencia primitiva del deseo del Otro que es opaca, oscura frente a la cual el sujeto está estructuralmente sin recursos, lo que Freud llama la *Hilflosigkeit*, la indefensión absoluta, Lacan produce un movimiento con consecuencias teóricas ya que sitúa que cuando aparece el Otro, por más oscuro que sea, constituye un ordenador, porque la señal de angustia frente al deseo del Otro ya es un recurso.

Esto se deduce de la metáfora del estadio del espejo en tanto experiencia que permite armar un yo especular, dejando a la angustia en el borde. Es así que sitúa a la constitución de lo imaginario como defensa contra la *Hilflosigkeit,* ya que se pasa de la indefensión a la identificación con el rival y a la agresividad que ya promete un dominio a futuro. Estamos aquí situando a la respuesta del Otro a nivel de la defensa, luego diremos que el lugar en el que puede situarse al sujeto, no como la pura defensa contra el deseo, es el fantasma, una construcción que será su lugar de referencia, de alojamiento, pero que para ello requerirá de su división.

Comprobamos que el camino va de lo imaginario al fantasma, tema que será trabajado especialmente en las clases referidas a Hamlet, donde al referirse a lo *dramático* de la acción humana, tomarán relevancia las cuestiones vinculadas con el acto y el a*cting-out*. Pero esto ocurrirá luego de haberse detenido en el análisis de los sueños del neurótico, que nada quiere saber de su deseo, y figura que es el padre el que "no sabía" que estaba muerto, y el del paciente de Ella Sharpe, donde se ubica al fetichismo como posición subjetiva. Podemos decir que este Seminario nos muestra a Lacan examinando, a través de los ejemplos mencionados, diferentes posiciones del sujeto frente al deseo, siempre con el trasfondo edípico que es su referencia.

Para finalizar y a modo de ordenamiento de lo desarrollado situaremos que Lacan nos va a dejar planteadas tres maneras o formas desde las que abordará el tema del deseo:

- Por la vía de la articulación demanda-deseo.
- Por la vía de la angustia, en tanto que este afecto está definido como respuesta al deseo del Otro.
- Por la vía de la relación a la libido, en tanto la define como la energía del deseo, lo que constituye un tema central en relación al concepto de fantasma en la neurosis y en la perversión. Tema que, por otra parte, es central para la concepción de transferencia y de síntoma.

Es fundamental para este recorrido ubicar lo que Lacan plantea al iniciar este Seminario que es que hay una distancia entre sujeto y ser.

La respuesta al quién soy la da la metonimia del ser, que es el deseo. El deseo como metonimia del ser, o sea siempre en un deslizamiento. Porque ¿es que acaso existe un significante que se signifique a sí mismo y detenga esa metonimia? Este planteo va a dar lugar a que aparezca la fórmula del inconsciente como significante de la falta en el Otro, lo que es equivalente a falo y castración. El falo será el significante que va al lugar de la falta, ya que la castración se traduce en el hecho de que en el conjunto de los significantes hay un significante que falta, y que es justo aquel que si estuviese podría ser o nombrar al deseo. Por eso cierra la primera clase de "El Seminario 6" diciendo bajo la modalidad del quiasmo: "El deseo es la metonimia del ser en el sujeto y el falo es la metonimia del sujeto en el ser".

Notas

1. Freud S. “Proyecto de una Psicología para neurólogos”. En *Obras Completas*, Tomo I. (11), “La vivencia de satisfacción”, p. 229. Traducción L. López Ballesteros.
2. Juego de palabras que hace Lacan.

EL FANTASMA Y LAS DOS VERSIONES DEL OBJETO: DESECHO Y CAUSA DE DESEO

› **Silvana Castro Tolosa**

Un *espectáculo amargo*

Lacan comienza la clase IX de *El Seminario* 10. *La Angustia* con el segundo esquema de la división subjetiva, allí toma la versión del objeto en tanto desecho, resto caído del Otro, con el que, sin embargo, el sujeto quedará emparentado. En estas páginas intentaremos dar cuenta de cómo es que eso ocurre.

A	S
$\not{S}$	$\not{A}$
a	0

Del lado izquierdo de ese pequeño cuadro, se deduce la fórmula del fantasma que se constituye como el modo que tiene el sujeto para vérselas con la consistencia completa del Otro. Pero ¿de dónde proviene esa contemplación del sujeto frente a la totalidad del Otro?

Algunos años antes, durante el dictado del Seminario sobre "El deseo y su interpretación" (1958-59), Lacan utiliza como ejemplo *Las Confesiones* de San Agustín (397-8 D. C.) para señalar cómo funciona en el sujeto esa completud del Otro. Allí señala:

"He visto con mis ojos, dice San Agustín, y observado a un pequeño dominado por los celos; todavía no hablaba y no podía mirar sin palidecer el espectáculo amargo, de su *hermano* de leche [...] los celos, en su base, no representan una rivalidad vital sino una *identificación mental*"[1].

La experiencia muestra que el ser humano está dividido desde el comienzo, desgarrado y que ese desgarro es originario por haberse confrontado a la imagen de totalidad del otro imaginario. Hasta aquí,

entonces, observamos cómo, para Lacan, el sujeto se pone en relación con un objeto en la medida en que no tiene ese objeto. En la reflexión de San Agustín mencionada quien sí se encuentra en relación a ese objeto, es el hermano, mientras que el niño (que es el sujeto en cuestión) está privado. Lacan señala allí una sustitución a la que nosotros le sumamos una operatoria simbólica: por un lado hay un semejante que usurpa la posición del sujeto y en ese mismo paso, éste (el sujeto) queda barrado. Ése es el punto de desgarro que es también el momento de la afánisis para el sujeto, y a, su vez, es el momento en que el objeto deviene objeto de deseo (por supuesto, parcial). Pero, además, en tanto que el objeto es sustituto de esa totalidad señalada en el otro, es que el sujeto ingresa en la actividad simbólica, lo cual queda escrito en la segunda parte de la formula: $\$ \lozenge a$. Es lo que hace del ser humano un ser hablante.

Vemos entonces cómo, para que nazca esta primera aprehensión del objeto, es necesario que el sujeto esté privado de él. O sea que algo se constituye en la medida en que se es frustrado. Allí reside la primera relación con el objeto. Experiencia que correlacionará de ahora en más, el deseo con la falta. En el nacimiento del deseo está implicada la sustitución del sujeto, es una misma operación en la que sujeto y objeto se constituyen.

Agreguemos también que la fórmula del fantasma que Lacan dispone es una crítica a la relación de objeto como era entendida hasta entonces, constituye una reformulación de la teoría kleniana de las posiciones esquizo-paranoide y depresiva, y además funda una revisión sobre el estatuto del objeto.

Demanda ◊ deseo

A partir de esta operación el sujeto no puede pensarse sin el objeto: esa mirada envenenada le da lugar al sujeto en la escena al mismo tiempo que lo rescata de la afánisis causada por esa totalidad de la que está privado. En el deseo, el objeto es enigmático, cumple una función sin ser el objeto empírico, no está a nuestro alcance saber de qué objeto se trata. Habrá que pensar qué función cumple el objeto para rescatar al sujeto de la afánisis.

En la práctica clínica comprobamos que la demanda se presenta siempre como queriendo alcanzar un objeto y es por eso que responderla significaría decir cómo hacerlo.

Por lo dicho hasta aquí, podemos deducir que la constitución del fantasma es la operación que da lugar al sujeto barrado, así como también que la función del fantasma será sostener al deseo. Se tratará pues, de un deseo en defensa que vehiculizará una escena enmar-

cada (señalará una seguridad, cierto límite). El fantasma es, entonces, un dispositivo protector.

Podemos añadir también que –retomando lo señalado en el ejemplo de San Agustín- la demanda de satisfacción de una necesidad, deviene de este modo, demanda de amor, es intransitiva, como señala Lacan en 1958[2]. Pero, la demanda de amor es además la fórmula asegurada del fracaso, ya que el *a* no deja de ser el objeto del deseo pero no alcanza para explicar la función que cumple en la determinación de la subjetividad y de los acontecimientos cotidianos de esa subjetividad. Ese objeto permanece oscuro, no se puede saber bien cuál es, por eso el fantasma es el afrontamiento perpetuo del sujeto en la afánisis.

El fantasma como respuesta

Pensar el fantasma como respuesta, nos remite directamente hacia un interrogante que podemos plantear como la pregunta por el deseo… del Otro. ¿Qué función cumple el fantasma como primer respuesta? Es la respuesta que interpreta el deseo del Otro, abriendo así las dimensiones del querer, del desear y del demandar. En el escrito de 1960 "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" Lacan, basándose en la novela de Jacques Cazotte *El diablo enamorado*, extrae la fórmula conocida como "¿qué me quieres?" (*Che vuoi?)*, nombrando de ese modo al deseo, como deseo del Otro.

Así entonces señalamos que el fantasma como respuesta le sirve al sujeto para interpretar qué es lo que el Otro espera de él. El fantasma es la respuesta que interpreta el deseo del Otro. Lacan plantea el concepto de fantasma como una solución, es una respuesta a nivel del ser. La fórmula: $\$ \diamond a$ testifica una conjunción de elementos heterogéneos. Subrayamos el sujeto dividido que no es una unidad, señalamos la falta a nivel del ser. El mismo sujeto -que perdió su identidad por la entrada al lenguaje- necesita ahora identificarse. Las insignias identificatorias, los emblemas, el ideal del yo son las pruebas de esto. Lacan también le da el nombre de "identificación fantasmática", pero se abre aquí la paradoja de cómo identificarse a un objeto que no está y que viene a rescatar al sujeto de su miseria estructural.

¿Cómo responder con el fantasma a la pregunta por el deseo del Otro? El estilo de respuesta fantasmática es una interpretación hecha por el sujeto, sobre lo que el Otro espera de él. Así el sujeto logra ofertarse como objeto; el fantasma funciona como soporte de su desfallecimiento, mientras que éste (el sujeto) se las ingenia para hacer de la falta del Otro, un objeto e identificarse a él. Desde allí se puede aspirar

a ser imprescindible para el Otro, ser lo que le falta al Otro. El registro de la castración en el Otro, le permite al sujeto hacerse un lugar ahí.

Las modalidades particulares de respuesta fantasmática de un sujeto representan los modos en los que ese sujeto se inventa un Otro, se lo fabrica. En algunos casos será un Otro más o menos sádico, más o menos cruel, pero esto siempre le otorga al sujeto una garantía, ya que; y esto es lo importante, el sujeto se asegura un Otro que quiere algo de él y así le oferta sus sacrificios.

La idea que expresa Lacan en 1960 es que el neurótico es el ser hablante que se figura que el Otro exige su castración. Diríamos que para el neurótico es preferible ser ignorado, despojado, hasta incluso, traicionado por el Otro a no saber nada de lo que el Otro espera de él. Mejor pensar que el Otro lo quiere someter, lo quiere hundir o –hasta incluso- mejor pensar que el otro lo quiere *nadear, ninguniar*; antes de pensar que el Otro "no lo quiere nada", no quiere nada de él. Por degradantes que sean para el sujeto los lugares de objeto de desecho que ocupe para el Otro en su fantasma, conforman una respuesta, y eso ya es algo.

Fantasma ◊ dispositivo analítico

El dispositivo analítico es un escenario preparado para el despliegue del fantasma, la relación transferencial es la puesta en acto de la realidad sexual y funciona de obstáculo. El dispositivo le sirve en bandeja al sujeto la opción de hacerse ver, oír… Desde el lugar abstinente del analista es necesario pensar en cómo podemos sortear la transferencia como obstáculo allí. El dispositivo analítico, como Freud lo diseñó, ofrece la facilidad de que se arme la pareja analista-analizante, por eso mismo es importante el análisis de quien propicie la experiencia del inconsciente para sus pacientes. Pensemos ahora en los inicios de Freud ocupando ese lugar de analista ¿analizado?

El fantasma del analista: ¿Freud le mintió a sus histéricas?

Señalaremos, a continuación, dos momentos de viraje en la obra de Freud, en los cuales podemos afirmar un cambio de vía, que se produce a partir del atravesamiento de su propia posición. Saltos que sólo fueron posibles a partir de su autoanálisis -como él mismo lo nombra- y de su inagotable deseo epistemofílico, de saber. Abordaremos la pregunta planteada a partir de las elucidaciones de Lacan respecto del concepto de fantasma, en referencia al fantasma del propio Freud.

Acerca del *savoir fair* del analista

El primer momento crucial al que nos referimos es aquél en que Freud deja caer la teoría del trauma como efectivamente acontecido y cobra -a partir de allí- central importancia la teoría de la fantasía. Tomamos como rúbrica de ese escenario, la famosa carta número 69 que Freud le escribe a su entonces amigo y confesor Fliess, el 21 de Septiembre de 1897. Por aquel entonces, Freud se encontraba consternado por ciertos hallazgos constantes y, vale decir, repetidos en su labor clínica, al punto tal de escribirle a su amigo la celebre frase: "ya no creo en mis neuróticas"[3]. Esa frase ha sido reproducida en términos de "mis histéricas me mienten", pero si, siguiendo la indicación lacaniana, volvemos a la letra de Freud, se nos hace evidente que es él –el mismo Freud- quien se pone en el centro de la escena, nombrándose cómo sujeto de la acción. Es él quien está comenzando a abandonar algo en lo que hasta el momento creía. Se trata, ni más ni menos, del primer tiempo del trauma, aquel fechable en la infancia de todas las histéricas donde la aparición de un adulto corruptor introduce de manera brusca y prematuramente la dimensión sexual en la niña. Por aquel entonces, la teoría rezaba que si había histeria, había padre seductor, así Freud encontraba los fenómenos en la clínica: yendo desde la teoría y lo que hallaba eran argumentos fantasmáticos, todos ellos con la misma matriz. Como sabemos, el destino de esa escena era sucumbir y quedar sepultada pero latente hasta cobrar nuevo ímpetu y despertar en un segundo momento de resignificación del trauma. De ese modo, el quehacer del médico consistía en inducir a las pacientes a reconectar sus síntomas actuales e incomprensibles con escenas absolutamente olvidadas, escindidas de la conciencia por inconciliables.

Son fuertes las expresiones freudianas que testimonian, por un lado, la confianza que Freud tenía en su descubrimiento y, por otro lado, el deseo verdaderamente emparentado con el saber que lo habitaba. Por citar una de esas secuencias, releemos de "Los historiales clínicos" en *Estudios sobre la histeria* de Breuer y Freud, el comienzo de las notas sobre "Señora Emmy von N":

"El 1º de Mayo de 1889 comencé a prestar atención médica a una dama de unos 40 años, *cuyo padecimiento y cuya personalidad despertaron tanto mi interés que le consagré buena parte de mi tiempo e hice de su restablecimiento mi misión*"[4].

La fantasía de seducción que proponemos revisar, no es la de esas pacientes que consentían el trabajo propuesto por el incisivo Freud que las (es)forzaba a "recuperar" algún recuerdo que coronara su

teoría, sino más bien, el fantasma freudiano que el mismo padre del psicoanálisis logró abandonar al no permanecer fascinado (seducido) por todos los ejemplos que cosechaba, los cuales no hacían más que reconfirmar su teoría. Sin embargo, estos hallazgos, lo llevan a desconfiar de la proliferación de estos sucesos. Digamos entonces, que del fantasma de seducción del que hablamos, el del analista, en lugar de quedar allí detenido, se posiciona de una manera distinta en este caso. Es cierto que Freud es seducido por los relatos de sus pacientes, al punto tal de, según sus propias palabras, consagrarles buena parte de su tiempo y hacer de su recuperación, su misión… pero al percatarse de los resultados sospechosamente parecidos entre sí a los que arribaba, produce un movimiento y confiesa que sabe que es él mismo quien generaba esos relatos, los inducía.

A partir de ese momento, Freud invita a pensar cómo relanzar su aparato de lectura.

Este movimiento freudiano es destacable –no sólo al abandonar la teoría del trauma como realmente acontecido- sino muchos años más tarde a la altura de sus elaboraciones sobre la feminidad. Allí -en los años 30-, Freud se demuestra sorprendido cuando se le hace evidente que quien seduce, es la figura de la madre. Ya no se tratará más del padre como seductor, sino del vínculo con la madre, que es original y primario. Freud -una vez más- se autocritica, dice no haberse detenido lo suficiente en ese aspecto del vínculo con la madre. No se tratará ya de la cuestión edípica, sino que la revisión de su propia posición teórica lo reenvía a una fase anterior: cobrará prevalencia, entonces, la fase pregenital. Así, en su conferencia de 1933 sobre la feminidad, Freud deja planteado "lo femenino" como lo inefable, aquello inaprehensible, incluso para la mujer misma. Se vislumbra algo en relación al ser, que el Complejo de Edipo no puede nombrar. Lo femenino que no puede nombrarse, no da cuenta del devenir mujer. Como vemos, se puede señalar cierta dificultad para lograr una definición concreta de la identidad femenina, en la obra de Freud. La cuestión de la feminidad queda sin resolverse y en su lugar, Freud desarrolla la vía de la maternidad.

Colette Soler, en su libro *Lo que Lacan dijo de las mujeres*[5], resume esta dificultad freudiana de manera ejemplar, sin por eso dejar caer lo necesario de todo el desarrollo de Freud sobre este tema. Desarrollo necesario, subrayo, ya que es él quien instaura en la pregunta respecto de qué es ser una mujer:

"El Edipo freudiano responde entonces a esta pregunta: ¿cómo un hombre puede amar sexualmente a una mujer? La respuesta freudiana, reducida a lo esencial, es: no sin haber renunciado al objeto primordial, la madre, y al goce que se refiere a ella (…) Freud intentó

trasladar la explicación hacia el lado femenino, pero encontró sorpresas y desmentidas. Señalo, sin embargo, que al final, reconoció el fracaso de su tentativa. Su famoso '¿qué quiere la mujer?' lo confiesa finalmente y podría traducirse así: el Edipo hace al hombre, no hace a la mujer"[6].

Para concluir

Así entonces, señalamos que el fantasma, como respuesta le sirve al sujeto para interpretar qué es lo que el Otro espera de él. El fantasma es la respuesta que interpreta el deseo del Otro. Se ponen en juego las dimensiones del querer, el deseo y la demanda. De manera ejemplar, Freud tampoco consiente a su autoengaño al no obturar la pregunta por lo femenino. Él –digamos- tampoco le miente a la mujer, deja planteada la pregunta por el ser femenino al revisar sus elucidaciones respecto del Complejo de Edipo.

Lacan plantea el concepto de fantasma como una solución, es una respuesta a nivel del ser. El sujeto dividido, no es una unidad, se señala la falta en ser. El sujeto siempre estará entre dos significantes, el mismo sujeto -que perdió su identidad por la entrada al lenguaje- necesita identificarse.

Como señalamos el dispositivo analítico es un escenario preparado para el despliegue del fantasma, construcción que se emprende a lo largo del análisis ya que de ninguna manera el sujeto se encuentra advertido de entrada sobre ese particular modo de relación al deseo del Otro. En los desarrollos de Lacan, ubicamos una pregunta que organiza la cuestión del fantasma: ¿qué (me) quiere el Otro? Pregunta que es devuelta al sujeto desde el lugar de un oráculo, del lugar del Otro, en forma invertida.

La respuesta inédita del analista que podemos sintetizar aquí como "hable de eso" relanzando la vía inconsciente, es lo que permite que desde el lugar de la abstinencia del analista, el sujeto revele la respuesta que él mismo se forjó a esa pregunta "¿qué me quiere el Otro?". Allí se constatará que es el Otro quien le indica al sujeto la posición de objeto, o sea: qué objeto es el sujeto para Otro. Situar esa pregunta es lo que permite introducir el fantasma ya que se trata de la pregunta del funcionamiento nodal de las neurosis. Se trata de lo que llamamos las modalidades particulares del sujeto que llega al análisis con esas respuestas, son los modos en los que el sujeto se inventa un Otro que quiere algo de él. Respuestas tranquilizantes que funcionan como tapón porque localizan al Otro.

Entender el fantasma como una significación absoluta del sujeto, remite al significante en tanto éste engendra modos de goce. Si el

análisis interviene sobre la fantasía, interviene sobre el modo de goce. El significante en este punto engendra un modo de gozar, funciona fantasmáticamente y el análisis apunta a conmover esa seguridad absoluta, propone revisar cómo se distribuye la economía libidinal. No se trata de que no haya fantasma después del análisis, pero algo de esa significación absoluta deberá conmoverse.

Por último –retomando la pregunta sobre el fantasma del analista- señalamos respecto de su funcionamiento que si la neurosis es una máquina de interpretar, el fantasma del analista se debe poner entre paréntesis, no se interviene desde allí.

Nos dispusimos a revisar la teoría de la seducción… del analista. Vimos a Freud capturado por un punto del relato de sus histéricas y cómo su propio fantasma hizo de obstáculo para –finalmente- señalar el punto de atravesamiento de ese fantasma teórico.

Bibliografía

Freud, S. (1950). “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. I, 1989.
Freud, S. (1893-1895). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. II, 1991.
Freud, S. (1919 [1918]). “Nuevos caminos de la terapia analítica”. En *Obras Completas*, Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. II, 1991.
Freud, S. (1919). “‘Pegan a un niño’. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”. En *Obras Completas*, Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991.
Freud, S. (1933 [1932]). “33ª Conferencia. La feminidad”. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. XXII, 1991.
Lacan, J. (1958- 1959). “El Seminario 6. El deseo y su interpretación”. Inédito.
Lacan, J. (1958). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos* 2, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
Lacan, J. (1962-1963). *El Seminario* 10. *La Angustia,* Buenos Aires: Paidós, 2006.
Lacan, J. (1966-1967). “El Seminario 14. La lógica del fantasma”. Inédito.
Lacan, J. (1960). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En *Escritos* 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1991.
Soler, C. (2006). *Lo que Lacan dijo de las mujeres*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Notas

1. Lacan, J. (1958- 1959). “El Seminario 6. El deseo y su interpretación”. Inédito, p. 206.
2. Lacan, J. (1958). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos* 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p.588.
3. Freud, S. (1950). “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”. En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. I, Buenos Aires, 1989, p. 301.
4. Freud, S. (1893-1895). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Vol. II, 1991, p. 71. El destacado es mío.
5. Soler, C. (2006). *Lo que Lacan dijo de las mujeres,* Buenos Aires, Paidós, 2006.
6. *Ibíd*., p. 25.

LA ATENCIÓN DANZANTE

Algunas contribuciones de la danza, la filosofía y el pensamiento chino a una noción freudiana

› **Mariana Báncora**

"Creemos pensar con nuestros cerebros, pero personalmente yo pienso con mis pies."

J. Lacan, 1975

Introducción

La regla fundamental del psicoanálisis es una cuestión que muchos psicoanalistas tenemos presente de distintas maneras. A menudo se retoma en la práctica o en las elaboraciones teórico-clínicas intentando ubicar ese par clave que hace a la experiencia analítica: por un lado, la asociación libre que motorizaría los dichos del analizante; y, por otro, su contrapartida, eso que Freud llama "atención flotante" como coordenada orientadora para la tarea del analista. Si bien se plantean como cosas diferentes, ambas nociones conforman un principio central de nuestro dispositivo.

En esta ocasión me ocuparé de aquello que Freud aconseja de este modo:

"(…) esa técnica es muy simple. (…) consiste meramente en no querer fijarse [*merken*] en nada en particular y en prestar a todo cuanto uno escucha la misma '*atención parejamente flotante*', como ya una vez la he bautizado".[1]

Más adelante, en su texto "Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido'", conjetura:

"La experiencia mostró pronto que la conducta más adecuada para el médico que debía realizar el análisis era que él mismo se entregase, con una *atención parejamente flotante* a su propia actividad mental inconsciente, evitase en lo posible la reflexión y la formación de expectativas conscientes, y no pretendiese fijar particularmente en

su memoria nada de lo escuchado; así capturaría lo inconsciente del paciente con su propio inconsciente".[2]

Con respecto a esto último, quisiera destacar una recomendación importante que Freud -y luego Lacan- sostendrá: el análisis del analista como condición para no perder la brújula en el trabajo, extraviándose a causa de los denominados "puntos ciegos" en los que podemos incurrir los practicantes. En este sentido, vale recordar un importante factor interviniente, en el que no me detendré ahora pero cuenta en el asunto: lo inconsciente del paciente que el analista captura con su propio inconsciente (Freud, 1923, p. 235) y el uso "instrumental" que este proceder conllevaría.[3]

La atención paradójica

Así como ha sido cuestionada y repensada la pretendida "libre" asociación que desplegaría quien consulta, brindando el material discursivo con el que trabajamos en un análisis; también se ha detectado, por parte de esa peculiar atención requerida, cierta paradoja o planteo contradictorio que revela la dificultad de lograr esta nada simple consigna: Si la atención implica focalizarse en algo, ¿cómo hacerlo si se trata de no "fijarse" puntualmente en nada?, ¿Cómo mantener "parejamente" algo tan fluctuante y múltiplemente determinado cada vez, como es la "atención" o escucha del analista?, y ¿qué sería "flotar", en este sentido?

En alemán, esta expresión freudiana se escribe así: *gleichsch-webende aufmerksamkeit.*

Aufmerksamkeit es un adjetivo sustantivado (= atención), "*aufmerksam*" sería el adjetivo = atento / *aufmerksam werden* = fijarse en algo, que algo te llama la atención (pasivo), aufmerksam machen = hacer llamar la atención de algo (activo), aufmerksam verfolgen = seguir atentamente.

Por otra parte, "*gleichschwebende*" o "*gleichschwebend*" es un adjetivo que no suele figurar como tal en el diccionario. Pero es muy común en alemán que los adjetivos y sustantivos sean ensamblajes:

1) "*gleich*" = igual

2) "*schweben*" = flotar / "*schwebend*" = flotante; suspendido; pendiente. Es usado como flotar en el aire o agua o tener algo pendiente (*schwebendes Verahren*) o que haya un peligro inminente, estar en peligro (*in Gefahr schweben* = literal: flotar en peligro)[4].

Este rastreo idiomático viene a confirmar el carácter contradictorio de la expresión, a la que se suma la última acepción que connota ese "flotar en peligro". Es decir, que se agrega cierto factor riesgoso o la posible inminencia de algo no tan ameno o "liviano", eso con lo que a veces nos topamos en nuestra práctica.

En "Variantes de la cura tipo", Lacan afirma:

"Por consiguiente el analista conserva entera responsabilidad en el pleno sentido que acabamos de definir a partir de su posición de oyente. Una ambigüedad sin ambages, por estar a su discreción como intérprete, se repercute en una secreta intimación que él no podría apartar ni siquiera callándose".[5]

Esa "posición de oyente", también es la que propicia esa *experiencia dialéctica que es el psicoanálisis*, que no es sin consecuencias.

Ahora bien, esta presencia del analista puede resultar algo enigmático, que puede virar a lo inercial o pasivo; o ¿acaso sería eso "flotante" en el encuentro con el paciente?

La atención en movimiento

Es aquí donde me interesa introducir una idea que, desde la filosofía, vía la danza, puede echar alguna luz -u otra- a esta confusa recomendación a la hora de *atender*.

Específicamente, quisiera tomar a la danza como metáfora del pensamiento y de lo *no fijado* (siempre y cuando se trate de algo sin coreografía preestablecida o *standards*…).

En su *Pequeño manual de inestética*, Alain Badiou se apropia de esa metáfora nietzscheana refiriéndose a la danza así:

"Es olvido, porque es un cuerpo que olvida su carga, su peso. Es un comienzo nuevo porque el gesto danzante debe ser siempre como si inventara su propio comienzo. Es juego, obviamente, pues la danza libera al cuerpo de toda mímica social, de toda seriedad, de toda conveniencia".[6]

Este gesto, además, se presenta como algo móvil, como potencia inicial que apunta a con*mover*, descontracturar esas vergüenzas o "irracionalidades" que los dichos del paciente, por ejemplo, pudieran encerrar, obstaculizando su discurrir.

Ubico esta idea en consonancia con algo que Lacan comenta en función de cierta aptitud del analista que para favorecer un fructífero despliegue asociativo: "Distiende pues de este modo el margen que

pone a su merced la sobredeterminación del sujeto en la ambigüedad de la palabra constituyente y del discurso constituido".[7]

El término utilizado aquí, "distiende", me parece elocuente y un poco alejado del afán de mantener *pareja* o *igual* la atención, cuya función parece ligarse más bien a destensar, jugar con esa tensión de eso que el consultante trae coagulado, "constituido" y compactado en un cuerpo cargado de convenciones sociales, culturales y familiares con que suele presentarse a un tratamiento.

Retomando a Badiou, quisiera mencionar uno de los seis principios que él distingue, relativos al vínculo entre el pensamiento y la danza, tal como la toma la filosofía. A uno de esos principios los llama "la sustracción de sí". Se apoya en un par de enunciados de Mallarmé: "La bailarina no baila" o "el poema separado de toda herramienta de escribiente".

Esta dimensión sustractiva del pensamiento, o del material jugado en un análisis, agregaría yo, tiene que ver con que el surgimiento de eso *verdadero* del pensamiento o de la tela discursiva "está sustraída a toda preexistencia del saber", según esta idea.

"En realidad, la bailarina destruye toda danza sabida porque dispone su cuerpo como si fuera *inventado*. (…) En la danza así concebida, el movimiento tiene su esencia en *lo que no ha tenido lugar*, en lo que ha quedado sin efecto o retenido en el interior del movimiento mismo".[8]

Sugiero aquí la articulación de eso *que no ha tenido lugar* aún con lo que, desde el psicoanálisis, concebimos como saber inconsciente a devenir, previo a la experiencia analítica, que aparecerá en escena gracias a la operación que el acto del analista tendrá a su cargo, abriendo la "palestra" transferencial, invitando a inventar, mediante ese peculiar baile al que convoca el psicoanálisis.

El peso de lo flotante en tensión

Algunos filósofos (Nietzsche, Valéry y Nancy, entre otros) se han acercado a reflexionar sobre la danza en términos de pesantez. Ese acercamiento vendría a problematizar o repensar lo leve y lo pesado de los actos.

Si bien la idea nietzscheana reivindica a la danza en tanto imagen de un pensamiento opuesto al espíritu de pesadez, que sería algo negativo, emparentado con lo obediente, lo alineado y *martilleante*; me interesa evocar aquí algo que da otra vuelta al asunto y que la filósofa Marie Bardet nos trae de la mano de Jean Luc-Nancy, no tanto en una

oposición entre lo leve y lo pesado del sentido (de sentir) del cuerpo, sino en términos de "tensión *entre*" ambos. Un "pe(n)sar" que no puede estimar su medida, "donde el pensamiento y el peso conciernen al sentido sin corresponderse entre sí"[9]. Tampoco habría contradicción, ni síntesis entre ellos; sino "discordio", tomando un neologismo nancyano. Me gusta cómo lo expresa Bardet:

"Tomar al pie de la letra, en todo su peso, este *discordio* entre pesar y pensar implica permanecer a la escucha de lo que *hace ruido:* el sentido del peso y el sentido del pensamiento discuerdan y resuenan a la vez. Peso y pensamiento no son lo mismo, tampoco divergen por completo en una repartición exclusiva del peso del lado del sentido sensible y del pensamiento del lado del sentido significante"[10].

Desde este enfoque filosófico se habla de la danza como un trabajo concreto, propio de una *atención* puesta, por ejemplo, al modo de apoyar, entregarse, irse y sostener a la vez. Tejiendo un interior y un exterior -en el dispositivo, diría, en el espacio del análisis-, que se plasma en un *afuerándose*, arriesga esta filósofa, destituyéndose, podríamos proponer nosotros.

Hacia una atención disponible

Quisiera plantear una alternativa concreta, más asertiva, a la premisa freudiana que motoriza este trabajo. Vale aclarar que estas ocurrencias en torno a este tema me vienen surgiendo desde hace tiempo, desde el psicoanálisis pero, al mismo tiempo, por mi especial interés en la danza o lo que actualmente se denomina como "artes del movimiento".

Una de estas artes es la *capoeira* (práctica brasileña, de raíces africanas que combina lucha o arte marcial y danza, que se *joga* -juegade a dos, al son de la música). Desde allí emergió mi inquietud por ese modo de *dialogar*, en el que se requiere cierta posición corporal, de la vista y la escucha -musical, por ejemplo- para maniobrar en esta dinámica situación, lucha[11], donde se trata de estar *disponible* para intervenir, moverse de cierta manera o estar preparado a eso tan inesperado e incierto como es lo que viene del *partenaire* con su estilo, en cada caso (en otro tipo de danzas también se habla de posición corporal "disponible").

Cuando leí en Freud la indicación -que da en el historial del pequeño *Hans*- ligada a la "atención parejamente flotante" que debemos prestar, que no sólo se refiere a la escucha en sí, sino también a tener en cuenta las "impresiones" y "a todo lo que haya para obser-

var" (Freud, 1909, p. 21); pensé en esta "disponibilidad" que relataba más arriba, que abarcaría algo más que la estricta escucha, que vendría a despabilar la atención sobre otros sentidos también para captar otros ribetes del decir.

Fue una interesante y grata sorpresa encontrarme con los estudios que François Jullien trabaja en su reciente libro *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. En esta obra, se acercan nociones del pensamiento chino al terreno psicoanalítico para repensar y poner a trabajar de otro modo, lo que sucede en la cura.

Uno de esos cinco conceptos es, justamente, el de *Disponibilidad*. Jullien la vincula precisamente a la atención del psicoanalista, advirtiendo que es una "noción subdesarrollada en el pensamiento europeo", en cuanto al uso del término planteado aquí y en el contexto del surgimiento del psicoanálisis.

En esta sabiduría oriental, la "capacidad de conocimiento tiene como condición el vaciamiento de la mente: el 'conocer' chino no es tanto *hacerse una idea de algo* cuanto *volverse disponible a algo* (cf. *Xunzi,* cap. "Jiebi")."[12]

Esta idea[13] alude a cierto "desprendimiento", en un sentido amplio, que implica un despojarse -una vez más, destituirse- no tanto del lado del "intelecto", como a "nivel del comportamiento", dice el autor, que implica la apertura a una diversidad que es acompañada de la "*oportunidad*". Esto último nos va acercando a esa dinámica de la táctica que Freud metaforiza con el conocido: "el león salta de una sola vez" a la hora de interpretar. Jullien nos recuerda algunas premisas de Confucio, quien en las *Anacletas* afirma, por ejemplo, que no se trata de restringir el campo de posibilidades, de perder de vista la globalidad; cosa que podría lograr quien "no se empeña a favor ni en contra" de algo, sino el que "se inclina" hacia lo que llama situación. Se necesita de cierta ductilidad, que no proyecta ni es conducida por una intencionalidad, pero tampoco invita a la renuncia o pasividad.

Luego de analizar ese primer "consejo" freudiano al psicoanalista, Jullien se atreve a aseverar lo siguiente: aunque la noción de "disponibilidad" no aparezca en la indicación de Freud, toda su consideración gira en torno de ella y aporta su núcleo de "verdad".

"Pensar semejante disponibilidad, como he dicho, implicará pensar dicha apertura como una manera de *operar*. *Ars operandi*: ya no separar más lo ético y lo teórico de lo estratégico o, como sucede en el pensamiento chino, la sabiduría de la eficacia. (…) la *disponibilidad* en China resulta ser, por el contrario, el *fondo* mismo del pensamiento".[14]

Palabras finales

Comencé este trabajo con una irónica respuesta que da Lacan a Chomsky cuando, en una universidad estadounidense, le preguntan sobre el pensamiento. Para concluir este breve recorrido, quisiera servirme de Lacan nuevamente, pero con dos planteos clave, más bien serios, que tocan de cerca todo lo dicho anteriormente.

Uno se refiere al uso de metáforas, ejemplos o lecturas transversales que hagamos a fin de dilucidar alguna cuestión de nuestra práctica. Y es lo que en 1951 señala así:

"Por mucha irresponsabilidad, incluso por mucha incoherencia que las convenciones de la regla vengan a dar al principio de este discurso, es claro que estos no son sino artificios de hidráulico (…) con el fin de asegurar el paso de ciertos diques, y que su curso debe proseguirse según las leyes de una gravitación que le es propia y que se llama verdad".[15]

Se trata de no perder las coordenadas precisas que rigen nuestra clínica, trazada por los principios del psicoanálisis, en nuestro caso. Y aunque "bailemos" con otras disciplinas cuando la teoría nos haga ruido o la técnica se oscurezca, muchas veces se comprueba que vale ese intento de reflexionar con otras herramientas, incluso si nos encontramos con nuevas opacidades.

En este punto vendría el segundo planteo, muchas veces citado, pero que decanta de modo contundente el espíritu de las ideas expresadas aquí. En "La dirección de la cura y los principios de su poder" Lacan sostiene: "El analista es aún menos libre en aquello que domina su estrategia y táctica: a saber, su política, en la cual haría mejor en ubicarse por su carencia de ser que por su ser.

Para decir las cosas de otra manera: su acción sobre el paciente se le escapa junto con la idea que se hace de ella, si no vuelve a tomar su punto de partida en aquello por lo cual ésta es posible, si no retiene la paradoja en lo que tiene de desmembrado, para revisar en el principio la estructura por donde toda acción interviene en la realidad".[16]

Bibliografía

Badiou, A. (1998). “La danza como metáfora del pensamiento”. En *Pequeño manual de inestética*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

Bardet, M. (2011). “Extensión de un cuerpo pe(n)sando”, en *Jean Luc-Nancy: arte, filosofía, política*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2012.

Bardet, M. (2008). *Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2012.

Freud, S. (1912). “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. En *Obras completas, Vol. XII*. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1976.

Freud, S. (1912). “Sobre la dinámica de la transferencia”. En *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu Ed., Vol. XII, 1976.

Freud, S. (1923). “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’”. En *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu Ed., Vol. XVIII, 1976.

Freud, S. (1952). “Gesammelte Werke”. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

Jullien, F. (2012). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. El cuenco de plata, 2013.

Lacan, J. (1955). “Variantes de la cura tipo”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed., 1975.

Lacan, J. (1951). “Intervención sobre la transferencia”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed., 1975.

Lacan, J. (1958). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed., 1975.

Lagenscheidt (2007). Praktisches Wörterbuch Spanish. Berlin und München: Lagenscheidt KG, 2007.

Notas

1. Freud, S. (1912). 'Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico'. En *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu Ed., Vol. XII, 1976, p.111. (El resaltado es mío)
2. Freud, S. (1923). "Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido'", en *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1976, p..253.
3. López, M. (2013). "Lo incurable como fin y como apoyo de la interpretación". Recuperado el 19 de Agosto de 2013 de http://nadieduerma.com.ar/ .
4. Agradezco la colaboración de Érica Wolosewicz en esta indagación.
5. Lacan, J. (1955). "Variantes de la cura tipo", En *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI Ed., 1975, p.319.
6. Badiou, A. (1998). "La danza como metáfora del pensamiento". En *Pequeño manual de inestética.* Buenos Aires: Prometeo, 2009, p.105.
7. Lacan, J. (1955). "Variantes de la cura tipo". En *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo XXI Ed., 1975, p. 319.
8. Badiou, A., *op.cit*., p. 108.
9. Bardet, M. (2011). "Extensión de un cuerpo pe(n)sando". En *Jean Luc-Nancy: arte, filosofía, política*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2012, p. 77.
10. Bardet, M., *op.cit*., p. 78.
11. Recordemos cómo se expresa Freud (1912) en uno de sus "Escritos técnicos": "Esta lucha entre médico y paciente, entre intelecto y vida pulsional, entre discernir y querer 'actuar", se desenvuelve casi exclusivamente en torno de los fenómenos transferenciales". ("Sobre la dinámica de la transferencia". En *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu Ed., Vol. XII, 1976, p. 105).
12. Jullien, F. (2012). "Disponibilidad". En *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013, p. 36.
13. En este punto, recomiendo la lectura de un reciente trabajo publicado en "Nadie Duerma N° 2" (Revista digital del FARP). Ref.: Castro Tolosa, S. (2013). "Operación de vaciamiento". Recuperado el 19 de Agosto de 2013, http://www.nadieduerma.com.ar/
14. Jullien, F. (2012), pp.cit., p. 31.
15. Lacan, J. (1951). "Intervención sobre la transferencia". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed., 1975, p.20.
16. Lacan, J. (1958). "La dirección de la cura y los principios de su poder". En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed., 1975, pp. 569-570.

VIEJOS SÍNTOMAS, NUEVOS GOCES

› **Florencia Farías**

La época actual deja sus marcas. Éstas producen efectos en los sujetos, ya sea en su forma de vivir o en su forma de enfermarse**.** Por lo tanto es inevitable que las marcas de la época produzcan consecuencias en la clínica del síntoma. Las patologías también sufren la incidencia de la época, dependen del imaginario dominante. Se engendran así modalidades que expresan el malestar en la cultura.

Aparecen en la clínica actual nuevos modos de presentación del malestar subjetivo, conocidos como "nuevas formas del síntoma" o "patologías del acto". Se trata de formas que se sitúan más del lado de la inhibición y de las impulsiones, que del lado de la clásica vía sintomática. Comprobamos que existe una adecuación de los síntomas a las características de la época, pero que -sin embargo-, aunque vistan el ropaje de moda, siguen respondiendo a las estructuras psíquicas -neurosis, psicosis, perversión- planteadas a partir de Freud (por ejemplo, los modernos ataques de pánico, coinciden con las típicas crisis de angustia ya descriptas por él en 1986).

Podemos afirmar entonces que encontramos los "viejos síntomas", los que siempre existieron, en nuevos contextos y presentados bajo nuevas modalidades de goce. En el sujeto prevalece el goce y no el deseo. Recordemos que el síntoma es significante y goce, es envoltura significante que rodea una sustancia gozante. En consecuencia, la variabilidad de su presentación tiene más que ver con la diversidad de envolturas formales, las que producen modificaciones a nivel del movimiento pulsional.

Las marcas de la época actual

Para entender mejor estas nuevas formas de goce, concomitantes con la época, es necesario hacer un breve recorrido por las características de la misma. Las condiciones actuales propician el esta-

llido de la subjetividad, el ser humano es expulsado de su condición de sujeto. Asistimos a la época de la declinación de la función paterna, los ideales y de la inconsistencia del Otro. Hay una caída del imaginario social y ruptura del entramado simbólico que arroja al sujeto al desamparo psíquico. Si algo caracteriza el discurso imperante, discurso capitalista, es el mandato de consumir. Los bienes de consumo cubren los mercados internacionales, los objetos se ofrecen a todos por igual, más allá de lenguas e ideologías. Efecto de masificación, que intenta borrar las diferencias. El objeto moderno -más que satisfacer una demanda existente- suscita una nueva. Además estamos en la época del trabajador. La consigna es trabajar, todos deben hacerlo, incluso los ricos, para mantener sus fortunas. El ocio, el tiempo libre, está mal visto, está desapareciendo. Junto a los enormes avances de la ciencia, -que permitió prolongar la vida e incrementó el bienestarse produce una exclusión del sujeto. La técnica transgrede los límites, ofrece un "todo es posible". Es así como se intenta sortear la muerte, la diferencia de sexos y todo lo que constituye al sujeto como portador de una falta. Se ha producido una verdadera obsesión: el culto del cuerpo, sometidos a toda clase de transformaciones, la pretensión de la juventud eterna. El hombre se encuentra sujetado a la inmediatez de la imagen, al placer inmediato, expresiones éstas de la valorización del presente en desmedro del futuro: vivirlo todo y de inmediato. El acotamiento de la dimensión simbólica es debilitación de la relación del sujeto con la palabra.

Los tiempos modernos son violentos. Prevalece la falta de responsabilidad y devaluación de la palabra. Se divulga la idea de que el semejante no es confiable, es incierto. Se incrementan entonces, diversos modos de reconstituir un Otro consistente, a través de -por ejemplo- las sectas, o diferentes prácticas de fundamentalismo. En la familia también señalamos un cambio profundo, también vive una revolución. Hubo una mutación de los roles tradicionales. Asistimos a nuevos modelos, diferentes combinaciones, familias ensambladas, homoparentales.

Los síntomas actuales

En consonancia con la época, llegan a nuestros consultorios pacientes que se exponen a situaciones de riesgo, con una imperiosa necesidad de sensaciones fuertes: comida, alcohol, drogas, siempre en exceso. Se caracterizan por actos irrefrenables, que los llevan a riesgos físicos, casos límite que bordean la muerte. Formas de buscar desesperadamente, tener un lugar en el Otro, búsqueda de atenuantes, paliativos para soportar el dolor de existir.

Hoy nos encontramos con síntomas que están al servicio de un goce que rechaza el encuentro con el otro sexo y que de alguna manera traslucen el discurso actual, el cual ordena los lazos sociales, intentando sortear la confrontación con el Otro. Portan síntomas que pueden presentarse bajo la forma de anorexia, bulimia, drogadicción, alcoholismo, depresiones o los actuales ataques de pánico. Síntomas que se presentan desprovistos de sentido, en los que la vertiente real aparece al descubierto poniendo en evidencia que el síntoma, en su satisfacción, prescinde del Otro, "se basta a sí mismo", como señala Lacan en su seminario sobre la angustia[1]. Podríamos decir que son una forma de rehuir a la castración y que al igual que el discurso capitalista en el que están inmersos estos sujetos, la rechazan.

Nuestra civilización empuja a disimular las fallas, los sujetos rechazan la idea de que haya inconciente, son sujetos desconectados del saber inconciente: se presentan con un goce silencioso, no preguntándose por lo que les pasa, expresando su rechazo a saber. Determinadas soluciones de goce suponen una ruptura con el inconciente en lugar de una solución de compromiso. Se trata de sujetos que en vez de aparecer representado por las formaciones del inconciente, lo hacen muchas veces al modo del *acting out*. No hay preguntas dirigidas a un saber supuesto, les cuesta establecer lazos transferenciales sólidos.

Anorexia y Bulimia: paradigmas de nuestro tiempo

La anorexia y la bulimia son quizás las enfermedades más paradigmáticas de nuestro tiempo. Son las patologías que más nos confrontan a la versión del sujeto degradado hasta ser un objeto de intercambio. Si bien podemos decir que intentan responder a un ideal de belleza y perfección, logran lo opuesto. Suelen presentarse del lado de la consistencia del ser, identificados al "soy bulímica" o "soy anoréxica", estas son formas de nominarse. Al mismo tiempo que estas nominaciones representan a los sujetos, los convierten en objeto. Lo que aparentemente se presenta como un problema con la comida, es -en realidad- un síntoma que delata un conflicto cuya gravedad depende de la estructura psíquica previa.

El cuerpo

El cuerpo juega un papel protagónico en estos síntomas. Para psicoanálisis el cuerpo -que no es el organismo- se construye y está marcado por una historia, atravesado por palabras. Es fuente de la

vida, morada del placer y del dolor, compañero de la muerte. Cada sujeto comienza a construir su imagen desde que nace. Todos recodaremos el júbilo que un bebé entre los 6 y 18 meses experimento cuando percibe su imagen en el espejo. Al sujeto le lleva un tiempo reconocer que esa imagen es suya, señalamos allí el momento fundamental donde toma conciencia de su cuerpo. Aquello que antes era fragmentos se ve reunido en una totalidad unificada, con la necesidad de que la palabra y la mirada del Otro autentifiquen esta experiencia. Por lo tanto, el cuerpo desde su origen es un cuerpo hablado, objeto de inscripciones, y de este entrecruzamiento dependerá la relación que tengamos con el mismo.

Tanto la anorexia como la bulimia tienen una particular relación con el cuerpo, centran su discurso sobre él y presentan fenómenos diferentes a los de la clínica de la conversión histérica Esos padecimientos se presentan en un 90% de casos en mujeres, y se desencadenan en la pubertad, con el florecimiento sexual del cuerpo, constituyendo generalmente una respuesta a la aparición de las formas femeninas, etapa que implica el encuentro con el cuerpo como Otro, con el Otro sexo. Con la pubertad hay un despertar de la sexualidad donde aparecen deseos nuevos. El cuerpo sufre una transformación compleja, hay modificaciones reales que desconciertan su imagen. ¿Cómo verse? ¿Cómo es visto?

La anoréxica

Si bien existen descripciones muy antiguas de la anorexia, el número de casos se ha incrementado de manera alarmante en las últimas décadas. Señalamos este fenómeno de la mano con la obsesión por la imagen y el cuerpo en los territorios donde el capitalismo hace estragos. Un ejemplo de esto puede ubicarse en África negra, lugar dónde no se detectan casos de anorexia.

En los casos en que la sensación de júbilo inicial que recordamos más arriba, la del niño frente al espejo, deviene anorexia señalamos un estado de permanente inconformismo y no-aceptación que lanza al sujeto hacia una pérdida de peso que puede conducirlo a la muerte. ¿Qué ha ocurrido? En vez de haberse encontrado con una mirada de aceptación y reconocimiento, el sujeto anoréxico testimonia del encuentro con una mirada que lo ha interpelado y cuestionado al punto tal que lo que se construye es una imagen defectuosa del cuerpo. Mirada que se ha transformado en un implacable ojo crítico.

Es un error abordar estos casos como una problemática que responde al “objeto comida”. El negarse a comer es una manera de expresar una verdad en juego. En su rechazo al alimento, el sujeto

anoréxico se rehúsa a satisfacer la demanda del Otro de dejarse alimentar. Es su modo de excluir al Otro, intenta que su cuerpo desaparezca, como una manera de salvaguardar su deseo, para que el deseo logre subsistir como tal. Los sujetos anoréxicos añoran dar cuenta de cómo se "consumen", de lo que es consumirse. El conflicto que estalla es en la relación con el Otro (materno u otro). Si ese Otro muestra "que lo único que necesita es comer más", la respuesta será un no rotundo. Hay una confusión entre aquello que se demanda y aquello que se desea. Confusión que puede expresarse también como riña entre el dar amor y el dar cuidados. El cumplimiento estricto de las dietas, el dictamen de la balanza, las opiniones insistentes de los entornos apelando a la objetividad, no evitan que este sujeto se vea y se sienta siempre excedido de peso. La imagen interna del cuerpo está dominada por una distorsión que se expresa en la persistente e incomprensible negación de su delgadez. Su imagen cadavérica, evidente para los demás, es la alarma de la preocupación. Estos síntomas no se explican solo desde la insatisfacción y el grado de perfeccionamiento o autoexigencia que son típicos de las anoréxicas, ni tampoco por el sometimiento a un ideal de una figura femenina. En la anorexia asistimos a una transformación imaginaria de un cuerpo que se manifiesta como un exceso, incluso en un estado de máxima delgadez.

Los fenómenos de la bulimia responden a otro tipo de manifestaciones, aquí se trata de un comer desmesurado que no tiene límite pero que lleva al sujeto al vómito para no engordar por todo lo ingerido. El sujeto intenta fallidamente recuperar aquello que supone haber poseído alguna vez. Es un intento de incluir al Otro, forma de suturar aquello que le falta. Oscila entre el atracón y los mecanismos compensatorios posteriores, que implican una articulación entre compulsión e impulsión. Sus impulsiones engloban toda la vida del paciente, éste se halla totalmente alterado, las actividades que realiza suelen ser interrumpidas bruscamente por la emergencia de una crisis. Suele haber hay detenimiento del proceso asociativo y dificultad en el control de los impulsos. El nivel del pensamiento es sustituido por una actividad indomable. Son sujetos que llevan una vida dual, por un lado mantienen lazos sociales habituales, y por otro viven su adicción en secreto y en silencio. Ejecutan la ingesta compulsiva exclusivamente cuando se hallan solos, viven su drama en silencio. Tienen mucha dificultad en poner en palabras lo que les sucede, por eso aquí tampoco se tratará del objeto comida, sino de lo imposible de decir. En esto sujetos asistimos a la caída generalizada del deseo.

Existe entre el sujeto bulímico, el anoréxico y el alimento un vínculo de sometimiento. De ahí que muchas veces se los trata como casos de adicciones. Etimológicamente adicto significa esclavo, pero la

dificultad es que centrar estos casos como adicciones conlleva a suponer que la temática está colocada en "el objeto comida".

En la bulimia, la muerte puede producirse por ruptura gástrica, hemorragia digestiva e incluso por un ataque cardíaco, mientras que en la anorexia, tiene como principales causas de muerte la inanición e incremento de infecciones, transtornos cardíacos y defensas debilitadas por falta de potasio que permiten la contracción de innumerables infecciones.. El índice de mortalidad es mayor en la anorexia que en la bulimia.

Relación con la madre

Señalamos la importancia de la relación con la figura materna en estas patologías ya que suelen estar plagadas de discusiones y enfrentamientos. La pubertad es el momento de actualización de fantasmas en relación a la madre y es en la dimensión imaginaria del vínculo con la madre que el sujeto femenino se abisma en un juego de espejos: hay un isomorfismo entre sus cuerpos.

Se trata en general de madres a las que les es difícil descifrar qué es lo que demanda la hija, responden "atiborrándolas de papillla" que las hijas rechazándolo. Son madres que se presentan completas, a veces muy cuidadas y bellas, a veces anulando la diferencia generacional. Las hijas responden ya sea con un exceso de peso o intentando hacer desaparecer su cuerpo.

Lacan advierte que toda relación entre madre e hija es difícil, es una relación de estrago (*ravage*, devastación). Ejemplifica el deseo materno como las fauces de un cocodrilo contenedoras de la cría que puede quedar la presa en caso de que la madre decida cerrarlas. Lo tranquilizante es que la detiene un palo de piedra que le impide cerrarse, se trata del padre, que actúa como separador entre madre e hija. En los casos que describimos hasta aquí, el padre no logra poner orden en el vínculo y las hijas muchas veces se sienten a merced del deseo materno, e intentan resistirse a quedar atrapadas en él. Estas consecuencias son provocadas tanto por la falta de amor como por su exceso, extremos que no permiten diferenciación.

El lugar del analista

Algunos pacientes acuden a la consulta espontáneamente, otros son traídos. La característica general es que se trata de pacientes resistentes al dispositivo analítico y el analista allí debe intentar recurrir a diferentes maniobras para no retroceder y permitir así que se abra

paso hacia las psicoterapias o a la clasificación de “trastornos” a los que les corresponde una droga, como lo indica el manual DSM, redoblando la posición de estos sujetos que rechazan todo tipo de sentido del síntoma.

El psicoanálisis no se propone como un remedio social para suturar la grieta, ni para la liberación de eso real que insiste como síntoma o como malestar, sino que busca interpelar la falla subjetiva, intenta así alcanzar algo del orden del saber, su fin es preservar la singularidad.

Es en su conferencia “Televisión”[2] donde Lacan propone al psicoanálisis como una posible salida del discurso capitalista, el que puede por la eficacia del acto cultivar el deseo. El riesgo que corremos los analistas es no saber ofertar escucha a los problemas clínicos que escapan al clasicismo, es rechazar a los “extraños pacientes” por considerarlos inanalizables, de ese modo los estaremos dejando a merced de la oferta del mercado y los grandes laboratorios que sirven a la psicofarmacología sin indagar qué le sucede a ese sujeto en particular. En estas terapias lo que se intenta es acallar el síntoma sin indagar la causa.

El dispositivo analítico, a diferencia de esas propuestas, ofrece habilitar la palabra y el despliegue del conflicto logrando por ese medio poner un coto a las salidas vía el *acting out* o el pasaje al acto. Debemos desarrollar políticas de atención a los nuevos cuadros, aunque no nos hablen con nuestra lengua heredada. Es necesario abrir la dimensión del inconciente y para ello es -a su vez- necesario un deseo del analista muy decidido que se comprometa con la causa del inconciente.

En RSI[3] Lacan planteará que el cuerpo no entra en el análisis más que en tanto se anude a algo simbólico o real. Para este desplazamiento del cuerpo, el analista cuenta con el amor de transferencia. Durante el tratamiento analítico, lo mudo de la crisis puede ir poniéndose en palabras con un decir que apunte al objeto *a*, causa del deseo. Así se obtendrán beneficios terapéuticos a medida que el sujeto vaya enterándose de la verdad que hay en juego, también disminuirá su responder con la muerte.

Consideramos al síntoma como lo más particular que un sujeto tiene, dice de la verdad del sufrimiento, del malestar particular, no social. Una de los desafíos del analista es lograr que estos “síntomas” puedan decir algo sobre la modalidad de goce para cada sujeto.

Para que un síntoma sea interpretable, le hace falta el sobre agregado de la transferencia, es decir un proceso de transformación, que sea un mensaje dirigido al Otro. Finalmente, vemos cómo es necesaria toda una operación analítica para que ese goce que se basta a sí mismo precise del Otro. Para ello en psicoanálisis contamos con el deseo del analista como nuestro mejor aliado.

Bibliografía

-Freud, S (1916). *Conferencia 17 "El sentido de los síntomas" .* En obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, vol. 16, 1992
-Freud. S. (1926).*"El malestar en la cultura*". En obras completas . Buenos Aires: Amorrortu, vol. 21, 1992
-Farías, F (2000). "*Modalidades del goce en la era post-moderna*". En Diván Lacaniano. Tucumán-Salta: Publicación del Foro del Campo Lacaniano Tucumán-Salta. Año 1. Nº 0, 2000.
-Farías, F (2006). "*El psicoanalista ante el desamparo social*". En Singular, particular, singular ,Publicación de la cátedra de Clínica de Adultos I.Buenos Aires: JVE ediciones, 2009
-Lacan, J. (1973). *Psicoanálisis*, *Radiofonía y Televisión.* Barcelona: Anagrama, 1977
-Lacan, J. (1969). *El Seminario. Libro* 17. *El reverso del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 1992
-Lacan, J. (1975). *El Seminario. Libro 22: RSI.* Inédito
-Soler. (1991). "*El síntoma en la civilización" (El psicoanalista y las letosas)*. En Diversidad del síntoma. Buenos Aires: Colección Orientación Lacaniana, 1996
-Ravinovich, Diana (1989). "*Una clínica de la pulsión: las impulsiones*". Buenos Aires: Editorial Manantial, 1992

Notas

1. Lacan, J. (1962-1963), *El Seminario* 10. *La Angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
2. Lacan, J. (1972), "Televisión". En *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
3. Lacan, J. (1974), "El Seminario 22. R.S.I.". Inédito.

LA DEVALUACIÓN DEL SENTIDO

› **Vanina Muraro**

Introducción

La pregunta que causa este escrito es qué función cumple el develamiento de sentido en el trabajo de deflación del síntoma. ¿Podemos afirmar como lo hiciera Freud en sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* que la dotación de sentido reduce el síntoma e incluso consigue hacerlo desaparecer? O bien, por el contrario, ¿anexarle sentido al síntoma, lejos de reducirlo, lo aquilata sumándole a la satisfacción que encierra éste nuevas facetas?

Resulta fácil advertir que Freud funda su descubrimiento del inconsciente en el reconocimiento de un sentido oculto para aquellas formaciones aparentemente disparatadas o inútiles. Los textos agrupados en *Psicopatología de la vida cotidiana*, se destacan por connotar un sentido para esos materiales que hasta el momento habían permanecido marginados por la ciencia: acciones nimias, sueños, lapsus, olvidos, chistes, etc. Todas ellas, formaciones curiosas y a menudo disparatadas, que recién leídas en la clave de un deseo inconsciente oculto adquieren, gracias a Freud, un sentido.

El método que hará posible la instauración del psicoanálisis como práctica residirá en hacer consciente ese socio capitalista que contribuye a la emergencia de estos extraños productos de lo psíquico, partiendo de los decires del analizante y apostando a la existencia de un saber no sabido.

La propuesta freudiana transforma al tradicional paciente en un investigador de sus propios decires que deberá aportar la representación de la idea obsesiva, la ocurrencia que asocia al contenido latente del material onírico el nombre que viene al lugar del olvidado. Es así como el analizante, cual explorador, parte en busca de las razones ocultas de sus tropiezos.

La lectura de la *Traumdeung* deja en evidencia que el deseo, bajo la pluma de Freud, adquiere el lugar de un sentido que explica las for-

maciones del inconsciente. Allí donde leemos sentido podemos reemplazar esa expresión por la de "deseo inconsciente", es decir, rechazado por el sujeto.

Aunque no resulte nada desdeñable esa actitud, encierra un dilema: es que se trata de una investigación interminable. Debido a que como señala Freud en sus desarrollos acerca de la interpretación y, más específicamente, del ombligo del sueño, la cuota de *condensación es indeterminable* y, por eso, el trabajo interpretativo encierra el peligro de no agotarse nunca.

"…en rigor nunca estamos seguros de haber interpretado un sueño exhaustivamente; aun cuando parece que la resolución es satisfactoria y sin lagunas, sigue abierta la posibilidad de que a través de ese mismo sueño se haya insinuado otro sentido"[1].

Esta particularidad podría infinitizar la tarea analítica debido a su copulación metonímica que relanza una y otra vez la cadena hacia una significación, sólo en apariencias renovada.

Desde la perspectiva que anima a Freud, la apuesta al sentido no constituye otra cosa que la apuesta al sujeto, quien de paciente pasa así a ser analizante. Participio activo que localiza, de ese modo, su complicidad activa en las formaciones del inconsciente. Participación que encontramos presente, inclusive en aquella producción que se caracteriza por ser la más extraña, la más ajena y la más propia del sujeto: el síntoma.

La debilidad del sentido

Freud indica que el aparato psíquico está habitado por la compulsión a ligar y es por ello que reserva al analista -al igual que al químico- la tarea de descomponer. Separar aquello que la sed de sentido se ocupará casi instantáneamente de volver a reunir; debido a la imposibilidad de mantener ese conjunto abierto y, paradójicamente, la imposibilidad también de darlo por concluido.

La clínica lacaniana no reniega de la interrogación del síntoma y la suposición de una causa para el éste, planteada necesariamente en la entrada de análisis, o el conocimiento del síntoma, son sólo algunos índices de esta actividad. Sin embargo, hallamos en la obra de Lacan múltiples referencias al sentido como un índice de debilidad humana. Uno de sus señalamientos más contundentes lo encontramos en *El Seminario* 17, donde afirma que la necesidad de sentido no es, para nada, adjudicable a una exigencia propia de la estructura. "De una sed de sentido, como si el sistema tuviera necesidad de él.

No tiene ninguna necesidad el sistema. Pero nosotros, *seres débiles* (…) tenemos necesidad del sentido”[2].

Si en lo real no hay falta y es la falta lo que llama al sentido y, como sabemos, ella sólo puede habitar en esa articulación entre lo simbólico y lo imaginario, el sentido no es exigencia de lo real sino del sujeto que es un efecto del significante.

Para dialogar con estas referencias evocamos una cita de Nietzsche que corresponde al texto *El crepúsculo de los ídolos.* En un pasaje en el que el autor aborda el “error de las causas imaginarias” toma el ejemplo de un ruido que ha perturbado el sueño: el sonido de un lejano cañonazo. Relata que el soñante lo explica con una causa, de la que nos dice que con frecuencia, se tratará de una pequeña novela, en la que precisamente el soñador es el protagonista. Dirá que por unos instantes esa sensación continúa, en una especia de resonancia:

“…espera, por así decir, a que la pulsión de buscar causas le permita pasar a primer plano, ya no como casualidad, sino como ‘sentido’. El cañonazo comparece de modo *casual*, en una patente inversión del tiempo. Lo posterior, la motivación, se viene primero, frecuentemente con cien detalles que pasan con la velocidad de un rayo, el disparo viene a continuación…”[3].

Es decir que las representaciones producidas por un estado de agitación son elevadas al lugar de causa del mismo. Y agrega:

“De hecho, en el estado de vigilia lo hacemos también así” La mayor parte de nuestras sensaciones generales (…) excitan nuestra pulsión de buscar causas: queremos tener una razón de que nos encontramos de tal y tal modo: no admitimos ese hecho –no nos hacemos *conscientes* de él- *hasta* que le hemos dado una especie de motivación (…) Surge así el acostumbramiento a una determinada explicación causal, que en verdad inhibe e incluso excluye una *investigación* de las causas”[4].

Como una respuesta rápida y eficaz a la intranquilidad de lo desconocido el “instinto de buscar causas” o sed de sentido explica ese estado con una respuesta que obtura la inquietud que se hace patente en cualquier pregunta.

Verificamos que el filósofo coincide en que es la dimensión humana la que padece de la “pulsión de la causa” que opera, como dijéramos, como un tratamiento humano a ese goce intrusivo y carente de sentido “condicionada y excitada por la sensación de miedo”.

Como escribe Colette Soler en su libro *El seminario repetido*:

"…el sentido empalma las formaciones de goce con la verdad del sujeto –les otorga, por así decir, verosimilitud-. En otras palabras, transforma el goce intrusivo, sintomático, que fuerza el dominio del sujeto en el cual el inconsciente se manifiesta como real, en un goce posiblemente asumido que el sujeto toma como propio"[5].

Lacan va un paso más allá, tanto de la explicación freudiana como de la de Nietzsche, y desnuda en la debilidad del sentido la presencia de un goce que habita el desciframiento. Desde esta perspectiva, la adjudicación de sentido al síntoma no sólo no disuelve el goce que este encierra sino que, a su vez, supone un goce en sí mismo.

Esta concepción parte de considerar en el hablante la producción de un goce del sentido: *jouis-sens*. Se trata de un goce, nos dice, del lenguaje, en el sentido del genitivo objetivo –o goce del lenguaje como objeto-.

En latín, el genitivo es el caso correspondiente al complemento del nombre y puede adquirir diversos usos. El genitivo subjetivo u objetivo es aquel que acompaña a los sustantivos verbales. Cuando el genitivo representa el sujeto de la acción verbal se denomina genitivo subjetivo; si, por el contrario, representa el objeto de la acción verbal recibe el nombre de genitivo objetivo. La aplicación de estos dos sentidos posibles del genitivo a la fórmula "goce del sentido " serían:

- el subjetivo: es el sentido quien goza.
- el objetivo: es el sentido lo que es gozado.

Volviendo al interrogante que dio lugar a este breve escrito, que el sentido sea gozado es lo que impide que, por la vía de la búsqueda del sentido, se opere una reducción del síntoma. Debido a que hay para Lacan en el síntoma un goce denominado opaco, justamente por excluir el sentido y que, por lo tanto, no puede subjetivarse. De lo que se desprende que la tarea freudiana de "dar sentido al síntoma", implicará, precisamente, arribar al núcleo fuera de sentido que habita en ese goce opaco ya no para reducir al síntoma sino para producir una identificación al mismo, dando cuenta de el cese del rechazo a lo pulsional. Tal como indica Lacan en el "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*" un análisis deberá otorgar sentido pero hasta el tope del fuera de sentido, sin el cual no hay final posible para la cura.

De ese modo, el final del análisis entrega al analizante el sentido de sus síntomas produciendo un saldo epistémico: "llegado a su término se sabe que el sentido no se sabía"[6].

Bibliografía

-Freud, S. (1900). “El trabajo del sueño”. En *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. IV, Buenos Aires, 1993.
-Freud, S. (1915-1916). “6ª conferencia. Premisas y técnicas de la interpretación”. En *Conferencias de introducción al psicoanálisis, Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. XV, Buenos Aires, 1993.
-Freud, S. (1916-1917). “17ª conferencia. El sentido de los síntomas”. En *Conferencias de introducción al psicoanálisis, Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. VI, Buenos Aires, 1993.
-Lacan, J. (1969-1970). *El Seminario* 17. *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2004.
-Lacan, J. (1973). “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*”. En *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012.
-Nietzsche, F. (1888). *El crepúsculo de los ídolos*, Barcelona: Ediciones Folio, 2007.
Soler, C. (2009-2010). *El seminario repetido*, Buenos Aires: Letra Viva, 2012.

Notas

1. Freud, S. (1900). “El trabajo del sueño”. En *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, Vol. IV, Buenos Aires, 1993, p. 287.
2. Lacan, J. (1969-1970). *El Seminario* 17. *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 14. El subrayado es nuestro.
3. Nietzsche, F. (1888). *El crepúsculo de los ídolos*, Barcelona: Ediciones Folio, 2007, pp. 44-46.
4. *Ibíd*.
5. Soler, C. (2009-2010). *El seminario repetido*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.
6. Soler, C. *Ibíd*.

LA INTERPRETACIÓN: SABER SIN SUJETO

› **Mariano López**

Desde hace un tiempo me interroga un pasaje de una conferencia de Lacan de 1979 titulada "El sueño de Aristóteles": "El psicoanalista tiene detrás de si a su propio inconsciente del cual oportunamente se vale para dar una interpretación".

El encuentro con esa referencia de Lacan abrió en mí dos cuestiones que nunca había interrogado hasta ese momento: 1) el analista se vale de su inconsciente para interpretar, pero además 2) en su operación de interpretación está en posición de sujeto.

En otras oportunidades me he ocupado del uso del inconsciente del analista como instrumento para la interpretación. Esta idea no es en absoluto una originalidad mía, es una propuesta de Freud en Consejos al médico (Freud, 1912, p.115) retomada luego en otros textos.

Lo que voy a desarrollar en estas páginas es la objeción que se le hace usualmente a esta idea Freudiana y para eso voy a valerme de una referencia de Colette Soler:

"Queda por situar quien falla el psicoanálisis… Pienso, piensas, esto hace dos sujetos en presencia, es decir, dos inconscientes. De allí la idea que algunos sostienen, según la cual el analista analizaría con su inconsciente, incluso continuaría su análisis analizando…En esta perspectiva ningún análisis terminado es concebible, porque no hay final para el inconsciente: el inconsciente deseo es indestructible, y el inconsciente pensamiento inagotable. Paso, porque estas tesis son apenas consistentes" (Soler, 2005, p.62).

Tomo esta referencia porque da cuenta muy bien de lo central de la crítica que usualmente hacen los analistas al uso del inconsciente como instrumento para la interpretación, esto es: que deja en posiciones simétricas al analista y al analizante.

Se piensa que la comunicación de inconsciente a inconsciente (Freud, 1912) implica que el analizante asocia libremente, dice sus ocurrencias sin censura alguna y el analista recíprocamente debe-

ría hacer lo mismo ya que así se abandona a sus "memorias inconscientes".

Acuerdo con Colette Soler en que no es muy consistente una teoría de la interpretación en la que el analista continúa su análisis con su paciente pero sin embargo creo que la idea de Freud es sumamente pertinente y puede encontrar en Lacan (y en Colette Soler misma) su fundamento y consistencia.

La pregunta por la que hay que comenzar es: ¿el inconsciente del analizante y de analista, es el mismo? O más bien ¿la relación que alguien que se encuentra en posición analizante tiene con su inconsciente, es la misma que la de alguien que ha devenido analista al final de un análisis?

Discernir esta cuestión es fundamental en este tema ya que para Freud la condición para que el analista haga uso de su inconsciente es el análisis del analista. Es decir que cuando Freud plantea que el analista hace uso de su inconsciente no es un inconsciente cualquiera, o mejor dicho no invita a un sujeto que tenga una relación cualquiera con su inconsciente a valerse de él para interpretar. Como se puede ver, el análisis como una experiencia del inconsciente es central para esta cuestión.

El sujeto y el inconsciente

Colette Soler en su texto el inconsciente reinventado propone lo que llama un "Modelo reducido del pase al Inconsciente real" (Soler, 2009, p.64) que resume muy bien, en mi lectura, la diferencia de la posición analizante y la posición analista con respecto a lo inconsciente.

Extrae su esquema de la siguiente referencia del "Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI": "Cuando el esp de un laps, o sea…: el espacio de un lapsus, ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), sólo entonces tiene uno la seguridad de estar en lo inconsciente". (Lacan, 1976, p.599).

Esquema: 1) *Laps*, 2) espacio del *laps*, 3) el inconsciente real (Soler, 2009, p.66).

Parte entonces del lapsus como la intrusión de un significante que es sólo gracias a la "condición añadida" de la transferencia que sale de su estatuto de simple equivocación para convertirse en una formación del inconsciente.

En El *Seminario* 10 Lacan dice lo mismo del síntoma: el síntoma es un goce revestido que no llama a la interpretación, que no llama al

Otro y es gracias a la transferencia que se vuelve permeable a la interpretación. (1962-1963, p.139).

Lo que quisiera destacar es que la constitución de lo que llamamos el sujeto supuesto saber es correlativa a la suposición del inconsciente mismo.

Si el inconsciente, escuchamos, puede rechazarse quiere decir que no es un factor que esté de por sí, no es óntico. La invitación del análisis es a la realización de una experiencia del inconsciente siendo éste un efecto del acto analítico. Pensemos en la promesa de la regla fundamental: diga lo que se le ocurra que eso va a querer decir algo, diga lo que se le pase por la cabeza que eso tendrá una relación con su padecimiento. Es una especie de: usted diga que el inconsciente proveerá. Dios proveerá dice el dicho y efectivamente la ficción del dios del sujeto supuesto saber se produce. Hay así la creencia en el inconsciente que es instalada por el acto analítico que "sean cuales fueren sus manifestaciones, es eso: poner un inconsciente que en sí mismo no se pone ahí." (Soler, 2009 p. 60).

Aplicar sobre el síntoma la asociación libre implica la creencia en que las ocurrencias son S2 que dicen sobre el síntoma, o que hay que decir esas ocurrencias enigmáticas, esos S1 que la interpretación del analista actuará como S2, que aportará el sentido que le falta. En ambos casos la experiencia del inconsciente que está asociada a la regla fundamental es la del inconsciente transferencial que implica suponer un sujeto al saber inconsciente.

La función primaria de la interpretación enciende la transferencia y por lo tanto abre la posibilidad del sentido al síntoma.

Hay allí la articulación de dos cosas que no lo estaban en un comienzo: síntoma e inconsciente, pero también saber inconsciente y sujeto. El inconsciente es saber sin sujeto escribe Lacan en la reseña del acto analítico. (1969, p. 396).

El acto analítico abre de este modo, a una experiencia del inconsciente, apertura del inconsciente transferencial en la producción del sujeto supuesto al saber, pero esto quiere decir también y es lo que quiero poner en primer plano, apertura del inconsciente del que se es sujeto. Las producciones en las cuales no participa la voluntad del paciente ahora lo representan, dicen de él.

Es por todo esto que Colette puede decir: "De esto ya se puede concluir que la transferencia, al suponerle un sujeto al saber esperado, es también una suerte de negación del inconsciente, toda vez que el inconsciente es, justamente, saber sin sujeto." (2009, p. 64).

Como se puede ver el inconsciente transferencial, solidario del sujeto supuesto saber es la juntura del sujeto y el inconsciente propio del espacio abierto por el acto analítico, el *esp del laps*. Pero luego está el inconsciente real y este también es saber sin sujeto.

La satisfacción del analista

Podríamos reescribir el esquema inicial asi:

1) saber sin sujeto 2) sujeto supuesto al saber inconsciente 3) inconsciente saber sin sujeto.

Lo reescribo de este modo para resaltar como la diferencia entre el saber sin sujeto del inicio y el saber sin sujeto del final se presenta por haber hecho una experiencia del inconsciente. En el final hay un saber asegurado, pero ese saber no es un saber sobre el inconsciente sino que es el saber de que hay inconsciente.

Pero ese inconsciente que se sabe que hay, no es el inconsciente transferencial si seguimos la propuesta de Lacan y Soler, es el efecto del encuentro repetido con la impotencia de la verdad, no es el sentido inconsciente que trata de elucubrar lo insensato del síntoma, no es el inconsciente cadena de significantes sino el inconsciente como enjambre de S1. El inconsciente real es el producto de la caída del sujeto supuesto saber, es decir que es la desarticulación del inconsciente y el sujeto, es el encuentro con una automaticidad que trabaja sola, fuera del sentido. Es el encuentro con un saber que no es apropiable.

Ahora bien, si al comienzo el síntoma cede algo de su goce por amor al deseo de saber que proviene del analista, si el inconsciente transferencial supone, a nivel del goce, que parte de dicho goce se reemplace por el goce del desciframiento, cuando este cae al final, cuando la espera del S2 se desvanece ¿no hay algún goce propio del analista que lo reemplace?

Introduzco esta pregunta para retomar la cuestión inicial, para poner en primer plano lo que podría llamar la responsabilidad del analista en la interpretación, es decir el modo en que responde como partenaire del sujeto analizante.

He situado como la articulación del síntoma y el inconsciente es efecto del acto analítico, pues bien, entiendo que su desarticulación también es efecto de ese acto. Por lo tanto, no es un detalle menor que el practicante de psicoanálisis esté aún enamorado del sentido inconsciente, que él goce del desciframiento.

El uso del inconsciente como instrumento para la interpretación es una indicación de Freud que vale para aquel que se ha analizado, esto implica que, si seguimos a Colette, el inconsciente del final no es el de la *histeorización* del análisis, no es el saber inconsciente que representa al sujeto y que sea articula a la verdad y al sentido. Aún más, creo que habría que pensar la incidencia del goce del analista ya que la relación del ser hablante con su inconsciente es una relación de la que el goce no está excluido.

Para asegurar el fin de un análisis es necesario que a la caída del sentido "se le sume un cambio en la respuesta de satisfacción del sujeto." (Soler, 2009, p. 95).

El acto interpretativo

El valerse "oportunamente" del inconsciente incluye cierta dimensión de cálculo, de estar advertido de las consecuencias que la intrusión del analista puede provocar en el analizante, pero al mismo la interpretación analítica implica necesariamente una vertiente de apuesta, de salto que no puede apoyarse más que en un deseo decidido.

Es lo que la interpretación tiene de acto y en su seminario dictado entre 1967 y 1968 Lacan plantea que en el acto analítico se trata "de algo así como de una conversión en la posición que resulta del sujeto en cuanto a su relación al saber" (1967-1968) y yo agregaría, inconsciente.

Creo que el acto interpretativo implica el encuentro con un "se sabe" distinto al impuesto por la asociación libre o más bien un "se sabe" que es la consecuencia de haber pasado por el método de la asociación libre, haber llegado a su tope y haberse encontrado con un saber inaprensible, insubjetivable.

Tal vez esto explique las múltiples intervenciones de los analistas que se apoyan en una pura ocurrencia sin apoyo en el saber universitario que sorpresivamente dan el blanco. Lo que creo que no hay que ignorar es que si esas ocurrencias se dicen, aún cuando el analista no podría justificar la razón para decirlas, es porque hay allí el encuentro con un saber en *lalengua* que excede al sujeto.

Claro que luego podemos prestar atención a esas ocurrencias, pensarlas, *his-teorizarlas* restituyendo al sujeto supuesto saber. Allí somos otra vez analizantes… bien por nosotros.

Bibliografía

-Freud, S. (1912), “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XII, 1991, pp. 107-109.
-Lacan, J. (1962-1963), *El Seminario* 10. *La Angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
-Lacan, J. (1967-1968), *El Seminario 15. El acto psicoanalítico*. Inédito.
-Lacan, J. (1969), “El acto psicoanalítico”. En *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012, pp. 395-403.
-Lacan, J. (1972), “El atolondradicho”. En *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012, pp. 473-522.
Lacan, J. (1976), “Prefacio a la edición inglesa del seminario 11”. En *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012, pp. 599-602.
-Lacan, J. (1978), *El sueño de Aristóteles.* Inédito.
-Soler, C. (2005), “No pienso, luego…”. En *Florilegio del Mensual*, Medellin: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2010, pp. 53-63.
-Soler, C. (2009), *Lacan, lo inconsciente reinventado.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2013.

La división subjetiva en las psicosis ● ○ ○ ○

LA TRANSFERENCIA PSICÓTICA Y EL ACTO DEL ANALISTA

› **Laura Salinas**

Sigmund Freud y luego Jacques Lacan, situaron con claridad las coordenadas de esta otra transferencia. La propuesta de Lacan[1], que ha convocado la investigación de los psicoanalistas causados por su enseñanza durante los últimos 30 años, continúa movilizándonos en la tarea de circunscribir los alcances y eficacia de la misma, en el vez por vez de la experiencia.

"Todavía hoy me gritan su nombre, todos los días, centenares de veces, las voces que me hablan; lo hacen en contextos que siempre se repiten, en especial como causante de aquellos perjuicios, y esto a pesar de que los vínculos personales que durante algún tiempo existieron entre nosotros hace mucho ya que han quedado relegados para mí, *y por eso yo mismo difícilmente tuviera ocasión de acordarme de usted una y otra vez*, en particular con algún sentimiento de inquina*"* (*"*Carta abierta al profesor Flechsig", viii).[2]

En esta carta que Daniel Paul Schreber le envía al "profesor Flechsig" varios años después de acaecido el final de la relación médica, Freud intenta hacernos percibir cómo aquel que habría sido el responsable de su "almicidio", constituye aún el personaje de una *transferencia invertida* en el sentido en que el enfermo lo indica: el sentimiento de inquina no podría provenir de él mismo sino del "profesor". A su vez, el modo en que Schreber se esfuerza –en un momento ya muy avanzado del trabajo de su delirio- por dejar en claro que no deberían ser confundidos de ninguna manera, el *personaje* (término con el que Freud define la actividad de la transferencia) *de sus Memorias* llamado "alma Flechsig", del "hombre vivo", es decir de la persona del profesor, habilita hablar con legitimidad de transferencia en la psicosis. Una transferencia, claro está, invertida, de la cual es el sujeto quien nos enseña su estructura describiendo el desplazamiento ocurrido: "…alma cuya existencia particular es cosa cierta aunque no

explicable sobre una base natural"[3], dice. Ese desplazamiento -escuchando a Freud-, es desplazamiento de libido viniendo de los objetos al Yo narcisista en este caso, al autoerotismo fragmentario en el primer período de la enfermedad.

Lacan es necesariamente freudiano al pensar el tratamiento de las psicosis, y su invitación no es a avanzar sin Freud: apoya la verificación clínica de cómo esta transferencia invertida no podría operativizar ninguna separación del goce del síntoma por vía de la interpretación, y lo hace aludiendo a sus propios desaciertos:

"Sucede que tomamos pre-psicóticos en análisis, y sabemos cuál es el resultado: el resultado son psicóticos. La pregunta acerca de las contraindicaciones del análisis no se plantearía si todos no tuviésemos presente tal caso de nuestra práctica, o de la práctica de nuestros colegas, en que una linda y hermosa psicosis se desencadena luego de las primeras sesiones de análisis un poco movidas; a partir de entonces el bello analista se transforma rápidamente en un emisor que le hace escuchar todo el día al paciente qué debe y qué no debe hacer. Es lo más arduo que puede proponérsele a un hombre, y a lo que su ser en el mundo no lo enfrenta tan a menudo: es lo que se llama *tomar la palabra,* quiero decir la suya, justo lo contrario a decirle sí, sí, sí a la del vecino".[4]

Aferrándose así a la enseñanza del enfermo, la "maniobra" posible ante su demanda tiene por tarea primera evitar que esa transferencia invertida se desate con el analista, ya que sería volver a dejar al descubierto que el sujeto de la psicosis, está con un otro imaginario; el Otro no está en lo simbólico y si aparece es desde lo real como perseguidor o enamorado.

Lacan aportará a la teoría de la transferencia en la psicosis otro pilar crucial, que es la de considerar al psicótico un sujeto cuyos síntomas son la respuesta de la estructura significante que lo constituye: ésta como tal, engendrará necesariamente una relación al saber. Planteará en 1965: "Es que hay *siempre* en el síntoma la indicación que él, es cuestión de saber".[5]

La transferencia psicótica como campo del saber

El retorno a Freud propuesto por Lacan, apuesta a volver a instalar en el centro del discurso del psicoanálisis, la experiencia del inconsciente en su rigor real, tanto a nivel de la cura como a nivel de su misma reproducción al interior de las sociedades que ejercitan su transmisión; y si hay algún acceso posible a ese saber anómalo, discordante y extranjero que es el inconsciente, es a través del uso de la

transferencia descubierto por Freud, al interior de una cura. Darle a la transferencia todo el alcance de su incidencia real en la cura, es para Lacan demostrar su vigor como vínculo con el saber. "La transferencia, vengo martillándolo desde hace algún tiempo, no se concibe sino a partir del sujeto-supuesto-saber."[6]

El saber textual que sostiene el goce del síntoma, es fundado gracias al despliegue del sujeto-supuesto-saber en la experiencia del análisis, y es necesariamente, resultado original de la acción del discurso del psicoanalista que se constituye como una respuesta "hecha del objeto *a*".[7] Si bien la alienación estructural que imposibilita el acceso al inconsciente es implacable, este sujeto-supuesto que se produce por el uso que hace de la transferencia un psicoanálisis, es el que ha mostrado tener hasta el momento las mejores condiciones para revelar ese saber –y sus consecuencias en tanto medio de goce-, y habilitar la posibilidad de una nueva elección para "eventualmente separase de él".[8]

¿Cómo entender lo que nos propone Lacan para aceptar la demanda del sujeto psicótico, cuando se está ante el peligro de desatar la transferencia invertida con sus caracteres de persecución y erotomanía?

Su primera propuesta es la difundida indicación de 1958 en "De una cuestión preliminar…." sobre la forma particular que debería adquirir la abstinencia, es decir, una estrategia premoldeada que heredaríamos de él (ya que la abstinencia *se construye* caso por caso bordeando la demanda de la transferencia), que es la de responder como "secretarios del alienado" destituyéndonos de nuestra posición de sujetos para lograr someternos a la del enfermo.

Pero la profundización de esta relación al saber también para las psicosis hecha en su Seminario de 1965, implica la invitación a una posibilidad más, de uso de esta transferencia invertida: no su funesto efecto para el lazo con el análisis, sino en el alcance que tiene el consentimiento a la posición del sujeto de intérprete de lo real, para sostener una hiancia entre saber y verdad.

"Nunca se ha subrayado bastante hasta qué punto en la paranoia no son sólo los signos de algo, lo que recibe, el paranoico. Es el signo que en alguna parte se sabe lo que quieren decir esos signos, que él no conoce; esta dimensión ambigua, del hecho que hay que saber y que eso está indicado, puede ser extendido a todo el campo de la sintomatología psiquiátrica, en la medida en que el análisis introduce allí esta nueva dimensión, que precisamente su estatuto es el del significante".[9]

Nos encontramos entonces con esta afirmación precisa y muy clínica de Lacan, muy distinta y más compleja que afirmar simplemente que el psicótico tiene una certeza de saber. Si hay alguna certeza incuestionable, es el lugar que el sujeto se adjudica como intérprete de lo real, pero como ya había sido señalado en el Seminario *Las psicosis*, el sujeto puede bascular alrededor del enigma de significación: *no sabe* qué significa *eso que sabe*, pero *sabe con certeza* que eso le concierne[10].

Esta versión sensiblemente diferente de la relación de la psicosis con el saber, permite contextuar mejor cómo el psicoanalista, al ocuparse de la demanda del psicótico, es convocado rápidamente al nivel del estatuto del síntoma como cuestión de saber. Pero no al modo en que lo hace el neurótico como demanda de saber al analista como un *'yo no sé' o no quiero saber [lo que sé sobre él]* sino al modo de encontrar un consentimiento, un respeto, un interés por su propio trabajo de interpretación de los signos de lo real.

Esto permite remarcar el valor clínico de localizar el surgimiento y estatuto de la demanda del psicótico por el síntoma, ya que la escuchamos acontecer en contextos clínicos diversos. Más allá de la tipología psiquiátrica siempre hipotéticamente establecida, puede surgir por decisión del sujeto en un consultorio externo público o privado, o llegar a nacer como respuesta a la *oferta paciente*, de un analista en una situación de internación hospitalaria. Que alguien hable o responda a interrogatorios, no equivale al paso de la demanda formulada a un *partenaire* capaz de comprometerse en sostener la hiancia entre lo que no se conoce, y sin embargo se sabe con certeza.

Muchos sujetos logran estabilizarse –sobre todo los paranoicos- sirviéndose exitosamente de cierto lazo social para elaborar su saber sobre el significante desencadenado. Sin embargo, el delirio (como saber imaginario-simbólico) no constituye una garantía de estabilización para anudar lo real luego de un desencadenamiento. El sujeto psicótico en general se encuentra ante un verdadero problema cuando no puede encontrar un modo de tratar lo real mediante lo simbólico-imaginario del saber del delirio, pues el delirio mismo puede llegar a ser causa de su empuje hacia lo real. Ante esto sólo le queda la opción de tratar lo real por lo real, con los riesgos del pasaje al acto auto o hetero mutilador que implica tal tratamiento[11].

Esto no significa que el fracaso lo empuje al encuentro con el psicoanalista, sin embargo es posible que acompañado por otros o por sí mismo, en ocasiones el sujeto encuentre un lugar de palabra novedoso en el analista y consienta servirse de su presencia para desplegar su *autocuración de saber*. Esta opción podrá avanzar decisivamente hacia un tratamiento que sostenga y promueva la elaboración autocurativa del sujeto, si la escucha es ofertada desde la ética del de-

seo del analista como alguien que supone, tras el síntoma o el delirio, un sujeto que es efecto de la materialidad del significante[12].

Si el analista sostiene esta suposición también frente al sujeto psicótico, esto implica el acto de ubicarse de un modo particular en la estructura del lenguaje y del deseo, que es la de escuchar sin saber. Escuchar sin saber: es una activa tarea correlato del analista "analizado"[13], -que difiere de la versión del analista pasivo, que no hablaría por su posición destituida-. Es más bien la de un testigo interesado por el saber del delirio y también por lo que en él, no se sabe. *Interesado en ese campo de saber* en que se despliega el delirio, que dista enormemente de la posición de mascarada de alojar la *realidad del loco* bajo los ideales de una moral *inclusiva* que apoyaría su *contención e integración*.

Este particular modo de ubicarse en la estructura del lenguaje y del deseo, afianza una *presencia en la palabra* inédita hasta entonces para el sujeto, que consolida la apertura posible de la disyunción entre saber y verdad. Esa disyunción, mantenida abierta por el deseo del analista, entre *eso-que-no-se-conoce*-pero-*se-sabe-con-certeza*, se constituye en la creación de un espacio-tiempo nuevo donde el delirio puede amarrar su elaboración, desempeñando esa disyunción *un lugar* que cumple el rol de un agujero simbólico suplente. El sujeto psicótico encuentra así en esta presencia, la ocasión para desplegar su testimonio en puesto de intérprete, colocando al analista -como señala Colette Soler[14]-, en situación de ser estudiado, interpretado, inclusive vigilado como al *partenaire-Otro* de sus elaboraciones espontáneas.

En el caso "Cura de un mutismo", de Gabriel Lombardi[15] el sujeto se presenta como un ser libre que intenta sustraerse de la amenaza del semejante, alojándose en un imaginario autónomo y fijando su existencia en la mirada catatónica sobre la pared de su cama de internación durante años. Allí no está, tal vez, tan amenazado de "ver puntitos". El mutismo parece solidario de ese intento de libertad, porque –tal vez- las palabras de los otros o sus sonidos, convocaban un simbólico que devenido real.

Ubicamos, del lado del analista, tres operaciones que –consideramos- funcionan como mantenimiento de la hiancia entre saber y verdad, por donde el sujeto ensaya nuevos modos de agujereamiento del goce, por su distribución en el significante.

La primera es la suposición de un sujeto allí donde sólo se da a ver un viviente, que se plasma en la apuesta del analista de hablarle a pura pérdida durante un tiempo, en una posición *paciente* al lado de su cama de internación. Segundo, el singular modo que encuentra el analista para interesarse en el saber sobre el síntoma y en el saber del delirio. La tercera operación es lo que podríamos denominar

una anti-maniobra del analista, ya que funciona por el modo en que éste se presta para que su presencia sea manipulada por el sujeto en su investigación.

A la primera maniobra la vemos contestada con el primer testimonio de un "Yo escribo poemas". Consideramos que el inesperado efecto que causa esta operación, es solidario del acto del analista de suponerlo un sujeto concernido por el significante. Esta suposición de un saber del sujeto, semblanteada por el analista como agujero del no saber de su lado, crea una hiancia a la que parece responderle promoviendo a partir de ese momento, incluir al analista como auditorio privilegiado para nominarse y para hablar de su síntoma. Al alistarse en la tarea de "escritor" este sujeto opera una nominación productora de un primer agujereamiento del goce deslocalizado.

La segunda maniobra, del lado del analista, apunta a la relación entre el síntoma y el saber, y puede ser situada en la solicitación de características y contexto de aparición del S1 de los "puntitos". Esto produce como respuesta un nuevo intento de nominación por parte del sujeto: "soy hijo de dios", que es acompañada del nacimiento de un saber *cierto*, que fundará desde ese momento la actividad de elaboración delirante alrededor del uso de la presencia del analista.

La maniobra del analista se completa -en este caso- con el gracioso giro del pedido de "pruebas", como un modo de garantizar no sólo su creencia en la realidad del delirio, sino también su falta de saber sobre el mismo, habilitando el despliegue del campo del saber a cargo del sujeto. Esta respuesta de alienación a lo simbólico del texto, en la búsqueda del saber del libro bíblico que narra los fundamentos de su ser mesiánico, genera un nuevo espacio-tiempo que es el de la historización. Elaborando su testimonio, se demarca la disyunción entre la certeza de saber y el saber que no se conoce; el sujeto necesariamente se sustrae deslizándose bajo el despliegue del *cuerpo de la cadena* de la narración. El semejante se presenta menos amenazante y puede empezar a sentarse en la mesa con otros en la internación.

Esto es lo que –entendemos- origina el tercer momento lógico del uso que el sujeto hace de la presencia en la palabra del analista, para emprender la investigación de la falla del Otro. Es lo que Lombardi llama la "introducción de un valor de goce" nuevo en los datos iniciales de la psicosis, manifestado en la viabilidad descubierta de asegurarse -mediante la sorpresa del chiste en el Otro de la transferencia- el "auxilio"[16] del lazo social de los "discursos establecidos". Surge el chiste como mediador de los encuentros: "El doctor está cachuzo" dicho ironizante que le comenta a la madre, sobre el analista, en presencia de este; o contarle chistes al analista a la espera de su reacción hilarante. El Otro no está ahora deslocalizado, sino que es posible mediatizar un encuentro con él.

Hay un afianzamiento de esta nueva posibilidad de encuentro con el otro, por un nuevo giro en la investigación del agujero del Otro, que pasa ahora a nivel de la mediación de la pintura en el plano del cuadro. El "veo puntitos" devino un "Yo pinto" y el *plano pared*, devino *cuadro*.

El sujeto conquista una vida más vivible. Va a vivir con sus padres, no trabaja, pinta y de vez en cuando telefonea al analista.

Para concluir

Resaltamos cómo la investigación de Lacan, nos ha permitido localizar entonces que no es tanto la asociación libre lo que podría llevar rápidamente al sujeto a la erotomanía y a la persecución, sino la posición del analista en relación al saber. Este ha sido, al parecer, el obstáculo que Freud no habría podido dilucidar de esta transferencia invertida, para ofrecer una escucha adecuada al sujeto psicótico.

El uso de la relación del síntoma psicótico con el saber, es una operación que puede determinar un espacio-tiempo particular donde se organiza una *nueva realidad para el sujeto.* Una nueva realidad alrededor del agujero suplente que ofrece el decir del analista, donde el sujeto puede llegar a producir nuevas operaciones para redistribuir su goce. La producción del saber, testimoniado ahora dentro de esta nueva realidad con el analista permite *entretejer* el goce, y la reducción del síntoma, sin ser cabal, encuentra una localización del objeto *a,* menos estragante para el sujeto.

Lacan en 1967, afirma que "el psicoanálisis" en tanto "procedimiento [que] abre un campo a la experiencia, es la realidad".

"La realidad es planteada en él como absolutamente unívoca, lo que es único en nuestra época, comparado con la manera en que la enredan los otros discursos. Porque es sólo a partir de los otros discursos como lo real llega a flotar"[17].

Bibliografía

-Freud, S. (1911). “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, en *Obras Completas*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987.
-Lacan, J (1955-1956). *Las Psicosis. Libro 3*, Buenos Aires: Paidós, 1988.
-Lacan, J. (1967). “Proposición del 9 de octubre de 1967”, *Revista Ornicar 1*, Barcelona: Ediciones Petrel.
-Lacan, J. (1965). Clase del 5 de mayo de 1965. *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*, inédito.
-Lacan, J. (1964-1965). “El Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis”. Inédito.
-Lacan, J. (1972). *Escansión* 1, Buenos Aires: Paidós, 1984.
-Lacan, J. *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012.
-Lombardi, G. (2008). *Clínica y lógica de la autorreferencia*, Editorial Letra Viva, Buenos Aires.
-Miller, J.-A. y otros (1999). *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Buenos Aires: Paidós, 2003.
-Soler, S (1989). *Estudios sobre la psicosis*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

Notas

1. Lacan, J. (1956) “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” en *Escritos 2*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 563 -64.
2. Freud, S. (1911). “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”. En *Obras Completas*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987, p. 37. Las itálicas son nuestras.
3. Freud, S. (1911). Ibídem, p. 39.
4. Lacan, J (1955-1956). *Las Psicosis. Libro 3*, Buenos Aires: Editorial Paidós, p. 360.
5. Lacan, J (1964-1965). Clase del 5 de mayo de 1965. En “El Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis”. Inédito.
6. Lacan, J. (1967). “Proposición del 9 de octubre de 1967”, en *Revista Ornicar Nº1 El saber del psicoanálisis*, Editorial Petrel: Barcelona.
7. Lacan, J. (1967). “Proposición del 9 de octubre de 1967”, *Revista Ornicar 1*, Barcelona: Ediciones Petrel,
8. Lombardi, G. (2008). *Clínica y lógica de la autorreferencia*, Editorial Letra Viva: Buenos Aires.
9. Lacan, J. (1965). Clase del 5 de mayo de 1965. *Seminario* 12*. Problemas cruciales para el psicoanálisis.* Inédito.
10. Lacan, J. (1955-56). *El Seminario* 3. *Las psicosis*, Paidós: Buenos Aires. Clases 14 y 15.
11. Como entendemos lo plantea Lacan en la clase del 25 de abril de 1956 de *El Seminario* 3. *Las Psicosis*, y en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”; Colette Soler en “El trabajo de la psicosis” en *Estudios sobre la psicosis* (1989) y Eric Laurent en *La psicosis: acto y repetición* (1998).
12. Lacan, J. (1965). Clase del 5 de mayo de 1965. “El Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis”. Inédito.
13. Lacan, J. (1967). “Breve discurso a los psiquiatras”, o “La Psychanalyse et la formation du psychiatre”. Conferencia inédita dictada el 10 de noviembre de 1967 en París.
14. Soler, C. (1989). “El sujeto psicótico en el psicoanálisis”. En *Estudios sobre las psicosis*, Editorial Manantial: Buenos Aires.
15. Lombardi, G. (1999). “Cura de un mutismo”. En Miller, J.-A. y otros. (1999). *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003. Historial que invitamos a leer para acompasar este escrito y del cual tomamos sólo algunos aspectos para el análisis que hemos desarrollado en forma más amplia en otro trabajo.
16. Lacan, J. (1972) “El atolondradicho” en *Escansión 1*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1984, p. 45.
17. Lacan, J. (1967). “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad”. En *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 371.

LA IRONÍA DEL ESQUIZOFRÉNICO COMO POSICIÓN DECIDIDA, PREVIA A LA PUESTA EN MARCHA DEL MECANISMO FORCLUSIVO

› **Martín Alomo**

Para comenzar a elucidar la cuestión, nos interesa situar un recorte del caso Schreber: el Gran Profesor, Flechsig, le dice a Schreber que lo suyo se cura con un sueño prolongado, y la respuesta irónica de éste es el insomnio. Se trata del mismo tipo de respuesta que Próspero, el *groumette* de "La pesca de la ballena" actualiza ante el llamado de su padre[1]. El joven se rehúsa a ir a pescar ballenas con aquél, ya que -dice- no le interesa. "Esos animales no me han hecho ningún daño, ¿por qué habría de matarlos?"… "Ve tú -le dice al padre- yo me quedo en casa con mi madre y mi primo". Posición inconmovible que evoca el célebre "preferiría no hacerlo" de *Bartleby, el escribiente*[2].

En ambos casos, se trata del rechazo hacia lo real de Un-padre. El "mandar a paseo" (*verwerfen*) al triste personaje, desnudado en su impotencia, que no puede aparecerse al sujeto que no cuenta con el significante del Nombre del Padre sino como impostor. Impostura que el sujeto denuncia radicalmente, desde su posición irónica.

Lacan, en 1966, en respuesta a algunos estudiantes de filosofía, sentencia a propósito de la ironía del esquizofrénico: "Cuando tengan la práctica del esquizofrénico, sabrán con qué ironía está armado, apuntando a la raíz misma de toda relación social"[3]. En esta respuesta, Lacan señala el punto para ilustrar "la función social de la enfermedad mental", sobre la que había sido interrogado por los estudiantes.

Si recuperamos aquí la revisión del concepto de la ironía en Kierkegaard, observamos que es posible situar esa ironía esquizofrénica como una toma de posición previa a la puesta en marcha del mecanismo forclusivo.

Con los desarrollos kierkegaardianos de *Sobre el concepto de ironía*[4], podríamos decir "la ironía escoge", o "la ironía es una posición subjetiva ensimismada". Pero también, debemos marcar diferencias con el filósofo danés: mientras éste exigía la conciencia para gozar de la posición irónica, notamos que en el caso del esquizofrénico, se trata de un efecto irónico que su posición hace emerger, sin que por eso

debamos suponer una práctica consciente de la ironía. También podríamos decirlo de este modo: si bien "el trato esquizofrénico" -para tomar los términos de Lacan- es irónico, ello no convierte en ironista, al modo de Sócrates, al esquizofrénico.

"La ironía tiene la capacidad de desatar idea y realidad", propiciando de este modo la libertad negativa del sujeto -así lo dice Kierkegaard- que encuentra en el "escaparse de la continuidad de la realidad", en la discontinuidad entonces, su propio goce. ¿A qué goce se refiere Kierkegaard? Al goce de mantenerse por fuera de la realidad, accediendo de este modo a dos cuestiones: por un lado, a su goce ensimismado, desligado de los lazos sociales, finalmente libre; por otro, al hecho de poner de manifiesto los hilos que sostienen los saberes establecidos, denunciándolos en el mismo acto como inconsistentes o incompletos.

El ironista, comenta Kierkegaard, goza de mantenerse por fuera de la realidad, al costado del camino de los saberes establecidos. En este punto, señalamos una vez más que no debemos deslizarnos hacia la homologación de la posición del ironista -cuyo paradigma es Sócrates- con la del esquizofrénico, quien más bien produce, en su articulación con el mundo, un efecto irónico no intencional. Dicho efecto conlleva las siguientes consecuencias: a) pone de manifiesto un no saber radical subtendido por todo saber establecido (el saber de la "psiquiatría moderna", postulado por Flechsig, sucumbe a la respuesta esquizofrénica de Schreber); b) denuncia todo lazo social como impostura (¿por qué he de ir a pescar ballenas, si esos animales no me han hecho nada malo?, se pregunta Próspero, dejando al descubierto de este modo la contingencia que importa lo que, sin embargo, es presentado por el padre, el pescador, como necesario); c) delimita la posición del esquizofrénico como "al costado" del lazo social, en un tipo de subjetividad ensimismada que, tal como la palabra loca delimitada por Lacan en "Función y campo…" a propósito de la libertad negativa (detectada en "una palabra que no busca hacerse reconocer"), "objetiva al sujeto en un lenguaje sin dialéctica[5]; d) pone de manifiesto la facultad electiva de la ironía, que tiene el poder de "desatar", haciendo emerger con su operación el carácter eminentemente contingente -puede ser pero bien podría no ser[6]- de toda realidad que se presente como consensuada socialmente, y como tal, aparentemente necesaria. En cuanto a este último punto, el de la ironía como "herramienta electiva", tuvimos oportunidad de señalarlo en otro lugar, a propósito de los desarrollos kierkegaardianos de *Diario de un seductor*[7].

Queda aún por formularse la siguiente pregunta: de acuerdo, asumamos -aun con reservas, ya que sólo presentamos un punto que desarrollaremos luego- que la ironía pueda ser una posición electiva;

pero… ¿por qué previa a la puesta en marcha del mecanismo forclusivo? Encontramos una razón en la manifestación posterior a la emergencia de la respuesta irónica. La ironía de Schreber se manifiesta como respuesta a la postulación magistral del Gran Profesor de Psiquiatría: "lo curaremos totalmente con un sueño prolongado"; luego, el efecto de ironía se produce en su respuesta en acto: insomnio, que culmina la noche inmediatamente posterior al encuentro con el elocuente Flechsig, en un intento de colgarse:

…la noche transcurrió insomne, y durante ella abandoné la cama, presa nuevamente de estados de angustia, para llevar a cabo una suerte de intento de suicidio por medio de una toalla o algún otro recurso semejante, que mi mujer, despertándose al oírlo, me impidió. A la mañana siguiente se presentó ya un serio trastorno nervioso; la sangre se había retirado desde todas las extremidades al corazón, mi estado de ánimo se había tornado extremadamente sombrío, y el profesor Flechsig, que había sido llamado ya temprano por la mañana consideró imperiosa mi internación…[8]

Una vez instalado en la clínica de Sonnenstein, nos cuenta Schreber que "la mayor parte de las noches las pasaba insomne". La cuarta o quinta noche de internación, ante su asombro, unos enfermeros lo trasladan a una "celda-dormitorio preparada para dementes (furiosos)"[9]. Y prosigue:

"Ahí se me dejó abandonado a mi suerte; pasé el resto de la noche en la celda, provista sólo de una cama de hierro y ropa de cama, sin dormir la mayor parte del tiempo, me sentí absolutamente perdido e hice en medio de la noche un intento naturalmente fracasado de colgarme [del armazón] de la cama por medio de las sábanas. *El pensamiento de que a una persona a la que ya nunca será posible proporcionar el sueño aun con todos los recursos del arte médico no le queda finalmente más que quitarse la vida, me dominaba por entero"*[10].

Nótese el pensamiento que "dominaba por entero" a Schreber: un manifiesto radicalmente contrario a la perorata sugestiva de Flechsig. Luego, su estado continúa empeorando a pesar de los esfuerzos terapéuticos. A la mañana siguiente al encierro nota, además, que la cara de uno de los enfermeros le resulta monstruosa, con sus rasgos como desfigurados.

El 15 de febrero de 1894, en ocasión de un viaje de descanso de su esposa, a Berlín, Schreber sufre un nuevo colapso, y al regreso de aquella, la ve sólo una vez, y decide no continuar recibiendo sus visitas, ya que no quiere que lo vea en ese estado de "postración". Inclu-

so a ella, en aquella única visita al regreso de Berlín, la había percibido como a uno de esos "seres hechos a la ligera", comenta.

En este período, Schreber atraviesa "una noche decisiva" en la que es sorprendido por al menos seis poluciones. Esto marcó su "derrumbe espiritual", sentencia. Y añade:

"A partir de entonces aparecieron las primeras indicaciones de un trato con fuerzas sobrenaturales, es decir, de una conexión nerviosa que el profesor Flechsig mantuvo conmigo, de tal manera que hablaba a mis nervios sin estar presente personalmente. A partir de ese momento formé la impresión de que el profesor Flechsig no albergaba ninguna buena intención para conmigo"[11].

Y a continuación, añade el punto a partir del cual sus "voces interiores" cobran protagonismo: "Es este ya el lugar para profundizar en la naturaleza de las ya muchas veces mencionadas *voces interiores*, que desde entonces me hablan incesantemente…"[12].

En este recorte del caso que nos hemos impuesto, podemos observar la intervención desafortunada de Flechsig, su promesa de curación definitiva, y la respuesta irónica que este hecho desencadena en Schreber. También, podríamos decir que el rechazo del un-padre hacia lo real, operado sobre el gran psiquiatra, es perpetrado en clave irónica: "Ud. se curará con un sueño", dice el médico, a lo que Schreber responde con insomnio. Si traducimos esta respuesta en acto al lenguaje dialógico de la ironía, podríamos ponerla del siguiente modo: "sí, seguramente me curaré con un sueño".

En cuanto a lo electivo de la respuesta irónica, lo situamos en la desligazón entre idea y realidad, aunque distribuidas del siguiente modo: la idea de curación definitiva es de Flechsig, y éste trata de transmitirla sugestivamente -y lo logra- al enfermo. Si somos capaces de suponer oídos para el psiquiatra, creemos que él debería haber pensado: "¡Increíble! ¡Qué ironía! ¡Le prometo que se curará con un sueño prolongado, y el buen señor no vuelve a pegar un ojo!". Incluso podríamos continuar imaginando: "¡Y no sólo no concilia el sueño luego de mi promesa de curación, sino que se vuelve totalmente loco!" No sabemos qué habrá pensado Flechsig acerca de la respuesta de Schreber, pero lo que queremos señalar de este modo, es que el efecto irónico de la respuesta electiva de Schreber recae sobre el psiquiatra. Sócrates, acaso, le hubiera formulado una pregunta socarrona al médico: "¿de modo que dormir constituye la nueva tecnología de la ciencia médica?" Luego de lo cual, si quisiéramos apoyar nuestra imaginación en la estructura de los diálogos platónicos, probablemente Flechsig hubiera debido argumentar, a modo de respuesta, su teoría del sueño curativo; y no es necesario ser Sócra-

tes -ni Schreber- para adivinar que su argumentación no habría tolerado una sola repregunta. La conducta de Sócrates, decididamente, hubiera sido la del gran ironista. En cambio Schreber no preguntó nada: simplemente no durmió más (puesta al descubierto de la propuesta del sueño como inviable) y además, enloqueció francamente (puesta al descubierto de la propuesta de curación definitiva como ineficaz). Ambas revelaciones no hacen otra cosa que poner al descubierto la inconsistencia e incompletud del saber psiquiátrico predicado por Flechsig.

Sócrates, el gran ironista, ejerce su poder de poner al descubierto el no saber que subyace a todo saber establecido, teniendo en el horizonte un interlocutor distinto del Otro social que predica -desde un otro de turno- el saber en cuestión. Esto lo lleva a servirse de su posición ensimismada como de una alternativa a lo que le llega del Otro, cuestionando eficazmente la completud y la consistencia de ese Otro. En el caso de Sócrates, incluso, ese diálogo ensimismado con "otro Otro" se producía del modo más concreto ya que -como sabemos- él hablaba con su *daimón* (¿esquizofrénico también?, no nos parece; en el párrafo siguiente comparamos uno y otro ensimismamientos).

Schreber, el esquizofrénico, se define por una exclusión de los saberes establecidos, constituyendo de este modo una respuesta en acto cuyo efecto es irónico, aunque sin la intención subjetiva de serlo. En este caso, la ironía puede ser leída únicamente en la articulación de la respuesta radicalizada del esquizofrénico, en relación a los influjos que el Otro del saber establecido en cuestión predica desde algún otro de turno -que, sin embargo, la estructura de la psicosis constituirá en agencia directa del Otro, y finalmente en un Otro, aunque en lo real-. Observamos, también, que la posición ensimismada de Schreber le presenta también una alternativa al saber que los influjos del Otro le señalan, aunque dicha vía es catastrófica. Además, notemos dos diferencias de la posición ensimismada de Schreber en relación con la de Sócrates: el esquizofrénico no habla con su *daimón*, a él las voces le hablan, constituyéndolo en escenario de un palabrerío desregulado y autónomo que se le impone. Por otra parte, el Otro de Schreber, antes que cualquier *daimón*, consiste en su particular vivencia de los fenómenos corporales: la sangre se concentra en el corazón, las extremidades quedan exangües, opresión en el pecho, parálisis, etcétera. Fenómenos corporales, o más bien in-corporales, ya que lo que vienen a señalar es que no hay allí un cuerpo que contenga a esos órganos autonomizados.

Queda pendiente de respuesta, aún, la siguiente pregunta: ¿por qué, en este caso, la posición irónica de Schreber sería electiva? El rechazo de un-padre hacia lo real es electivo: el núcleo duro del ser de Schreber opta por ese camino. Desde luego que no lo hace inten-

cionalmente, no hay conciencia allí que nos permitiera suponer el siguiente planteo: "este buen señor me dice que durmiendo me curaré, pues bien, ya verá como no sólo no me curaré, ya que ni siquiera dormiré… ¡¿quién se cree que es este Gran Profesor?!" Sin embargo, hay elección en el sentido de lo contingente: el rechazo de un-padre real no es necesario, no es para todos; y también hay elección en el sentido de la preferencia: en este caso, preferencia de no participar del lazo social. En el ensimismamiento, el sujeto halla su propio goce, plantea Kierkegaard, y el goce ensimismado de Schreber es el que lo aleja del lazo social -si nos atenemos al recorte que produjimos- de un modo más extremo que la reticencia y el oposicionismo (términos de la semiología psiquiátrica), aunque en el mismo sentido: "yo a usted no le doy ni la hora", le dice el esquizofrénico al psiquiatra.

Por otra parte, recordemos que nos referimos a una elección no sólo en la que no participa la conciencia, sino además inesencial: se trata de una manifestación puramente ética. En este caso, la ética irónica del esquizofrénico.

Ahora insistamos con otra pregunta: ¿por qué esta posición que caracterizamos como electiva, sería previa al mecanismo forclusivo? Encontramos una respuesta en lo siguiente: nos anoticiamos de la puesta en marcha del mecanismo a partir de sus retornos, en este caso, en lo real. Para el recorte elegido, se tratan de: a) fenómenos corporales, cenestopatías, diríamos en el lenguaje de la semiología psiquiátrica; b) la emergencia de un delirio paranoide, con un Otro perseguidor encarnado en la persona de Flechsig; y c) las "voces interiores".

En este punto, se nos podría objetar lo siguiente: dado que la forclusión se constituye en el rechazo de un significante primordial, que justamente en tiempos primordiales no ha sido admitido, ¿cómo es que se puede suponer a la respuesta irónica ante un influjo del clínico, en un hombre adulto, como previa al mecanismo forclusivo? La respuesta la encontramos en el texto de Freud sobre la *Verneinung*, y en los comentarios de Hyppolite y de Lacan al respecto. Aquello se trata de una mitología: el mito del rechazo de la introyección y la expulsión primordiales freudianas, y el mito del rechazo de un significante primordial lacaniano, constituyen deducciones inferenciales a partir de la realidad clínica. Puestas las cosas de este modo, aquellos "mitos primordiales" son posteriores a la ironía de cualquier esquizofrénico frente al clínico de turno. O dicho de otro modo, en el nivel conceptual ("metapsicológico", diría Freud), el rechazo de un significante primordial se corresponde con el rechazo de un-padre real en el nivel clínico. De paso, aprovechemos este señalamiento para aclarar que no debe ser necesariamente un clínico el personaje que encarne a ese un-padre. Nuestra reflexión nos ha llevado a esa conclusión a raíz del recorte que hemos elegido[13].

Bibliografía

-Alomo, M. (2010). “Sujeto y significante en el final de análisis y en la *Verwerfung* del Nombre del Padre”. Revista *Investigaciones en Psicología*. Buenos Aires: Secretaría e Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA, 2010, p. 7-24.
-Alomo, Martín; Lombardi, Gabriel (2011). “Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante”. En *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Fac. de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.
-Alomo, M. (2013). *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
-Kierkegaard, S. (1840). *Sobre el concepto de ironía*. En *Escritos de Sören Kierkegaard*, volumen I. Madrid: Trotta, 2000.
-Lacan, J. (1953). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1988, pp. 227-310.
-Lacan, J. (1958). “Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis”. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1988, pp. 513-564.
-Lacan, J. (1966). “Réponse *à des* ***étudiants*** en philosophie *sur* l’objet de la psychanalyse”. En *Autres Écrits*. Paris: Seuil, 2001, pp. 203-211.
-Melville, H. (1853). *Bartleby, el escribiente*, prólogo y traducción de J. L. Borges. Madrid: Alianza, 2002.
-Prévert, J. (1931). *Paroles*. Paris: Gallimard, 1990, pp. 20-22.
-Schreber, D. (1903). *Memorias de un enfermo nervioso*, traducción de Ramón Alcalde. Buenos Aires: Perfil, 1999.

Notas

1. Prévert, J. (1931). *Paroles*, Gallimard, París, 1990, pp. 20-22. Cf. Lacan, J. (1958). "Cuestión preliminar…". En *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., pp. 562-563. También Alomo, M. (2010). "Sujeto y significante en el final de análisis y en la *Verwerfung* del Nombre del Padre". Revista *Investigaciones en Psicología*, Secretaría e Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA, 2010, pp. 13-17.
2. Melville, H. (1853). *Bartleby, el escribiente*, prólogo y traducción de J. L. Borges, Alianza, Madrid, 2002.
3. Lacan, J. (1966). "Réponse à des **étudiants en philosophie** sur l'objet de la psychanalyse". En *Autres* Écrits, Seuil, Paris, 2001, p. 209. (Traducción propia). El párrafo completo en francés: "*Je l'ai à domicile* [Lacan se refiere aquí a la metafísica, definida como aquello "que se trasciende en lenguaje", es decir la materia significante] *c'est à dire dans la clinique où je l'entretiens dans des termes qui me permettent de vous répondre sur la fonction sociale de la maladie mentale, lapidairement, sa fonction* sociale *avez-vous bien dit, c'est l'ironie! Quand vous aurez la pratique du schizophrène, vous saurez l'ironie qui l'arme, portant à la racine de toute relation sociale*".
4. Kierkegaard, S. (1840). *Sobre el concepto de ironía*. En *Escritos de Sören Kierkegaard*, volumen I, Trotta, Madrid, 2000.
5. Lacan, J. (1953). "Función y campo de la palabra…". En *Escritos 1*, *op. cit*., p. 269.
6. Postulación que evoca aquella pregunta Heideggeriana de 1933: "¿Por qué el *Dasein* y no más bien nada?".
7. Vg. Alomo, M. (2013). *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
8. Schreber, P. (1903). *Memorias de un enfermo nervioso*, traducción de Ramón Alcalde, Perfil, Bs. As., 1999, p. 86.
9. *Ibíd*., p. 87.
10. *Id.* Cursivas nuestras.
11. *Ibíd*., p. 89.
12. *Ibíd*., p. 90. Cursivas nuestras.
13. Continuamos *in extenso* nuestra elucidación de la ironía como posición electiva previa a la puesta en marcha del mecanismo forclusivo, en *Clínica de la elección en psicoanálisis. Libro II. Por el lado de Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013. Por otra parte, junto a Gabriel Lombardi nos hemos ocupado de un caso de la analista inglesa Pearl King, en el que ella relata un caso en que su paciente se desestabiliza cada vez que la realidad le presenta la figura de un-padre, sin que dicha figura recaiga sobre un clínico. Cf. al respecto Alomo, M. y Lombardi, G. (2011). "Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante". En *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Fac. de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

Publicaciones ● ○ ○ ○

NADIE DUERMA

Publicación digital de psicoanálisis del Foro Analítico del Río de la Plata, N° 2

ISSN: 2314-3231. En línea: www.nadieduerma.com.ar

Resonancias de la interpretación es el tema que elegimos para el segundo número de *Nadie Duerma*, la Revista Digital del Foro Analítico del Río de la Plata. Podríamos decir -incluso- que el tema nos eligió a nosotros, ya que del mismo modo en que la resonancia hace vibrar al ser, hace tiempo que el asunto reverbera en nuestra comunidad. Digamos que sus efectos nos mantienen despiertos. Lo suficiente como para hacer oír una vez más la voz de la princesa Turandot: *¡Nessun dorma!*

El descubrimiento freudiano del inconsciente despierta al hombre del sueño inaugural de transparencia que comportaría la razón. Lo confronta -a aquel que se decide por hacer la experiencia del inconsciente en un análisis- con su ser de desgarro. La interpretación analítica es la herramienta que dirige los dichos de ese sujeto a su punto de división más íntima, desde donde podrá relanzar un novedoso camino de elaboración de sus síntomas y de su historia.

La interpretación de los sueños nos enseña que el análisis del contenido manifiesto desnuda al relato de las diversas inyecciones de sentido, y esta operación lo reconduce hacia el texto latente, que entonces puede *asomar* -tomar cuerpo- bajo los efectos del proceso primario y la desfiguración onírica. Así procedía Freud cuando se topaba con la emergencia del inconsciente, advertido de las resistencias y poniéndolas al servicio de la interpretación.

¿Qué es lo que la interpretación, al pulsar, hace resonar?

En este número de *Nadie Duerma*, Martín Alomo inaugura la sección temática con un "Ensayo breve sobre resonancias" en el que explora los límites que a la vez separan y comunican algunas características del lenguaje musical y otras propias de la interpretación analítica. En su trayecto, Martín examina los distintos avatares de las resonancias de la interpretación analítica, ya sea que se trate de los inicios, del transcurso o del final del análisis. Dominique Fingermann, por su parte, propone un recorrido "De la lógica de la interpretación a la prácti-

ca de la letra". Allí comparte sus reflexiones respecto del anudamiento de la lógica, la ética y la poética adquiridas por el analista como saldo de su propio análisis, puestas en acto ahora en la dirección de la cura.

"La interpretación es un acto" es el título elegido por Florencia Farías para desplegar las condiciones tácticas del analista lacaniano. La ausencia de relación sexual, la verdad no-toda y la falta de goce absoluto son algunas coordenadas que, en este texto, ubican una determinada dirección de la cura y la posibilidad de un final de análisis al cabo de ella. Ignacio Iglesias Colillas, advertido de que el concepto de interpretación no es ni homogéneo ni sustancial, propone la idea de "semiósfera" de Lotman, para abordar la interpretación. El autor apoya su novedad en algunas referencias precisas de la filosofía, además de abrevar copiosamente en la fuente siempre resonante de la poesía.

La agudeza clínica de Cecilia Tercic logra detectar los efectos de una interpretación a partir del testimonio de un analizante. Su trabajo nos ofrece la indagación que ensaya sobre tal hallazgo. Se trata de Theodor Reik, quien en cierta coyuntura de su vida recurre a Freud en busca de análisis. De esa experiencia, Reik destaca una única interpretación "cuyo eco resonó" en él durante largo tiempo.

Luciano Lutereau, por su parte, ubica esa singular concepción lacaniana de la interpretación desarrollada en *El reverso del psicoanálisis*, que se ubica *entre* la cita y el enigma. Enfatiza en su texto ese "entre", ya que no se trata de ver dos modos de interpretación, sino dos condiciones de la misma.

Mariano López parte de dos referencias, una de Freud y otra de Lacan, que aluden al uso instrumental del inconsciente del analista para la interpretación, pero a condición de haber transitado su propia experiencia analítica. Esta "purificación psicoanalítica" sobre el inconsciente no es sin el acto analítico considerado como el pasaje de analizante a analista, noción clave de este trabajo.

Guillermo Agüero toma la vía de la historización del concepto de interpretación en la enseñanza de Jacques Lacan. El autor se apoya en algunas reseñas fundamentales, que van desde "Función y campo de la palabra…" hasta *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* para conducirnos en la travesía que nos propone.

Cerramos nuestra sección temática con un texto de Vanina Muraro, referido a las resonancias de las interpretaciones de Freud y de Lacan que llegan hasta nuestros días. Se trata de una apuesta renovada a reinventar el psicoanálisis, cada vez, en cada interpretación. En "Los estertores de la interpretación" Vanina señala con gran claridad que para Freud podría llegar a pensarse una "interpretación mínima", al modo en que Lacan caracteriza la suya: *tú lo has dicho, no soy yo quien te lo ha hecho decir.*

Luego, en nuestra sección de conferencias y ponencias orales, "Los lunes del FARP", contamos esta vez con el excelente aporte de Colette Soler para *Nadie Duerma*: "Los tres cuerpos del hombre". Se trata de una conferencia reciente -también inédita- dictada por la autora en Lyon. Allí, Colette examina con la claridad y la precisión a las que nos tiene habituados, el problema candente de los cuerpos aglutinados e incluso traficados por la trata ejercida por los lazos sociales que subsisten, en una particular imbricación con el mundo globalizado y capitalista de nuestros tiempos.

A propósito del cambio de paradigma en las elaboraciones lacanianas sobre la interpretación, en su "Operación de vaciamiento" Silvana Castro Tolosa encuentra que el acento, finalmente, queda puesto en las resonancias. Ello la lleva a bucear en un océano de referencias tan poco exploradas como apasionantes, no sin una travesía sinuosa a través del arte chino, la poesía de Daumal, la extrañeza de Ponge y la música hindú. Silvana logra señalar que lo propio de la resonancia de la interpretación analítica radica en hacer vibrar lo que se hace oír sin ser dicho.

Julia Minaudo da testimonio de una apuesta fuerte al trabajo de cartel, particularmente en relación a la lectura de testimonios del pase. En su texto, encontramos emparentados el testimonio de un AE y un capítulo de "Alfred Hitchcock presents" titulado "Escape final". El punto de llegada del recorrido caracteriza la sensibilidad específica de la comunidad de Escuela, considerada como una aptitud "para captar la poesía que se escribe en el decir de un testimonio".

Matías Buttini se pregunta "¿Qué leemos los analistas?", y en las respuestas que ensaya despliega su propia versión de la noción de lectura, y también de escritura, en psicoanálisis. ¿Qué se lee en lo que se escucha? ¿Qué se escribe en las lecturas del analista? Significante que desliza desde lo que lee el analista en su función -distinto del escuchar- hasta los libros que lee el analista y que lo marcan como a alguien perteneciente al mundo de las letras y de la cultura. ¿Cómo pensar un analista aislado de su cultura? ¿Cómo olvidar que, después de todo, Freud se reconocía como *un hombre de letras disimulado bajo los ropajes del médico*?

Gonzalo López, un analista que hace tiempo investiga el concepto de la ironía y su relevancia clínica, nos presenta un panorama interesantísimo tendiente a discernir entre la ignorancia de Sócrates como mentira y la posición propiamente irónica, caracterizada por Kierkegaard como negatividad absoluta. Al caracterizar esta diferencia con precisión, Gonzalo logra indagar la libertad subjetiva que puede importar la ironía, contando para su elucidación con el andamiaje conceptual de los cuatro discursos.

Por último, en un desarrollo erudito, hilvanado con gracia y no sin humor, bajo un título de corte bretoniano -que en el sur del mundo hace resonar otro clásico de Horacio Quiroga- Ricardo Benjamín Cababié nos conduce por los límites filosos en los que se entrecruzan la locura, la sexualidad, el amor y la femineidad. Este recorrido que no se priva de pasar por Deméter y Zeus, por Medea y Jasón, por la pluma tanguera de Homero Espósito, llega a ofrecernos consecuencias clínicas sorprendentes presentadas en clave borromea.

Para concluir nuestro segundo número de *Nadie Duerma*, nos despedimos una vez más -como lo hiciéramos en nuestro número inaugural- con la sección "Comentarios de libros". En esta oportunidad, nos ocupamos de *El fin y las finalidades del análisis*, de Colette Soler (Buenos Aires: Letra Viva, 2012); *Tres ensayos sobre la perversión*, de Tomás Otero (Buenos Aires: Letra Viva, 2012); *Introducción a la clínica psicoanalítica*, de Lucas Boxaca y Luciano Lutereau (Buenos Aires: Letra Viva, 2012); y *Clínica de la elección en psicoanálisis. Libro II. Por el lado de Lacan*, de Martín Alomo (Buenos Aires: Letra Viva, 2013).

Mientras comenzamos a pensar en *Nadie Duerma* n° 3, que verá la luz a principios de 2014, sólo nos resta desearles una lectura provechosa del segundo ejemplar de esta revista digital, nueva rúbrica de nuestra comunidad analítica. Agradecemos a los autores y colaboradores por sus valiosos aportes; y también a nuestros lectores, que han elegido a *Nadie Duerma* y la acompañan con entusiasmo desde sus inicios.

Comité editorial de *Nadie Duerma*
Julio de 2013

TRES ENSAYOS SOBRE LA PERVERSIÓN

de Tomás Otero

Buenos Aires, Ed. Letra Viva, 2013.

Existe hoy en nuestro país una actividad de investigación articulada a becas estatales que aporta claves concretas para la clínica, cuyos desarrollos no quedan en un anuario de cajón sino que devienen libros de circulación pública para que la comunidad psi les saque su mayor provecho.

Tres ensayos sobre la perversión, de Tomás Otero, da testimonio de este esfuerzo, junto con uno que le es más propio: el precisar de qué hablamos cuando hablamos de perversión en un contexto clínico. Acompañado de una acertada bibliografía psicoanalítica, no es de extrañar que Otero se deje enseñar por la literatura para situar clínicamente el resorte perverso, porque él ha aprendido bien de sus maestros, Freud y Lacan, que nada enseña sobre el deseo como el arte poético, sea Edipo Rey, Hamlet, Finnegans Wake o El banquete. Pero claro, Otero vive, atiende y escribe en Buenos Aires, entonces ¿de quién aprender? Tampoco se trata de La literatura, La literatura no existe, sino de la suya, la de Otero, sus poetas. ¿Quiénes entonces han venido a inspirar al joven psicoanalista en busca de ciertas claves para poder orientarse un poco en la clínica de hoy? En primer lugar, dos especie de descarriados, siempre polémicos, enigmáticos, torturados gozosos de la letra: Osvaldo Lamborghini, niño terrible de la literatura argentina, y Alejandra Pizarnik, poeta más sombría que pálida aunque no por eso menos iluminadora. A decir verdad, tampoco es de ellos, sino de sus obras y de cómo en sus obras se capta algo del deseo perverso para el que lo sepa oír, o mejor aún como dice Colette Soler, para que los analistas sepamos leer mejor. Así, la lectura de "El niño proletario", de Lamborghini, le permite situar algunas coordenadas sobre la estrategia perversa para restituir "un Otro consistente a nivel del goce", la importancia de lo escénico y lo instrumental de sus maniobras, pero reservémosle al futuro lector el placer del hallazgo. Con "La condesa sangrienta", de Pizarnik, Otero nos enseña a diferenciar una suplencia perversa de una perversión propiamente di-

cha. El tercer ensayo, sobre André Gide, nos llama a pensar qué de una perversión puede venir al lugar de una solución vital al problema del llamado “dolor de existir”. En el prólogo que le dedica al libro, Gabriel Lombardi nos propone pensar cómo autorizarse a analizar al sujeto perverso, y este libro da un paso en esa dirección, pregunta-causa de estos *Tres* primeros *ensayos*...

Matías Laje
Agosto de 2013

POSICIONES PERVERSAS EN LA INFANCIA

de Luján Iuale, Luciano Lutereau y Santiago Thompson

Buenos Aires, Ed. Letra Viva, 2012.

En 1962, Jacques Lacan produce una vinculación entre la máxima sadiana y el imperativo de goce, superyoico, articulado al objeto voz y a la *Crítica* de Inmanuel Kant. Como queda señalado –en el texto de Lacan y en *Posiciones perversas en la infancia*– al elucidar la posición del perverso en la estructura a partir de la introducción del objeto *a*, "la cruz de la experiencia sadiana" difiere del semblante sádico de los enunciados, hecho que constatamos por esas palabras dichas como al pasar, como al costado de la proposición principal de la máxima universal: "puede decirme quienquiera". He allí la posición de objeto que se ofrece para restituir el goce del Otro; en definitiva, se trata de una posición masoquista.

Posición masoquista que, cuando se inserta en una estructura perversa, produce la división del partenaire, ya que la experiencia se le vuelve intolerable. No sólo Wanda von Sacher-Masoch es ejemplo de ello. Jean-Jacques Rousseau, de quien estamos habituados a estudiar su psicosis, narra una anécdota que nos hace pensar en una *posición perversa* en su infancia, a juzgar por los efectos en su cuidadora. Alfred Binet nos llama la atención sobre el punto: respecto de la Señorita Lambercier, y a propósito de los castigos que ésta le imponía, Rousseau comenta: "…yo había encontrado en el dolor, en la vergüenza misma, una mezcla de sensualidad que me había dejado más deseo que pena por experimentar de nuevo lo mismo…" Por su parte, "la Señorita Lambercier, que sin duda advirtió que ese castigo no conseguía su objetivo, declaró que renunciaba a él porque la fatigaba demasiado". Al partenaire ocasional o bien lo divide o, al parecer, no le interesa participar del juego que satisface al masoquista.

En el libro de Iuale, Lutereau y Thompson, asistimos a las idas y vueltas que el rastreo de una noción impone al analista comprometido con la clínica. Itinerario tortuoso entre unas y otras épocas de la elaboración freudiana y lacaniana de la noción de perversión, pero también entre la teoría y la práctica, y viceversa. En primer lugar, los

autores producen una demarcación clara entre la perversión polimorfa infantil, mentada desde temprano por Freud en los *Tres ensayos*… -menudo revuelo para su época- y la posición perversa ligada al padre imaginario delimitado por Lacan en el segundo tiempo del Edipo. Luego, según podemos ver en *Posiciones perversas…* es notoria la evolución del concepto en la enseñanza de Lacan, organizada por dos referentes principales: el falo, primero; el objeto *a*, luego. En el primer caso, el paradigma de la perversión pareciera ser el fetiche; en el segundo, el masoquismo.

En cuanto a los casos presentados y discutidos, ellos nos invitan a pensar una vez más en aquel comentario de Freud respecto de las tareas imposibles, entre ellas "analizar". Y aquí surge el que, a mi modo de ver, constituye el aporte más considerable de esta obra cuya lectura invita a la transferencia. Los casos presentados ilustran puntos de obstáculo clínico, y los autores logran situar aspectos de la teoría que permiten problematizarlos. Logran ir más allá de la mera detección y comentario del obstáculo: acceden al terreno metodológico que implica el planteo de un problema. Considero que dicho problema queda planteado en tres términos, que formulo aquí como interrogantes: a) ¿cuál es la diferencia entre la perversión originaria –infantil y polimorfa– y la llamada estructura perversa?; b) ¿cuáles son las implicaciones de la introducción del objeto *a* para la clínica de la perversión?; c) ¿qué similitudes y qué diferencias entre el *acting out* y la escenificación perversa?

Los autores no sólo han logrado problematizar la clínica de la perversión, sino que además han avanzado en su planteo, produciendo lo que entiendo como tres novedades epistémicas. Ellas se distribuyen como respuestas a las tres preguntas del problema. En relación a la primera, los autores han señalado la demarcación entre perversión originaria constituyente del sujeto y posición perversa en la estructura. Considero que en este caso, la novedad está en hablar de "posiciones perversas", de modo tal de poder aislar en los casos de niños presentados, aquella perversión distinta de la originaria y constituyente, pero cuidando el hecho de que la estructura aún podría verse conmovida en la adolescencia, antes de una estabilización cristalizada. En lo que respecta al segundo interrogante, *Posiciones perversas en la infancia* ofrece una respuesta dinámica y fuertemente anclada en la realidad clínica: la restitución del goce al Otro se constata en lo que se da a ver del objeto en la escenificación; en la división causada al partenaire –a través de la violación del pudor, por ejemplo–; y se articula a un saber del Otro que es elevado al valor de axioma. El "caso Mario" resulta paradigmático: un dicho de la madre funciona como ley inexorable. Al respecto, en el prólogo de Pablo Muñoz queda subrayada la correspondencia entre estas posiciones perversas en la infancia y el desconocimiento del

Otro materno, que más bien propicia y sostiene eso mismo que denuncia. En cuanto a la tercera pregunta, el libro avanza mucho más que sobre la diferenciación entre *acting out* y escena perversa. Señala, como al pasar, que el llamado "acto perverso" no podría ser un acto, ya que se sostiene en la existencia de un Otro a quien le está dedicado. Pero además, avanza sobre desarrollos interesantísimos que invitan a estudiar las distintas "posiciones de la mirada" en la perversión, así como en la clínica de las psicosis estamos habituados a detectar las posiciones del Otro antes que las del sujeto.

Por último, no es un hecho menor la reunión de Luján Iuale, Luciano Lutereau y Santiago Thompson en esta colaboración autoral. Se trata de tres jóvenes docentes e investigadores de la Universidad de Buenos Aires, que además han obtenido su Maestría en Psicoanálisis con sendas tesis sobresalientes, y que continúan sus investigaciones, ahora en el contexto del Doctorado. Que el libro haya sido prologado por el primer magister en psicoanálisis de nuestra casa de estudios no es casual. Todo ello hace de *Posiciones perversas en la infancia* un material de elevado nivel académico, que amerita un lugar en la bibliografía de toda asignatura sobre clínica psicoanalítica. Por ello la consideración destacada del libro entre los colegas de la Universidad. Por ello el interés que el trabajo despertó en la comunidad de analistas, en la presentación del libro en el Foro Analítico del Río de la Plata.

Los autores agradecen los diálogos mantenidos con algunos referentes, que han funcionado como orientadores para su producción. Al parecer, el contexto de la cátedra del profesor Gabriel Lombardi ha sido terreno fértil para las discusiones que nutren el trabajo. Además, por cuestiones ligadas al método, creo que el libro se inscribe en la genealogía de un texto fundamental de Roberto Mazzuca: *Valor clínico de los fenómenos perceptivos*. *Posiciones perversas en la infancia*, de Iuale, Lutereau y Thompson, bien podría llamarse "Valor clínico de *lo que se muestra*". Aunque si nos atenemos a lo que señalan los autores, "*fenómeno* quiere decir literalmente *lo que se muestra*" (p. 63). En tal caso, *Posiciones perversas…* bien podría llamarse "Valor clínico de los fenómenos".

Martín Alomo
Marzo de 2013

LA ELECCIÓN EN PSICOANÁLISIS. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE UN PROBLEMA CLÍNICO

de Martín Alomo

Buenos Aires, Ed. Letra Viva, 2013.

Prólogo, *por Gabriel Lombardi*

Algunos prólogos presentan la obra, otros la resumen o la elogian, otros la prolongan, otros la dejan de lado y hablan de otra cosa. En este caso, casi todo lo que tengo para decir está ya incluido en esta obra a la que he contribuido de modos diversos, según explica el propio autor. No caeré en el desliz tautológico de los cartógrafos de aquel imperio cuyo mapa abarcaba la superficie del imperio. Es una obra clara y amena, no necesita repetición, ni elogio, ni resumen. Me limitaré a señalar su importancia, y a comentar algún aspecto que podría parecer lateral y no lo es.

El tema es el tema central del psicoanálisis, es el del ser hablante en tanto *res eligens*, la cosa del mundo que se especifica por elegir, por poder elegir, por tener que elegir, incluso sin saberlo y a veces sin quererlo, y con resistencias a saberlo y a quererlo. Es el tema de la libertad en la búsqueda real de las posibilidades del hombre, de cómo ella lo afecta y de cómo él responde.

Durante miles de años, la filosofía se ocupó de investigar la libertad del hombre, sus condiciones, sus facultades para ejercerla; multiplicó instancias, capacidades, actitudes, ensayó restricciones. Sus desarrollos más descollantes en la materia, la *Etica para Nicómaco* de Aristóteles, la *Crítica de la razón práctica* de Kant, *La fenomenología del espíritu* de Hegel, o *El ser y el tiempo* de Heidegger, incluso *El ser y la nada* de Sartre, generaron diversas figuras e instrumentos lógicos de exploración de la libertad humana, pero quedaron empantanadas en dificultades insuperables. La filosofía no desarrolló un método para tratar la singularidad del ser sino desde un discurso universal, ella permanece al servicio de un “para todos” que sólo el amo o el académico puede aprovechar, ya que deja afuera al sujeto de cuya libertad habla desde afuera. Por el formato universal en que es formulada, esa libertad queda en ese sujeto condenada a la fantasía, inmo-

vilizada por el temor de excederse, de abusar del prójimo, de herirlo, de realizar algunos de esos deseos que Lacan resume en el dictum: *yo te amo, pero como amo en ti algo más que a ti, te mutilo.*

El título de este libro es generoso con la filosofía, encuentra en ella los fundamentos de un problema clínico. Fundamentos hechos de conceptos, de instrumentos teóricos, de ejemplos luminosos, y también de la imposibilidad evidente de la filosofía en dar ese paso que el psicoanálisis autoriza, con un método que permite seguir los caminos sinuosos, inconscientes y contradictorios de las elecciones suspendidas, demoradas o deshechas, que en el hombre común se traducen en la particularidad del síntoma. A veces el psicoanálisis permite el pase de la elección forzada a la realización de un deseo al que acaso nos hemos destinado desde nuestra lectura adolescente y peculiar de un accidente de la infancia.

Cuando el filósofo teoriza como Kant sobre la libertad, como Schopenhauer o Nietzsche sobre la voluntad, como Heidegger sobre la angustia y la cura, como Sartre sobre la responsabilidad, su discurso choca contra lo mismo que propone como solución: cualquier figura de la libertad, en un discurso sobre lo universal, transforma lo optativo en necesidad superyoica, generando el desgarramiento ético del sujeto, vale decir ese síntoma que en cada uno constituye la verdad de la filosofía, y que ésta, en tanto monoléctica irredimible, no puede tratar seriamente. Por eso la *Sorge* que propone, para el hombre común no va más allá de la autoayuda: arreglátelas como puedas. O con resonancias estoicas, ¡cuidate!, que en Argentina equivale a decir “adiós”.

Martín Alomo deja en un lugar aparte a Kierkegaard, el místico e irónico danés que, como Hamlet, supo hablar de sí, de su propia opacidad, declarándose contrario a las posibilidades de toda *Aufhebung* generalizante, y afirmando su paso singular, antes de la invención del psicoanálisis, en la certeza de que en el sexo, y tal vez sólo en el sexo, la síntesis de los opuestos se revela como contradicción. Kierkegaard evitó en primera persona esas figuras bufonescas de la libertad que desembocaron en el sadismo del imperativo categórico, en el saber absoluto, en el superhombre, en la pureza de la nación o de la raza, en la rectificación ética requerida a todos, incluso al musulmán.

Es sobre la base de estas adquisiciones conceptuales que Alomo habrá de mostrar, en volúmenes sucesivos, la eficacia del paso freudiano y del retorno lacaniano, consistentes en dejar de hablar del sujeto en su paradójica singularidad (todos somos singulares, ironiza Colette Soler) para darle la palabra, y con él analizar ese punto nuclear en torno al cual su ser se ha constituido: aquel trauma o accidente, de los tantos sufridos en la infancia, que en ese momento o *a posteriori* despertó su posibilidad de elegir, en sus peculiares prefe-

rencias pulsionales eróticas y mortíferas. El método freudiano no sólo es dialéctico, más radicalmente aún es dialógico. La libertad asociativa puede ser llevada en él hasta el límite en que se confiesa esa peculiar forma de ser que es el síntoma, esa forma desgarrada del ser hablante ante una opción fundamental, que el psicoanálisis busca llevar desde su forma alienada de elección forzada, hasta el *elegir elegir* que caracteriza los actos causados en el deseo.

Desde Freud se puede saber entonces que el sujeto de nuestro tiempo es el que nace en el acontecimiento traumático de una elección. ¿Y cuál es, precisamente, el trauma elegido? Es aquel que, entre todos los traumas de la infancia, más radicalmente plantea la erótica de la elección ante el deseo que llega del Otro, aquel que más visceralmente afecta al ser hablante en tanto *res eligens*. Allí tallan las variantes particulares en las que la pulsión se declina y se destina en el deseo tentador del Otro. Ya la primera nosología de Freud está constituida en torno de las distintas posiciones subjetivas que pueden tomarse como reacción a la contingencia seductora del trauma: autorreproches dialectizables en la neurosis obsesiva, no dialectizables en la melancolía, falsa inocencia en la histeria, inocencia cierta y aun así bomba de tiempo en la paranoia.

Por eso el síntoma es la categoría central de la clínica psicoanalítica, y puede resumirse como un elegir no elegir. En el síntoma, la *res eligens* contradice su libertad, su derecho, su posibilidad, pero permanece electiva. El síntoma es un suicidio a medias, en el que a partir de la contingencia -el poder no ser-, se afirma la posibilidad. Mortificando la vida, se erotiza una estática del deseo que mantiene al ser hablante potencialmente electivo.

Dios no juega a los dados, afirmó Albert Einstein ante el surgimiento sorprendente de la física cuántica. No sabemos a ciencia cierta si se equivocó, pero sí sabemos con certeza empírica que el hombre sí lo hace, que él es el *homo ludens*, según lo muestran las investigaciones antropológicas, sociológicas, psicoanalíticas.

Debo a Edmundo Mordoh esta observación de Roger Caillois: que las bestias también conocen el juego, que los juegos de competencia, de simulacro o de vértigo no son específicos de nuestra especie, y que sólo los juegos de azar son especialidad del humano. En estos el jugador se somete a una fuerza abstracta e insensible, cercana a la divinidad, a la que otorga el estatuto de un elemento ineluctable.

La idea es decisiva y Alomo la encuentra en sus referencias y en la elaboración clínica de la que da cuenta en los volúmenes que siguen. En el azar, el hombre encuentra un elemento real que rompe lo necesario, sea que esa necesidad derive de su organismo, de sus instintos, de su fuerza, o que proceda de las exigencias que le impone el Logos -el saber de la lengua, la mecánica del lenguaje, la disci-

plina del discurso imperante-. En el azar, que se presenta bajo la forma del accidente, de la ruptura, del trauma, el hombre encuentra la oportunidad real de que se realice una preferencia, un deseo, un designio, sin cálculo previo y sin intervención decisiva de su conciencia. Es la posibilidad de realización de una elección ya tomada sin tener que decidirlo.

Ese real sin ley que es el azar permite advertir el paso enorme que debió darse para que un hallazgo fundamental de la *Física* de Aristóteles, la teoría de las causas por accidente explicada más abajo por Alomo, encuentre una aplicación concreta en la teoría freudiana de la causalidad, la que determina ya su primera nosología.

Discretamente Freud habrá de advertir, en su *Psicopatología de la vida cotidiana* que dichas causas introducen un real ineluctable que permite distinguir entre elección (preferencia, traduce Alomo) y decisión. Allí Freud describe la paradójica y usual convicción acerca de la existencia en nosotros de un libre albedrío. Esa convicción sólo se exterioriza en referencia a las decisiones triviales e indiferentes, en las que podríamos haber elegido otra cosa, mientras que cuando se trata de grandes e importantes decisiones de la voluntad, se tiene más bien la sensación de algo ineluctable, y de buena gana se concede: "A esto me atengo, otra cosa no puedo".

Alomo habrá de mostrar la riqueza inmensa del campo abierto por esta línea de investigación. Concretamente, cómo la exploración analítica de la libertad se extiende a los distintos tipos clínicos, incluso a la esquizofrenia, donde todo cambia desde que se la concibe, con Lacan, no solamente como enfermedad ni como libertad negativa, sino también como posición irónica del ser hablante, para quien el valor esencial del lenguaje está en esa posibilidad señalada en *Antígona*, la de separarse electivamente de todas las características del drama histórico que se ha atravesado. El lenguaje deja siempre al alcance del ser que lo habita la posibilidad de decir *sí* o *no* al ciclo de las generaciones y de las corrupciones, a las coerciones de la historia y a las imposiciones del Otro, dándole esa posibilidad angustiosa y radical de *liberarse de*, y tal vez de *ser libre para*.

Gabriel Lombardi
Julio de 2013