

LA CURA Y SU DIRECCIÓN

Escuela Freudiana de Montevideo

Dedicatoria

El martes 1.o de agosto de 2023, a los 82 años, falleció Gérard Pommier. Psicoanalista, psiquiatra, profesor universitario, profesor honorario de la Universidad de Rosario (Argentina), miembro fundador de la Fundación Europea para el Psicoanálisis, director de la revista *La clinique lacanienne* y creador de la colección Point Hors Ligne Érès, Francia.

Autor de numerosos libros y artículos traducidos a varios idiomas, siempre mantuvo un alto compromiso con la defensa y la ética del psicoanálisis.

Compañero incansable tanto en las Reuniones Lacanoamericanas como en la Convergencia. Una pérdida dolorosa para el psicoanálisis y para la Escuela Freudiana de Montevideo, ya que con Gérard compartimos mucho trabajo durante más de treinta años.

Adiós, amigo, siempre te recordaré y te recordaremos con el humor que te caracterizaba en nuestras charlas distendidas en cualquier parte del mundo donde nos tocó trabajar juntos.

Celia Calvo

Prólogo

La cura y su dirección se presenta como un tema central para la práctica del psicoanálisis. La demanda de un análisis, o incluso la de ser escuchado aun cuando esa demanda no sea formulada, supone un sufrimiento que a veces puede ser dicho de forma clara y otras no tanto. Ese sufrimiento, ese padecer, es lo que se trabaja en un análisis.

Sin embargo sabemos que la pérdida de dicho sufrimiento no llega rápidamente ni sucede desde el lugar pa(de)ciente, sino que implica otra posición: la posición del analizante implicado en la tarea.

Las neurosis no se producen de forma consciente ni es una cuestión voluntaria renunciar a ellas, lo cual señala la presencia de lo inconsciente. En el sufrimiento algo se satisface, Freud lo formula en *Más allá del principio del placer* cuando introduce la posibilidad de intelección de algo que nunca había sido planteado por ningún sistema de pensamiento hasta ese momento.

Escribir sobre *la cura y su dirección* supone necesariamente hacer lugar a las preguntas que recorren los textos de este libro: ¿Un análisis cura?, ¿de qué? ¿A dónde se dirige? ¿Quién lleva adelante esa dirección? ¿Cuál es la cura que se puede producir a partir de un análisis? ¿Cuál es la lógica en la que se sustenta?

Lejos de las promesas de plenitud —que abundan en nuestro tiempo y no hacen más que aumentar la angustia—, la práctica del psicoanálisis parece oficiar como un espacio de resistencia a la obligación de ser feliz y a los ideales que en su proliferación ahogan al sujeto.

El síntoma, que para el psicoanálisis tiene una significación diferente de la que puede tener para la medicina u otro tipo de abordajes del sufrimiento humano, denuncia la ferocidad de esos ideales y viene a situarse en el lugar de lo que resiste a los sentidos provenientes del Otro.

No se trata de erradicar el síntoma, sino de ponerlo a trabajar, de posibilitar un lugar donde el sujeto emerja y pueda tomar la palabra, para que en su decir, y por añadidura, algo de ese penar de más pueda perderse.

Luego de transitado un análisis, y aún con restos irreductibles de goce, el sujeto producirá algo novedoso, un más allá de la «roca de la castración», una invención, una nueva forma de arreglárselas con su síntoma, un saber-hacer. La propuesta de Lacan sobre el *sinthome* es una respuesta posible a este asunto.

La colección Calembour apuesta con este ejemplar a que circulen las letras de los miembros de la Escuela Freudiana de Montevideo con la intención de que algo de la práctica de cada uno pase al escrito.

Con gran entusiasmo, invitamos al lector a recorrer sus páginas y a habitar esa hiancia entre lo escrito y lo leído para dejarse llevar por las resonancias que se puedan producir.

CONSEJO EDITORIAL:

Pía González

Javier Montiel

Andrés Musto

Karina Olivera

Adaequatio rei et intellectus

GONZALO BEGGERES ¹

El título que le puse a este texto es una cita de Lacan (2009b), de su escrito *La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, que utiliza para referirse al tratamiento que ha tenido el concepto de verdad en la historia de la filosofía occidental. La traducción de este concepto sería algo así como ‘la adecuación de la cosa con el entendimiento’. Buscando material sobre esto me topé con el filósofo alemán Josef Pieper (1970), que aborda este concepto y me pareció interesante trabajar la ética del psicoanálisis desde esta perspectiva. Este filósofo plantea que en el concepto *la verdad de las cosas* confluyen varios conceptos emparentados referidos a cómo se conoce la realidad, que ha sido tratado por todos los pensadores más importantes de la filosofía antigua, pero que los filósofos de la modernidad se han encargado de eliminar. A consecuencia de este hecho actualmente solo se puede tildar de verdaderos los pensamientos, las ideas, las opiniones, pero no las cosas. Y agrega que «nuestro juicio sobre la realidad puede ser verdadero (o también falso), pero calificar las realidades mismas —las cosas— de verdaderas parece absurdo y carente de sentido: las cosas son reales, pero no verdaderas». Pasando por Pitágoras, Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, el concepto de *la verdad de las cosas* fue importante y difícil de comprender. A raíz de esto, Anselmo de Canterbury, en su «Diálogo sobre la verdad», plantea: «la verdad que radica en las propias cosas es algo sobre lo que recapacitan solo unos pocos» (Pieper, 1970). Tomás de Aquino diferencia la verdad óptica de la verdad lógica o cognoscitiva. Se preguntaban por la relación de semejanza e identificación entre el original y la imitación, entre el boceto y

lo realizado, entre el modelo y la copia. Si estuviera en vigencia el concepto *la verdad de las cosas*, se podría calificar con toda razón a un puente, a una casa o a un cuadro de verdaderos, significando con ello que tal obra se corresponde realmente con el modelo existente en el espíritu del constructor, que sería quien estaría en condiciones de afirmarlo.

En la modernidad el concepto de *la verdad de las cosas* sufrió varios reveses. Los filósofos humanistas afirmaron que era absurdo y carente de sentido decir que las cosas son verdaderas, que no había razón siquiera para discutirlo. Entre estas filas se encontraban Bacon, Hobbes, Descartes, y Spinoza. Según Pieper (1970), Spinoza afirmaba que «quien califica las cosas de verdaderas actúa como si las cosas pudieran hablar, cuando en realidad son naturalmente mudas». Por último es Immanuel Kant quien se encarga de darle el golpe final al concepto *la verdad de las cosas* y desterrarlo del vocabulario filosófico. Después de hacer un examen exhaustivo del concepto, dice que hablar de *la verdad de las cosas* es una tautología estéril. A partir de acá se produce una especie de realismo intelectual según el cual hablar del pupitre (objeto con el que juega imaginariamente Lacan en el escrito citado anteriormente) es hablar del objeto mismo, hablar del mundo, es *el mundo*.

El peligro de esto, afirma Pieper (1970), es que junto con este concepto se ha borrado el límite entre el entendimiento y la cosa, creyendo que el entendimiento mismo es la cosa. Me pregunto con relación a esto si el psicoanálisis no viene a rescatar el estatuto de la cosa y esta dialéctica entre el entendimiento y la cosa, justamente fundando su ética en hacer hablar a la cosa. Sin ir más lejos, se sabe que Freud va construyendo la teoría en constante retroalimentación con lo que se le presentaba en la práctica clínica, siguiendo el rastro de la cosa, de esos síntomas que se le presentaban como cuerpos extraños, y no teniendo prurito en modificar su teoría si su práctica clínica la contradecía. Incluso cambia el método a partir de la experiencia con sus pacientes, deja hablar a lo que se denominaba

histeria en su época, no la silenciaba con el discurso médico. O por ejemplo lo que llamó neurosis de guerra, no consideraba esta sintomatología como un simple efecto postraumático de las personas que habían transitado por esa situación, sino que las hace hablar preguntándose por ejemplo por qué motivo esas personas seguían reproduciendo mentalmente a través de sueños y pensamientos diurnos los siniestros ocurridos en la guerra. Consideraba este ir más allá del principio de placer y esta compulsión a la repetición como intento o esfuerzo del aparato psíquico de elaborar algo tan espantoso e inefable. Generaba con esto una posibilidad de hablar de eso, de hacer hablar a la cosa. ¿Y cómo hacer para que la cosa hable?

En primer lugar, afirma Lacan (2009b) en este escrito, no hablando de la cosa, es decir, no hablar objetivando la cosa, tampoco hablar de las cosas que un sujeto habla cuando habla de sí. Afirma que la objetivación en materia psicológica desconoce que un sujeto aparte de poder ser observado también es observador de sí mismo, y esta tarea basta con que la haga él mismo. La cosa, indica Lacan, «es la que le habla a ustedes, cosa que, diga lo que diga, le sería para siempre inaccesible, si no fuese porque, siendo una palabra que se dirige a otro, puede evocar en ese otro su respuesta y porque, habiendo escuchado el mensaje bajo esta forma invertida, pueden devolvérselo, darle la doble satisfacción de haberlo reconocido y de hacerle reconocer su verdad».

La cosa entonces habla en ese mensaje intencional que va del yo dirigido no a la persona del analista, sino al otro con mayúscula, al otro como lugar del tesoro de los significantes. En ese lugar del otro vuelve su propio mensaje de forma invertida. En ese lugar también se encuentran los significantes con los que ha sido marcado históricamente un sujeto, y no para hacer un análisis causalista que se propondría transformar al sujeto en su presente por explicaciones sabias de su pasado. Justamente no se trata de hablar de él, eso lo puede hacer muy bien él mismo, sino de trabajar e interrogar dónde está el sujeto en eso que habla, qué posición asume, como

se ubica y qué lugares ocupa en esos significantes que va desplegando y que lo han marcado, significantes que pertenecen a su novela familiar. En ese hablar dirigido al otro, por ejemplo, una persona puede encontrar algo en su decir que no sabía, o puede decir más de lo que quería decir por la propia estructura del lenguaje, o puede producirse un cortocircuito justamente en el lugar del lenguaje, del otro con mayúscula, confundiendo a través de un acto fallido, o logrado, mejor dicho, una palabra por otra. Ese mensaje que vuelve desde el otro de forma invertida es el inconsciente, el inconsciente es el discurso del otro, ahí está ubicada la verdad del sujeto, la cosa freudiana. En ese reconocimiento de su mensaje que surge desde el lugar del otro de forma invertida, el sujeto va a interrogar los significantes a los que se encuentra objetivado y alienado. En ese mismo movimiento se generan un conjunto vacío, una falta, un deseo y una posibilidad de saber, una pregunta que ya aparecía de forma solapada en el síntoma, como por ejemplo pasa con la angustia y la ansiedad. En la medida en que progresa un análisis puede aparecer con más claridad ese conflicto deseante con un otro. Conflicto inconsciente que se presentifica en transferencia, donde el sujeto se autoengaña con coartadas que no le permiten realizar su deseo.

Para graficar la verdad de un sujeto y la dialéctica con relación a su deseo y al deseo de un otro, el psicoanálisis se vale de la literatura, mitos y novelas, de los cuales se desprenden estructuras que conjugan lo atemporal y lo temporal, lo universal y lo particular, y lo pone en diálogo con la historia singular de un sujeto. A partir de esto se desprenden estructuras que hablan por ejemplo de que en el caso de la fobia el deseo está prevenido porque el otro aparece como aplastante, huyendo del otro, temiendo al otro. O en el caso de la estructuras obsesivas donde el sujeto se mantiene fuera de juego y alejado del otro para defenderse del goce y del deseo del otro, mantiene con este fin como coartada su deseo como imposible, y a la misma vez tapa los huecos del gran otro para no castrarlo. O en la histeria el deseo aparece insatisfecho, se excluye como objeto, su posición más bien es

el interés por quien encarna el objeto de goce de un otro sin barrar, pero no para serlo, sino para rechazarlo, sembrando ese objeto oculta su castración y por tanto su deseo. O en el caso del perverso, que no desea, se dedica a hacer gozar al otro renegando de su castración. Pero más allá de estructuras y diagnósticos que si bien sirven para posicionarse y ponerlo en diálogo con un sujeto, la ética del psicoanálisis se trata como dije anteriormente de todo lo contrario, de que la cosa hable y no hablar de la cosa. Lacan (2009b) en su escrito *La cosa freudiana* plantea que justamente la objetivación del sujeto es el punto de resistencia central de un análisis.

Ni en la época de Freud ni en la nuestra faltan los que se esfuerzan por la cientificidad del psicoanálisis, tildando por ejemplo a las intervenciones y las interpretaciones analíticas de relativismos, hablan de la equivocidad y la pluralidad de estas, anunciando en este tipo de intervenciones la bancarrota del saber. Si estos discursos se escucharan un poco se darían cuenta de que enuncian ellos mismos el error. No se trata de las interpretaciones del analista, se trata de hacer hablar el saber del analizante. Y por otro lado un análisis genera todo lo contrario de una «bancarrota del saber», genera el deseo de saber, analizando lo que lo obstaculiza o inhibe. Con relación a esto y a la práctica del psicoanálisis, considero que es central continuar trabajando el análisis de las resistencias que se interponen al escuchar a un sujeto. Es importante en esta época en que pululan los «coach de la vida», los mercaderes del saber, que a través de unos tips te dicen cómo vivir, solucionar las crisis vitales y encaminar tu vida. Especialistas en objetivar y universalizar los sujetos. Quizás tengan algún conocimiento, pero lo que es seguro es que no apuntan a que un sujeto hable y sepa sobre la verdad de su síntoma, sino a silenciarlo, pensando a los sujetos como empresas a las que pueden gestionar y optimizar. O en otro nivel de cosas, presenciamos actualmente un sistema de salud que se resiste a hacer hablar el sufrimiento

psíquico, medicalizando y psicopatologizando sobre todo a la pobreza. Pero como plantea Lacan (2009a) en otro escrito: «si se ignora el llamado de la palabra va a aparecer cada vez más fuerte», como aparece actualmente bajo el grito de angustias, depresiones y otros cuadros.

Y para terminar, ojalá no silenciemos con nuestro intelecto *la verdad de la cosa* o, en criollo, «no pongamos la carreta por delante de los bueyes».

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (2009a). *Escritos 1*. Siglo XXI.

Lacan, J. (2009b). La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Siglo XXI.

Pieper, J. (1970). La verdad de las cosas, concepto olvidado. *Revista Universitas*, 7(4), Stuttgart.

¹ Miembro de la Escuela Freudiana de Montevideo. gonzabz@gmail.com

Trazos de un trabajo a compartir

MARILÉN BETTINI ²

Tiempo atrás fui invitada a dar una clase sobre el suicido y los intentos de suicidio en el marco de un posgrado. Consultada acerca de cómo quería ser presentada, respondí con tres títulos que según entendía me avalaban en ese ámbito académico.

Pasados unos días y previo al encuentro, me sorprende al registrar que ninguno de ellos dice nada acerca de mi experiencia como analista, del lugar en el cual leo e intervengo a la hora del encuentro con lo real de la clínica. Una vez más caigo en la cuenta de que no existe título que pueda esgrimir que garantice un saber hacer, corrido el velo del engaño una vez más caigo...

El saber del psicoanalista esta en las antípodas de la acumulación de especializaciones, se trata en cambio de la especificidad de un movimiento inaugural que consiste en dar lugar al sujeto del inconsciente. Y eso se logra si el campo es propicio, es decir, si el analista a punto de partida del reconocimiento de su deseo como tal se ofrece para semblantear al *objeto a* en la escena transferencial.

El deseo del analista, su peculiar función en la conceptualización de Lacan, fue la vía de interrogación que me interpeló en el tiempo final de mi análisis y me condujo a querer participar en el cartel «La dirección de la cura». No fue azaroso que las puertas que tocara fueran las de la Escuela Freudiana de Montevideo, puesto que con ella he estado en transferencia por más de veinte años... Sin embargo el deseo de integrar un dispositivo de cartel es de otro orden y por ello lo retomaré más adelante.

Abierta la puerta y acompañada, comenzó para mí en el cartel un trabajo en común de lectura singular sobre la dirección de la cura. Trabajo sostenido entre cuatro, con una periodicidad mensual durante poco más de dos años. La Reunión Lacanoamericana de Río, acontecida durante el primer año de estos encuentros, me dio la oportunidad de producir un primer escrito en el que el lugar del analista en la dirección de la cura ocupó un sitio central y fue desplegado e interrogado a partir de una experiencia clínica. Comparto acá mis primeros trazos en el cartel, segundos con relación a los que me condujeron a él en mi final de análisis, con una breve reseña de ese escrito.

Se trata del análisis de una niña de cuatro años a la que llamé Andrea, realizado durante casi dos años hasta el momento de su mudanza en el que se interrumpió.

Andrea estaba imposibilitada de hacer lazo con los otros niños y su maestra. Ella deambulaba por el salón agarrando de vez en cuando objetos que parecía nombrar en un lenguaje inentendible plagado de repeticiones y exclamaciones. Prácticamente no lograba detenerse a jugar ni mirar a quienes la rodeaban, ni siquiera cuando le dirigían la palabra. Si un niño la golpeaba o se caía no acusaba registro.

Llevado adelante en el contexto de un servicio de salud público y con una demanda inicial de intervención proveniente de una institución educativa, voy a señalar tres tiempos en el trabajo, leídos a posteriori del momento de escribirlo.

Brevemente voy a hacer referencia a cada uno de estos tiempos que poseen cierta cronología pero cuyo fundamento se encuentra en una relación lógica desplegada entre las intervenciones del analista y los tiempos instituyentes de estructuración del sujeto.

Primer tiempo del trabajo: dar un lugar a lo imposible, a lo real, en nuestro caso al real que el niño introduce, a lo que no camina, que se pone

en cruz, pero también al otro real, a ese que es encarnado por las figuras parentales u otros. Esto implica habilitar la escena transferencial, hacer de soporte, negarse al goce de ejercer un poder.

En este primer tiempo, darle lugar a lo real involucró intervenir consintiendo el despliegue discursivo de la madre, plagado inicialmente de enojosas reivindicaciones hacia el jardín de infantes, el padre ausente y los técnicos que habían diagnosticado a la niña con trastorno del espectro autista.

Fue entonces por la vía de darle un lugar a su decir que comenzó a instalarse la transferencia. De su mano, una de las primeras intervenciones fue dejar en suspenso el diagnóstico inicial y su indicación inmediata de pase a psiquiatra infantil. Por este sesgo se comenzó a abrir un espacio de interrogación, erigiéndose el sujeto supuesto al saber. La suposición de saber permitió a la madre un viraje con respecto a la primera consulta a la que había llegado obligada por el jardín de infantes. Y se abrió el camino al trabajo analítico.

Durante este primer tiempo las intervenciones operaron en torno a generar un doble movimiento dirigido, por un lado a ella para que dejara de hablar por la niña, de responder con su pretendido saber frente a lo ininteligible, y por otro directamente a Andrea, oficiando en acto un corte frente al puro goce de moverse sin pausa, nombrándola, llamándola, buscando su mirada, introduciendo un «no te entiendo». Un movimiento tendiente a interrumpir su atención sin pausa, continua, casi indiferenciada, con un alternado llamado de atención, intentando favorecer un cierto enlace pulsional.

Apoyada en el amor por Andrea, su madre en transferencia fue logrando limitar ese goce inicial desanudado. En cada encuentro daba cuenta de los «avances» (como le gustaba llamarlos), ahora podía generar alguna pausa entre los pedidos de su hija y su respuesta, ya no dejaba a la niña largas horas frente al televisor o con el celular ni arremetía para cerrar

anticipadamente un intento de demanda de Andrea. Paso a paso se fue abriendo otro tiempo. A partir de la presencia de un otro real consistente, encarnado en la madre y la analista, fueron tomando cuerpo las primeras escenas lúdicas.

Segundo tiempo: el armado de la escena lúdica. En el caso de Andrea las necesidades eran plena y rápidamente satisfechas, lo que daba muy poco margen para que fueran modificadas por la demanda y el deseo. Intervenir con su madre en la línea de que pudiera sustraerse y sostener un tiempo de espera ante los intentos de Andrea de formular una demanda permitió que poco a poco la niña comenzara a introducir pequeños momentos lúdicos.

En este tiempo Andrea, habilitada por cierto vaciamiento del goce del otro, comenzó a desplegar el registro de la demanda que pudo operar al consumarse un poco la pérdida del objeto.

Podríamos decir que este segundo tiempo se centró en el cuerpo, en hacer juego con el objeto, en salir lentamente del enquistamiento.

En «La tercera», Lacan (1993d) nos dice que el cuerpo se introduce en la economía del goce por la imagen del cuerpo, la relación del hombre con su cuerpo es imaginaria. Sabemos por la conceptualización del estadio del espejo el lugar clave que le dio al reconocimiento del propio cuerpo a partir de la existencia de otros indispensables para el sujeto que también portan un cuerpo. Pero también sabemos que para que haya un cuerpo unificado no alcanza con la imagen del otro, es necesario que el significante introduzca el uno, el lenguaje es cuerpo incorporal que da cuerpo en tanto negativiza lo viviente.

Es interesante recordar que Lacan (1993a), en su *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, interpelado sobre qué hace que un niño pueda escuchar, destaca que escuchar forma parte de la palabra, entonces se trató allí donde las palabras parecían extranjeras, inentendibles, de escuchar sus articulaciones, leer sus puntos de extravíos y fijeza en el discurso materno.

En este sentido, las intervenciones dirigidas inicialmente en una doble dirección ya mencionada, es decir hacia la madre y hacia la hija, apuntaron al descongelamiento de Andrea de la posición de objeto del goce materno, para dar paso a una reorientación de los goces.

En la escena transferencial la incipiente renuncia de la madre al goce de manipular el cuerpo de su hija posibilitó la apertura al juego del sujeto.

Tercer tiempo: la función nominante. En «Dos notas sobre el niño», Lacan (1993b), nos dice que cuando la función de mediación del padre no se produce, el niño queda expuesto a todas las capturas fantasmáticas. Se convierte en el objeto de la madre y su única función es entonces revelar la verdad de este objeto. El niño realiza la presencia de lo que Lacan designa el *objeto a* en el fantasma.

La función de la nominación encarnada por el padre no se limita al ordenamiento significativo, sino que enlaza lo real, le da un lugar y preserva al hijo de quedar a merced del otro. Sin embargo sabemos que el efecto del *nombre del padre* que está en el origen de ese otro es a su vez una función necesaria pero también contingente.

En esta línea considero que la función nominante fue encarnada en las intervenciones de la analista, lo que permitió la aparición de un mínimo ordenamiento, que promovió en la niña un corrimiento de su posición alienante inicial y con ello la toma de la palabra.

Hasta acá llega la lectura del fragmento clínico realizada en el tiempo inicial de trabajo en el cartel. Entiendo que la dirección de la cura que el analista se ofrece a timonear dejándose tomar como objeto de demanda, de causa del deseo, estará signada por los tiempos lógicos del sujeto y los avatares que se presenten en la travesía, algunos insalvables, como la mudanza, en este caso. La dirección siempre apuntará al sujeto de la estructura, aun cuando en este tramo de análisis por tratarse de una niña, las intervenciones se hayan dirigido a ella y a la madre.

Del tránsito por el segundo año del Cartel y con la llegada de su disolución ubicaré un *cuarto tiempo* al que llamé *El (lugar) de la escritura*:

Lacan (1993d) en «La tercera» nos dice que un psicoanalista sabe que el pensamiento es aberrante por naturaleza, lo cual no le impide ser responsable de un discurso que suelda al analizante no con el analista... sino con la pareja analizante-analista... y entre ellos, tal como nos enseñó en *El momento de concluir* (Lacan, 1977), solo se intercambian algunas letras. Ahora, que el analista en la dirección de la cura lea la letra, esa que en el discurso del analizante es litoral entre saber y goce y efecto del inconsciente que la comanda, no agota la cuestión del acto de la escritura del analista como parte de su formación.

Entonces, si bien ni en lo que dice el analizante ni en lo que dice el analista hay otra cosa que escritura, el acto de escribir del analista, el intento de delimitar algo del orden de lo real de su clínica, para su transmisión, involucra un cierto pasaje. Un pasaje que no es sin costo y que va a su cuenta y riesgo.

Al final del análisis, en ese cambio de posición subjetiva que implicaría el pasaje de analizante a analista, devenir analista no es serlo. Extravío este en el que incurrieron los didactas de la IPA y que en el escrito que en el cartel nos convocó, «La dirección de la cura y los principios de su poder» (Lacan, 1993c), llevó a Lacan a poner al analista en el banquillo... para observar que está tanto menos seguro en su acción cuanto que en ella está más interesado en su ser.

Cuestión que en ese texto a continuación propone que el analista también paga, paga con palabras, paga con su persona al prestarse a ser soporte de la transferencia, es decir, paga con renunciaciones, renunciaciones al goce. Esto es lo que a mi entender encontramos al término del análisis formalizado en la escritura caída del *objeto a*, de plus de goce a causa del deseo, pasaje del estatuto del *objeto a* que conlleva un nuevo encuentro con las pulsiones.

Este punto me relanza al inicio de este trabajo, y por qué no decir también al del propio análisis personal. Ahí, al lugar de la demanda del otro en este caso formulada en el «cómo querés ser presentada» y la respuesta dada con los tres títulos que sostiene la pretensión de saber y con esta la ilusión de colmar las expectativas, una vez más la trampa de lo imaginario.

Pero como el tiempo de análisis ya no es el del inicio sino el del final, pronto leo el tropiezo en la figura de la sorpresa que da lugar a la caída... «una vez más».

No existe título que dé cuenta del saber hacer del analista y mucho menos del deseo del analista; ¿podría decir entonces deseo advertido pero no asegurado? Interpelada al respecto, se me ocurrió que si así como Freud y Lacan nos enseñaron que se trata de reinventar el psicoanálisis con cada analizante y en cada sesión, ¿no se tratará también para el deseo del analista de relanzarlo una y otra vez? Esto me condujo a su vez a otra pregunta: ¿en qué situaciones y lugares?

Inmersa en estos trazos me encontraba cuando di con un texto de Alba Flesler (2006) referido a la escritura del analista, en el que plantea que, contrariamente a lo que ocurre con la práctica del análisis, que suele comenzar con la obtención del título universitario, la formación del analista habrá de realizarse cada vez que caiga el título universitario, propone la necesidad de recrear el deseo del analista en los espacios de formación, de despertarlo cada vez que se adormezca y localizar los obstáculos que impiden sostener su función.

Si el análisis es terminable en la medida que dé lugar a que se produzca en los tiempos lógicos del sujeto en transferencia la caída del sujeto supuesto al saber, el atravesamiento del fantasma y el *sinthome*, la formación del analista en cambio no lo es. Se sostiene en la operancia del deseo del analista, ligado a su vez a sus posibles errancias, que, como nos recuerda Isidoro Vegh, en la teoría lacaniana quiere decir encuentro y desencuentro con lo real.

En esta línea entiendo que el cartel en tanto espacio de formación de analistas es un lugar privilegiado en el que el acento no está en la búsqueda de saber sino en la apertura de cada uno de sus integrantes a la falta de saber. Por las características inherentes a su creación, convoca a la producción escrita de cada uno de ellos a cuenta propia.

En esta escritura se realizaría entonces un doble movimiento que involucrará cierto pasaje de lo privado acontecido entre los integrantes del cartel, a lo público y del lugar de autor de algunas letras que buscan delimitar algo de lo que en su experiencia se le presenta como obstáculo, a una circulación del escrito. Estos pasajes, tal como dijimos anteriormente, no serán sin pérdida de goce.

Referencias bibliográficas

- Flesler, A. (2006). La letra, el analista, la escritura. En *Las letras del análisis de Vegh, I.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan J. (1993a). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos 2.* Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1993b). Dos notas sobre el niño. En *Intervenciones y textos 2.* Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1993c). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Lacan, J. (1993d). La tercera. En *Intervenciones y textos 2.* Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1977). *Seminario 25: El momento de concluir.* Recuperado de <https://www.dropbox.com/s/temcbxvv3b5e9wy/Seminario%2025%20-%20Momento%20de%20concluir%20%28Psi%29.pdf?dl=0>
-

2 Analista de Escuela, Escuela Freudiana de Montevideo. licmarbet@gmail.com

La pulsión y su función en la cura

OSCAR BINAGI³

La exploración del concepto de pulsión como uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis remite a su conexión con el de transferencia, en lo que constituye su puesta en acto. En esta indagación, comenzaremos por las primeras definiciones del concepto, para derivar en los intentos de Lacan de llevarlo al matema. Luego, se plantea la necesidad de distinguirlo del concepto de goce, en sus convergencias y divergencias. Finalmente, en lo que hace al rol de la pulsión en la cura, haremos un recorrido por el semblante y su relación con el objeto *a*.

El concepto de pulsión

Una de las mayores dificultades al momento de abordar el concepto de pulsión viene dada por su carácter abstracto o intangible, lo que deriva en la dificultad de poder hablar de ella sin enlazarla con algún otro elemento. No en vano Freud elige llamarla en algún momento *mitología*, mientras que Lacan prefiriere dejarla en el territorio de la *ficción*.

Lacan introduce el concepto de pulsión como puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente. Para comprender esta idea, es necesario considerar el carácter pulsátil del inconsciente, su característica evanescencia, cuando el sujeto del inconsciente aparece en su división.

El discurso que hace posible el surgimiento del inconsciente está articulado en una demanda cuyos significantes van dejando un resto metonímico. Es en esos restos que se ubica la dimensión sexual, ya que entre esos significantes encontramos la dimensión deseante.

Será función del analista, del deseo que lo habita, el poder trabajar con los significantes y sus restos, empalmando el campo de la demanda con la realidad sexual. Este empalme lo hace con la herramienta de la interpretación, que es una manera de evocar el deseo. Lo ubica en la escena analítica, y sitúa el trabajo en el intervalo, en la hiancia en la que advenga el sujeto.

Lacan lleva las cosas bastante lejos, y dice: «De no haberse manifestado la sexualidad, en forma se pulsiones parciales, como lo que domina toda la economía de este intervalo, nuestra experiencia no sería más que una mántica» [1] (que viene del griego, ‘arte de la adivinación’). Aquí está el núcleo de la importancia de la pulsión como concepto fundamental.

Pulsión es una noción nueva cuando Freud la introduce, en sus «Tres ensayos de una teoría sexual» (1905), basada principalmente en elementos de la física de la época para crear una metáfora de aquello del orden de lo «irrepresible» que se puede manifestar en la praxis analítica. Lacan la define: «La pulsión es el montaje a través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica», [2] vale agregar, representando «la curva de realización de la sexualidad». Es decir, no es la sexualidad misma, sino una representación de su realización».

La pulsión se presenta por cuatro términos, que se conciben disyuntos, separados:

El primero, el *empuje*. Es la descarga irrepresible a la que nos referíamos antes, el empuje de un estímulo psíquico que es constante. Esta es una de las vías que aclaran la confusión entre pulsión e instinto, ya que el instinto no tiene cómo desconocer ritmos e intensidades, como toda manifestación biológica. El instinto se encuentra en la dimensión de la necesidad como el hambre o la sed, algo que puede ser satisfecho periódicamente a través de una acción como comer o tomar agua. La pulsión, en cambio, no tiene día ni noche.

Segundo, la *meta*, que podríamos entender como la satisfacción posible de la pulsión, que se da entre el principio de placer y el principio de realidad, que le sirven como topes o murallas de lo real. Como lo llama Lacan, «dos murallas de lo imposible». Entre ellas, lo que existe es el trayecto de la pulsión.

En tercer lugar, el *objeto*, que es indiferente, en el sentido de que no hay objeto que pueda satisfacer la pulsión. Lo que sí hay es un rodeo de un vacío, dado por el objeto *a* causa de deseo.

Finalmente, la *fuerza*. Aquí encontramos la estructura de borde propia de las zonas erógenas que se encuentran alrededor de lo que se designa como objetos *a* (oral, anal, escópico e invocante). En esto se parece la pulsión a un montaje de diferentes zonas del cuerpo (por ejemplo, en lo oral se trata de la boca así como de los labios, la lengua, los dientes, etc.).

Todas las pulsiones son parciales, en el sentido de que no existe una unificación posible, un momento dialéctico superior. Lo que se conoce como la *pulsión genital* distaría mucho de serlo; se trata de algo de otro orden, inscrito ya en la trama del complejo de Edipo, de la cultura, del amor, no en la manifestación ciega de la sexualidad tal cual se manifiesta en las pulsiones parciales.

La imagen que plantea Lacan para representar la pulsión es la de un bucle de ida y vuelta, que parte del sujeto, rodea el objeto y retorna. Esta es su estructura fundamental y la que permite concebir una cierta posición gramatical respecto a la pulsión. Por ejemplo, en la pulsión escópica: mirar, ser mirado y hacerse mirar.

Esta distinción de tiempos marca el punto donde la pulsión solo puede realizarse cuando completa su trayecto a través del campo del Otro. De esto también depende que no exista una progresión natural entre fases pulsionales, tal como están establecidas por Freud. Lo que determina el pasaje, por ejemplo, de la fase oral a la fase anal es la intervención en cada caso de la demanda del Otro.

La pulsión y sus escrituras

Lacan hizo varios intentos de llevar la pulsión al matema.

Encontramos como primera la del grafo del deseo, bajo el siguiente algoritmo: ($\$ \leftrightarrow D$), que puede leerse como sujeto barrado con relación a la demanda. Esto define un sujeto acéfalo de la pulsión que encontrará cierta vectorialización a partir del fantasma ($\$ \leftrightarrow a$). A partir de allí, la posición pasa a ser de sujeto de deseo, lo que abre la posibilidad de diferentes posicionamientos gramaticales a nivel del fantasma. Esto es importante porque tanto en el «hacer» como al «hacerse» de la pulsión y sus diferentes variaciones de lo que se trata es de la manera en que se combinan las palabras para formar oraciones, la sintaxis que define una posición en el fantasma.

En lo que respecta al nudo borromeo, una pista en este sentido puede estar dada por la siguiente afirmación de Lacan: «lo real, en el sujeto, es lo más cómplice de la pulsión». ¿Qué hay en las intersecciones de lo real con los otros registros? El goce fálico, el goce del Otro y el objeto a . Es entonces una posibilidad que desde la pulsión se abra camino desde lo real mediante los goces, ya que entiendo que la pulsión no podría tener una expresión desde el sentido, que es la intersección de lo imaginario con lo simbólico.

También hay una escritura adicional en el nudo borromeo, que Lacan establece en la conferencia «La tercera» y es muy interesante respecto a este tema: vida en lo real, muerte en lo simbólico, cuerpo en imaginario. Propongo pensarlo en función del último dualismo pulsional, las pulsiones de vida en lo real y las pulsiones de muerte en lo simbólico. Vida en lo real porque no existe un registro posible de la vida, nadie sabe definirla con precisión, es algo imposible. La muerte se puede ubicar en lo simbólico, ya que depende de su relación con el significante: es la ausencia, la falta de algo que antes estaba y ahora ya no está. Finalmente, podemos pensar el cuerpo en lo imaginario como el cuerpo en el que hace eco el hecho de que

hay un decir. Quizás en este planteo lo real de la vida y lo simbólico de la muerte resuenen en lo imaginario del cuerpo, dado que es el objeto *a* el que articula los tres registros, vibrando en las posibilidades de los distintos montajes pulsionales.

Pulsión y goce

Pulsión y goce son dos conceptos que parecen guardar cierta resonancia, más teniendo en cuenta que los dos tienen que ver con una cierta satisfacción paradójica, pero por diferentes vías. En una primera instancia, diría que la noción de goce incluye a la de pulsión, mas no es su único elemento. El goce parece ser una categoría más compleja, acabada, de algo que se juega en otro tiempo, con otras dimensiones.

Un punto de partida posible es cuando Lacan afirma: «las pulsiones son el eco en el cuerpo, del hecho de que hay un decir». [3] Si hay un decir, también es probable que haya un goce que, bajo la forma del eco, de cierta resonancia en el cuerpo, esté relacionado con la pulsión. No es menor recordar el fuerte vínculo que une a la pulsión con el cuerpo.

De hecho, es cuando los orificios del cuerpo son atravesados por el Otro y su demanda que pueden ser erogeneizados, y a partir de allí se puede echar a andar el montaje pulsional. Es entonces la incidencia en el organismo de la palabra del Otro y su demanda la que abre la posibilidad de que el cuerpo sea asiento de una fuerza que llamamos pulsión y que busque eso que llamamos goce. «El goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión». [4]

La pulsión siempre ha sido pensada de manera dualista, cuestión que sostuvo Freud y continuó Lacan. La oposición inicial fue la de pulsiones

sexuales y pulsiones del Yo o de autoconservación, que vendría a cambiar en «Más allá del principio del placer» en pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Lacan considera el dualismo pulsional como distintos momentos lógicos de la pulsión sexual.

Esta pulsión avanza dentro de ciertos márgenes, encontrándose en la homeostasis del principio de placer, un equilibrio posible pero no viable de sostener constantemente. Aquí es que hace su introducción el goce, que llama a cierto desborde, a cierta búsqueda más allá del principio de placer. Es así que, empujada por el goce, pueden intervenir la pulsión de vida o la pulsión de muerte, y ambas pueden llevar a una búsqueda del cero sin frenos, hacia la muerte. Existe una barrera más allá de la cual el exceso de placer o el exceso de dolor se vuelven igualmente perturbadores o mortíferos. Esto quiere decir que aquí no hay posibilidad de goce de la pulsión, sino que se manifiestan, por ejemplo, los pasajes al acto del suicidio o la muerte en el ejercicio de una pulsión hasta el «final» (por ejemplo en anorexias o adicciones).

Otra posibilidad es que, en esa búsqueda del «más allá» que puede proveer el goce, sea posible lo que Freud llama el «intrincamiento» o «mezcla» de las pulsiones. Así, es posible un goce que haga lazo con otros, un goce de la pulsión en un estilo más cercano a la sublimación. O, de otro modo, que el «más allá» se detenga antes de llegar al cero, un poco «más acá».

Ese intrincamiento pulsional es posible gracias a la eficacia simbólica de la castración, al anudamiento del proceso primario a lo simbólico. Allí, se vuelve posible el advenimiento del sujeto del inconsciente y se abre una nueva relación posible con lo real.

Un movimiento análogo quizá sea posible en un análisis, ya que las vías de lo pulsional pueden ser modificadas si sostenemos la hipótesis de que el estado de satisfacción se rectifica a nivel de la pulsión, aunque probablemente no con las mismas consecuencias.

Pulsión y semblant. Transferencia real

No ha de creerse que en modo alguno sostengamos nosotros al semblante. Ni siquiera somos semblante. Somos en ocasiones lo que puede ocupar su lugar y hacer reinar ahí, ¿qué? —el objeto *a*—. El analista, en efecto, en todos los órdenes del discurso que se sostienen actualmente —y esta palabra no es cualquier cosa, si damos al acto su pleno sentido aristotélico— es quien, al poner el objeto *a* en el lugar de semblante, está en la posición más conveniente para hacer lo que es justo hacer, a saber, interrogar como saber lo tocante a la verdad. [5]

El semblante es el punto donde se unen pulsión y transferencia, es lo que permite que la pulsión circule, que lo real de la transferencia se ponga en juego allí. Es lo que se encuentra en el modo en que se articulan los significantes, en la música de la voz, su tonalidad, que se pueden indicar las interacciones con el Otro en cierto fragmento del discurso (quién habla, o a quién se dirige).

Es también a partir de la demanda que el analista soporta ese recorrido. El analista forma parte entonces de un montaje provisional de la pulsión para el analizante, en el que recibe y sostiene como semblante la circulación de los objetos *a*.

Hay una cierta predominancia de algunos objetos en los distintos tiempos de un análisis. Por ejemplo, la pulsión escópica es fundamental en los comienzos. La búsqueda de la mirada del analista puede significar la búsqueda de su asentimiento o desaprobación respecto a lo que se está diciendo, es una puntuación constante del discurso que puede permitir la instalación de un discurso, de una transferencia.

Aun así, el sostén de la mirada puede ser importante más allá de los inicios de una cura.

Hay quienes rechazan la mirada y prefieren hablar sin mirar, y otros buscan la aprobación constante. Según las características de quien consulta,

puede ser un recurso importante, ya que hay tiempos en que es necesaria la construcción de un sentido, una historia o una novela familiar que puede encontrarse empobrecida o disminuida. Negar la mirada sería en esos casos negar un intercambio objetal que puede llegar a tener una función importante para otras alternancias y ritmos a desarrollarse más adelante.

La opción del diván abre por otro lado la posibilidad de que la pulsión invocante tome cierto protagonismo, al liberar el discurso del peso de la mirada, al permitir otras escuchas y lecturas.

El montaje pulsional «provisional» puede sostenerse hasta que por algún motivo se interrumpa el tratamiento, o se llegue a un fin de análisis. De esta manera, el desmontaje del circuito puede darse en la forma de una caída del analista como sujeto supuesto al saber, una caída de lo que sería la transferencia simbólica, y un «desmontaje pulsional» que pasa por la caída de la transferencia real.

Aun así, la pulsión no dejará de empujar. ¿Qué pasa con ella después de un fin de análisis? Lacan se pregunta: «¿Qué deviene entonces quien ha experimentado esa relación opaca con el origen, con la pulsión? ¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión? Esto es el más allá del análisis y nunca ha sido abordado». [6]

Con estas preguntas deja el camino abierto hacia aquello que puede testimoniar el dispositivo del pase.

Referencias bibliográficas

- [1] Lacan, J. (s.f.). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- [2] Lacan, J. (s.f.). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- [3] Lacan, J. (s.f.). *Seminario 23: El sinthome*. Paidós.
- [4] Lacan, J. (s.f.). *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- [5] Lacan, J. (s.f.). *Seminario 20: Aún*. Paidós.

[6] Lacan, J. (s.f.). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.

3 Miembro de la Escuela Freudiana de Montevideo. oscarbinagi@gmail.com

Abrir la puerta para ir a jugar

MARCELA CASTRO LARREA⁴

Solo en sueños, en la poesía,
en el juego... nos asomamos a veces...

Rayuela, J. Cortázar (1986)

Vaya si existe función más noble y concreta que la del juego: aligerar la vida, dejarla más liviana, más habitable. Jugar resulta cosa seria y también fascinante.

En el trabajo con niños el juego irrumpe a veces de entre el drama y el espanto de la vida, suspendiendo el tiempo en tanto dura. Así como el poeta, que no podrá dar noticia alguna de las condiciones bajo las cuales elige sus materiales para la creación, así como lo singular y lo inconsciente se deposita en su obra, de esa forma el niño arma su juego. En él crea su mundo de fantasía, lo carga de afecto, lo inviste libidinalmente inaugurándolo como tramitación psíquica, producción lúdica que participa de la legalidad del lenguaje. El niño juega a ser grande, «imita el juego que le ha devenido familiar de la vida de los mayores» (Freud, 1986).

Freud (Freud, 2001) toma el juego infantil para estudiar el modo de trabajo del aparato anímico en una de sus prácticas normales más tempranas. Allí articula el juego a la pulsión y a la compulsión de repetición. En acto el niño cambia lo pasivo por lo activo, elabora lo vivido mediante una respuesta ficcional, pero no solo esta respuesta aparece en el juego, sino también la posibilidad de crear algo nuevo, subjetiva allí el encuentro con el Otro, un encuentro con los significantes.

El juego asoma como un real que la práctica impone, oferta al niño la posibilidad de pasar de ser objeto del Otro e ir camino a constituirse como sujeto. Son los primeros esfuerzos de intermediación, posibles solo si antes se hizo efectiva la pérdida de un objeto y suponiendo la operación de la metáfora paterna.

¿Puede el juego, entonces, dirigir una cura?

I. Las piezas

Luis tiene 11 años, llega derivado de la escuela; su conducta comenzó a llamar la atención debido a la violencia que dirigía hacia sus compañeros y hacia sus referentes adultos, «Luis pegaba». Su desempeño escolar iba de mal en peor, cosa que también preocupaba a sus padres, quienes manifiestan notarlo muy rebelde y contestatario; al parecer no había reto, penitencia o prohibición que hiciera que Luis dejara de pegar.

En la casa familiar Luis vive junto a sus padres, Elisa y Carlos, tiene dos hermanos mayores por parte de padre a los que no ve, el resto de la familia materna vive en el mismo predio y con la familia paterna tiene poco contacto. En las entrevistas con los padres ellos relatan que se sienten preocupados por esto que sucede. Carlos manifiesta mucho miedo de que Luis «caiga» en las drogas, ya que es un barrio complicado y sus peleas con él son porque quiere salir-se: «todo el tiempo pide para ir a la esquina». Relata que en la casa los compinches son Luis y Elisa, él queda por fuera incluso de decisiones importantes. Que ambos se burlan porque dicen que él es puro «blablá». Y entre tanto blablá dice también que Elisa «pega», que no le tiene paciencia a Luis, que dice las cosas una sola vez y después le pega. Elisa consiente este relato y los golpes de Luis, cuenta que si él pega es porque seguramente algo injusto pasó, que es muy inteligente y frente a situaciones así va a «saltar» ya sea con un compañero, con una maestra o con la directora. Relata que el juego de manos entre ella y Luis es muy común pero que a veces termina mal porque él se «calienta».

El trabajo con niños requiere como condición necesaria (pero no suficiente) ser registrado desde la especificidad de su tiempo, que no es el de la estructura mítica sino el de los tiempos instituyentes. Pongo entonces a trabajar los síntomas y significantes que Luis ofrece y los leo desde los tiempos lógicos que advierten sobre el anudamiento de la estructura.

Estructura que se elabora a partir de dos operaciones indispensables: función materna (alienación al campo del Otro primordial) y función paterna (separación producto de la eficacia del nombre del padre). Aquí la dimensión del deseo del Otro es la que ordena las cartas, en tanto demostración discursiva que da letra de cómo se juega en el sufrimiento de Luis: el deseo materno y la relación deseante entre sus padres.

Cuando hablamos de direccionar una cura como lo plantea Lacan (2014a), no hablamos de una dirección moral, finita y acabada en su saber. Hablamos de dirigir el rumbo que marca la dimensión del deseo, que adviene en diferentes formas: discurso, dibujos, relatos ficcionados y juegos que se despliegan ofreciéndose a la lectura del analista.

Ya que se trata de captar el deseo, y puesto que son las redes de la letra la que lo determinaron, porque no exigir que sea un letrado quien allí lea, en primer lugar [...] Entonces interroguemos al analista. (Lacan, 2014)

En los primeros encuentros con Luis fue necesario el tiempo de despliegue de la transferencia, que hará el lugar para ubicar en el espacio analítico algo de la estructura del síntoma. ¿Cómo hacer entonces para que un pedido de ayuda se transforme en demanda de análisis?

Hablamos de tiempos preliminares de una cura, de actos sostenidos éticamente que ponen en juego el deseo del analista, para que quien es escuchado quiera saber algo sobre eso que le pasa. Se invita en esos primeros tiempos de la cura a ser sueltos, para que lo imaginario se despliegue, hacer lugar al brillo fálico del objeto que arriba del campo del Otro y es artilugio necesario para la transferencia (Lacan, 2003).

En el encuentro con Luis, «pega» tomó estatuto de significante, él dice estar allí porque pega, les pega a los compañeros, les pega a las cosas, hasta a una novia que tuvo durante el año le pegó una vez que se enojó: «Yo pego porque me hacen calentar».

II. El armado

Luis pide jugar al vale todo, escena que se repite del primer al último encuentro. Al principio era muy difícil ganarle, las reglas mutaban sin previo aviso frente a la posibilidad de que el resultado me favoreciera. Fue un tiempo en que solo ganaba él, o un tiempo en el que no podía perder.

En el mientras tanto del vale todo, Luis armaba su historia. Entre otras cosas cuenta que extraña ir a boxeo con su papá y que dejar esa actividad fue producto del castigo por «pegar».

Viñeta

Analista (A) —¿Y qué es lo que te gusta del boxeo?

Luis (L) —Pegar. Me gusta pegar, ahí te enseñan a pegar y si un día tenés lío en la calle o te roban o algo, los arruinás.

A —Arruinada estoy yo que no gano una, mirá que se llama vale todo el juego pero no vale todo, tiene reglas, como el boxeo.

Intervengo advirtiendo que los boxeadores tienen prohibido pegar fuera del cuadrilátero y dice no conocer esas reglas, que no sabía que el boxeo las tenía. Le cuento que sí, que así como no se puede pegar debajo del cinto o detrás de la cabeza, hacer tropezar al rival, dar la espalda al contrincante, bueno, tampoco pueden usar eso que saben para pegar en la calle por el motivo que sea.

A —Digamos que tienen la piña prohibida.

L —¡Ah sí, claro! ¿Y si tenés un lío en la calle te vas a dejar pegar o hacerte matar?

A —¡Y no! también podés correr.

Al parecer se trataba de matar o morir, de pegar, ser pegado o quedar pegado. ¿Pegado a quién? ¿Para qué pegaba Luis? ¿Para quién? ¿O lo hacía para despegarse?

Al final de esta sesión me pide si para la próxima podía traerle escritas las reglas de las que le hablé.

III. Del otro lado

Abrir la puerta implica en el mejor de los casos un encuentro; en primer lugar con el analista que paga su parte de la cuota, dice Lacan (2014), prestando su persona «como soporte a los fenómenos singulares que el análisis ha descubierto en la transferencia» y paga también con palabras «si la trasmutación que sufren por la operación analítica las eleva a su efecto de interpretación». Al dirigir una cura inauguramos el acceso a la simbolización, a esa dimensión que la palabra abre y la base de su eficacia conduce a otro encuentro: el del discurso analítico que da paso a que un nuevo orden se establezca y despliegue sus atributos la transferencia.

Es tarea del analista apuntar a la producción de un acto analítico que advendrá en función de la lógica signifiante y nos llevará al carozo del fantasma, sostén del deseo. El psicoanálisis opera en la dimensión simbólica produciendo efectos en lo imaginario y en lo real, y nos hace interrogar no solo acerca de nuestra posición de analistas sino también acerca del efecto de nuestras intervenciones.

Me pregunto entonces acerca del vale todo, del boxeo y de este pedido de Luis: «traeme las reglas por escrito». ¿Habría propiciado esa intervención algo del acto analítico? ¿Cuál es esa parte de verdad que lo atraviesa? ¿Pedía a través de estas reglas servirse de una ley que ordene y recorte el goce materno? ¿Puede «pegar» dejar de ser síntoma para dar paso a un signifiante?

El niño aparece muchas veces como portador de lo sintomático familiar, representante de una porción de la verdad de la pareja de los padres (Lacan,

1988), ya que la verdad no toda dicha puede ser, pero ¿qué pasa cuando el síntoma del niño refiere al correlato del fantasma materno?

¿Qué lugar ocupa Luis en la economía de goce familiar? ¿Qué despliega en el mundo fantasmático de los padres que Luis pegue? ¿Qué lugar ocupa él con relación al deseo de la madre? Ya que no es lo mismo que el niño advenga como metonimia del deseo de falo que como metáfora del amor al padre. Donde los padres fallan el niño pone el cuerpo, esto me lleva a preguntar si acaso Luis pega allí donde la metáfora paterna no hace garantía frente a lo arrasador del goce del Otro.

El vale todo sobrevivió al tiempo, ya diferente al de un principio, tampoco parecido al del transcurrir, era otro diferente, ya no valía todo, ahora había reglas que fuimos pactando sesión a sesión, cada encuentro inauguraba un nuevo acuerdo. Luis en este tiempo sumó otro deporte, descubrió con entusiasmo el rugby, en el que si bien hay que *taklear*, decía, ya no se trataba solo de pegar sino de armar con otros estrategias y defensas.

La articulación del juego a la pulsión y a la compulsión de repetición me hace pensar en la insistencia de Luis con el vale todo y su representación. La observación que hace Freud (2001) acerca del *fort-da* nos permite entender el valor del juego en la constitución subjetiva, es una falta, la ausencia de la madre la que lo causa. Ausencia que Lacan situará como significante, deseo de la madre, significante oscuro que fabrica un vacío en el borde del cual el niño tejerá su juego. Esta ausencia-presencia que el niño elabora mediante el juego del carretel constituye la simbolización primordial, armado de la cadena significativa, *fort-da*. Un s_1 y un s_2 , estructura mínima para que exista un sujeto. Sin embargo no se trata únicamente de repetir en el juego la partida de la madre para tramitar lo

penoso, sino que se trata de una respuesta al vacío, a la hiancia que la partida de esta vino a crear, producción de una escisión del sujeto y producción del objeto *a* separado del cuerpo y representado por el carretel (Lacan, 2008).

Construir el fantasma consiste para un niño en asegurarse de entrada que su cuerpo no va a responder al objeto *a*, que no será el condensador del goce materno, y esta separación es posible por las construcciones de ficción que el niño arma, sirviéndose de intervenciones y actos analíticos que ordenen las coordenadas de esa escena ficcional. El vale todo se monta como una secuencia que Luis arma para ser representado como sujeto, allí en ese juego arma su película, pienso en el perder, en el ganar, en el juego de manos y en la calentura de pegar. La articulación de esta trama deja expuesto su padecimiento, de ahí lo necesario de la ficción para que pueda localizar el goce en una construcción fantasmática que permita una respuesta a la pregunta ¿de que goza mamá?

Que el niño pueda transformar el malestar en el que leemos el goce del Otro en juego, en deseo, es la dirección en que debemos conducir. Así como construir la demanda de análisis que también es un trabajo con los padres, donde se abre paso una pregunta (desde la terceridad que propicia el encuentro con el analista). Una pregunta que sondee acerca de a quién le conviene (y por qué) que Luis pegue y quién está dispuesto a amparar este enigma. El armado y desarmado del vale todo y abrir la puerta para ir a jugar fue lo que habilitó a Luis a recortar algo del discurso de los padres y producir significantes propios que lo representaran. A producir un texto en el que se despliega el paso de la posición fálica con relación al deseo materno a la posición subjetiva, sexuada y por ende deseante. Situándose de manera diferente frente a lo real del goce del Otro, sostenido en la ley que ordena simbólicamente y habilita a servirse del amor al padre.

Sostenidos en la función deseo del analista, habilitando la escucha, interviniendo, interpretando es que se ubica el analista en la dirección de la

cura, haciendo semblant que juega. Allí las intervenciones van por la vía de promover el juego, relanzar el juego detenido y hacer efectiva la operación de castración, en sentido de un anudamiento posible (Lacan, 2008).

Podemos decir entonces que en el trabajo con niños la dirección de la cura en los efectos de su poder ayuda a producir el camino a la construcción del fantasma, que lo hará caer en uno de los lados y habilitará el juego que va más allá de la niñez (en un segundo tiempo): el juego del amor en el encuentro con el otro sexo.

Abrir la puerta para ir a jugar requiere no solo saber coser y saber bordar, sino también saber cortar.

Referencias bibliográficas

Cortázar, J. (1986). *Rayuela*. Buenos Aires: Crítica.

Freud, S. (1986). El creador literario y el fantaseo (1906-1908). *Obras completas*, vol. 9 (pp. 123-135). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2001). Más allá del principio de placer (1920-1922). *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Guzmán, A. (2010). El juego y la dirección de la cura (2010). Ensayos 2. *Variaciones de la transferencia: La clínica y sus escritos*. Buenos Aires.

Lacan, J. (1988). Dos notas sobre el niño (1969). *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (2003). La transferencia (1960-1961). *Seminario 8* (pp. 161-194). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (1966). *Escritos 1* (pp. 303-307). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2014). La dirección de la cura y los principios de su poder (1958). En *Escritos 2* (pp. 559-616). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

4 Miembro de la Escuela Freudiana de Montevideo marcelacastrolarrea@gmail.com

El lugar del síntoma en la dirección de la cura

LORENA GEIS⁵

la angustia hace posible la libertad,
cuando ella aún no es posible

Soren Kierkegaard

Me propongo comenzar este artículo sobre la cura y su dirección pensando con relación al síntoma en sus dos destinos posibles: por un lado, el propiciatorio de avances en la estructura y por otro, cuando el síntoma hace obstáculo. En la clínica con niños el síntoma en sí mismo no obtura ni propicia, sino que cuando algo está obturando el desarrollo se produce un síntoma que da cuenta de la existencia del inconsciente. Es decir, pensar el síntoma como una posibilidad, oportunidad de interpelación, ya que está ahí para ser leído, como una escena posible de lo inconsciente. En este sentido, el psicoanálisis marca una diferencia sustancial con otros abordajes terapéuticos en que el objetivo principal es generar conductas adaptativas, truncando muchas veces la posibilidad de interrogar, de leer allí; es así que el síntoma habla sobre la verdad de un sujeto.

Para continuar, me apoyaré en una breve viñeta clínica. M es un niño de doce años, sus padres consultan por su sobreexigencia, dicen que siempre está estresado y sobre todo que no le gusta perder, lo angustia. Su mamá es sumamente sobreprotectora, lo trata y habla de él como refiriéndose a un niño de menor edad. A su vez, la presentación de M en la consulta es la de un niño más pequeño, no da indicios de su entrada en la pubertad. Respecto a su historia y su llegada al mundo, cuentan que nació a las 30 semanas de

embarazo, en el límite entre la vida y la muerte, por lo que tuvo que pasar por una gran cantidad de controles durante los primeros años de vida. Situación que produce gran angustia en sus padres, sobre todo en su madre; fue muy protegido por el miedo a perderlo.

Lo que más le gusta en la vida es el fútbol, pasión que comparte con su padre, que es entrenador. El problema es que «no puede perder», no quiere perder y se pierde así del disfrute del juego porque aparece una angustia ante la posibilidad de perder. A su vez, siendo muy pequeño comenzó a tener broncoespasmos, por lo cual tenían miedo de que jugara al fútbol; aun así, probaron, con el temor de que tal vez no pudiera llevar a cabo la actividad. Sin embargo, en cuanto comenzó a jugar al fútbol desaparecieron los broncoespasmos y nunca más volvieron.

M presenta lo que en principio se podría pensar como una angustia sintomática, la angustia que aparece durante el juego ante la posibilidad de perder, que en principio no estaría obturando la posibilidad del juego o de compartir con su padre y con pares eso que tanto le gusta. Sin embargo, a pesar de no ser el motivo de consulta, la presentación de M por su madre, cómo ella habla de él y el propio desenvolvimiento de M agregan aspectos que harían pensar en un síntoma que en este caso estaría haciendo de obstáculo en su desarrollo.

En *Inhibición*, síntoma y angustia, Freud (2004) va definiendo el síntoma: «La lucha defensiva contra la moción pulsional desagradable, se termina a veces mediante la formación del síntoma; hasta donde podemos verlo es lo que ocurre sobre todo en la conversión histérica. Pero, por regla general la trayectoria es otra; al primer acto de la represión, sigue un epílogo escénico (Nachspiel) prolongado, o sea que no se termina nunca; la lucha contra la moción pulsional encuentra su continuación en la lucha contra el síntoma». Y agrega: «el síntoma es indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada, es un resultado del proceso represivo» (p. 94).

En esta misma línea, Durval Checchinato, en la introducción al seminario *Angustia, síntoma, inhibición*, de Moustafa Safouan (1988), define que «el síntoma es siempre simbólico: es el resultado de la “moción pulsional, interceptada por la represión”. Pero al mismo tiempo es también la tentativa de “solución de un conflicto”, de una “reconciliación”» (p. 3). La aparición de una fobia, como puede ser el caso Juanito, al igual que otras formaciones del inconsciente, nos puede ayudar a situar la emergencia del síntoma estructurante del sujeto en la niñez. En este sentido podemos pensar que para Juanito la aparición de la fobia se presentó como la oportunidad de subjetividad.

M no puede perder, se angustia ante la posibilidad de perder y eso le impide disfrutar del juego. Si bien no hay huella mnémica de aquellos primeros momentos de vida en los que este niño se jugaba entre la vida y la muerte, la marca que dejó esta experiencia en los padres y la angustia vivida son ahora devueltas por vía de una angustia a perder, que si bien no le impide jugar, sí le impide el disfrute. Espejo donde repite en lo cotidiano la angustia a perderlo, ahora a perder, cara significativa del síntoma, pone en acto en su angustia el significante de los padres *miedo a perderlo*. Es decir que en el síntoma hay dos caras, una que se dirige a nosotros y se nos presenta como un producto constituido, y otra cara, dice Freud, que el yo desconoce y sirve para que se aleje de la dimensión de peligro, es la relación de un significante con otro significante, cara significativa del síntoma. En este sentido, siguiendo a Lacan, el síntoma estaría definido como el tropiezo que en lo real provoca la inmisión de lo simbólico. En el seminario del 7 de mayo de 1969, respecto al caso Juanito, Lacan teoriza la fobia otorgándole un nuevo sitio estructural. Dirá que no es el miedo ante la castración como lo ubicó Freud en el caso Juanito, sino que la angustia y el miedo resultante aparecen cuando el corte propiciatorio que ello implica no llega.

M pone en acto la angustia de los padres, vivida por ellos en los primeros tiempos de vida de su hijo y ahora representada por la sobreprotección de la madre que lo termina colocando en el lugar de un niño más pequeño al que hay que seguir cuidando como si fuera un bebé. Pero también pone en juego la angustia resultante de que ese corte propiciatorio de crecimiento en la estructuración psíquica no llegue. Cuando aparece la angustia es porque el corte es posible, por tanto, desde ese momento, la angustia implica el riesgo de que ese corte no se produzca.

En el análisis de niños se ponen en juego la estructura y sus efectos, al igual que la incidencia de los padres, quienes dan un nombre a su hijo, le transmiten historias y relatos familiares, inscribiéndose así en el discurso como consecuencia del desacuerdo del lenguaje y de las resonancias del decir del cuerpo. El fantasma materno considerado como la constelación pulsional de la madre para con su hijo permite situar los efectos subjetivantes por vía de la voz, la mirada y los gestos que conjugan la transmisión del nombre del padre. El código del Otro junto con la lengua *lalangue* dará al cuerpo consistencia donde se escritura la estructura del sujeto. Es por vía de la pulsión, a través de demandas amorosas u hostiles, que el *infans* va ganando consistencia, una en la que pueda tolerar una escritura.

En el imaginario de la historia familiar, la novela familiar se pondrá en juego en la clínica con niños como una verdad siempre a medias que permite al sujeto ubicarse en esa trama con la que se va constituyendo en su relación con el deseo del Otro. Lo mismo ocurre con los movimientos identificatorios, visibles por sus efectos. La relación que los padres tienen con sus propias figuras parentales configura una singular relación con el lugar que viene a ocupar ese niño para ellos, además de propiciar el terreno para una estructura posible.

En este sentido, el rasgo identificatorio con el padre, la pasión por el fútbol, espacio que comparte principalmente con él, donde la madre no

tiene mayor injerencia, sirve de corte a la sobreprotección sobre todo materna que ha marcado su vida, genera un corte posible que le da un respiro, pensando en los broncoespasmos que sufría antes de comenzar con el fútbol. Ahí, en el fútbol, es donde aparece la cara significativa del síntoma que podríamos pensar como un corte que habilita desde la aparición de ese síntoma y su concomitante consulta, dando la oportunidad de ser leído y por tanto posibilitar la chance de un avance en la estructura. Es decir, la angustia concomitante al síntoma ligado al significativo perderlo-perder puede ser para M una oportunidad de avance respecto a ese corte en parte fallido. Volviendo a Freud (2004), en este sentido, «la debilidad del yo es la debilidad portada por los significantes reprimidos», en este caso no dichos, y esa verdad, dirá Safouan (1988) es el instrumento de la práctica analítica y se llama interpretación.

Para pensar esta angustia con relación a su génesis, Moustafa Safouan (1988), en su seminario *Angustia, síntoma, inhibición*, dirá que «la angustia preside la formación de la representación ligada a la represión interna. Esa angustia que preside la constitución de la Wunschvorstellung (representación del deseo) y que hace que el deseo sea ya una defensa — defensa en relación a la angustia— es justamente la angustia del deseo del Otro. Es la angustia bajo la apariencia de la siguiente pregunta: ¿Qué quiere el Otro de mí?, o bien ¿qué quiere él que yo sea?» (p. 25). Lo trabaja Lacan (s.f.) en el seminario *La angustia*: «¿qué me quieren mis padres?». Es en ese camino que se encuentra la cuestión crucial, a tal punto que podemos definir la angustia como la sensación del deseo del Otro. El sujeto determinado por la demanda del Otro es aprisionado en la cadena de significantes.

El análisis entonces, en lo que hace a la cura y su dirección, se trata del sentido de los síntomas, que posibilitado por la transferencia convoca a la travesía del fantasma. Si el sueño, como nos enseñó Freud, es la vía regia

para el inconsciente, el síntoma nos muestra el camino al núcleo del ser de ese sujeto. El síntoma posee su propia gramática, por lo cual será necesaria una dirección de la cura que se ajuste a la lógica del inconsciente la cual se anudará en la política del síntoma.

Por lo tanto, el sufrimiento que genera la sobreexigencia de este niño en un sentido responde a una demanda materna como dificultad de lidiar con la castración, e incluso podríamos ir más allá y pensar que la posibilidad de que mis padres me pierdan también es una posibilidad de crecimiento, de que pierdan ese bebé, ese niño pequeño que ya no es, habilitando así al sujeto a una nueva etapa en el desarrollo.

Referencias bibliográficas

Donzis, L. (2013). *Niños y púberes: La dirección de la cura*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Freud, S. (2004). Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer al análisis? En *Obras completas*, t. xx. Buenos Aires: Amorrortu.

Kierkegaard, S. (2015). *El concepto de la angustia* (2.^a ed.) Madrid: Humanidades.

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

Lacan, J. (s. f.). *Seminario 10: La angustia* (Inédito. Trad. Ricardo Rodríguez Ponte).

Safouan, M. (1988). *Angustia, síntoma, inhibición*. Buenos Aires: Nueva Visión.

El devenir del lazo social en los deterioros cognitivos

ANA LAURA MARIÑO ⁶

Para dar comienzo a la escritura tomé como línea de pensamiento las preguntas que interpelan el ciclo de este seminario: ¿Qué entendemos por lazo social? ¿Cómo concebimos al sujeto y lo colectivo?

Actualmente he escuchado en algunas conferencias sobre personas mayores que los tipos de demencias son tan diversas como las personas que las sufren. Me llamó la atención que un médico neurólogo expusiera esto; claro, al acercarme a su historia me encuentro con un hombre que también es psiquiatra y músico; digo esto porque a mi criterio es condición para tomar contacto con lo indivisible del ser humano. Difícilmente la medicina contemporánea pueda concebir al sujeto en su totalidad.

Claramente desde el psicoanálisis podemos compartir que cada sujeto es único en su decir. Podemos encontrarnos con sujetos con una misma estructura (neuróticos, psicóticos o perversos) y no habrá dos idénticos.

En fin, las estructuras establecen el relacionamiento consigo mismo y con el mundo que rodea a ese sujeto-sujetado en tanto ser humano que es.

Considerando entonces al ser humano en todas sus dimensiones, nos acercamos al planteo de hablar de deterioros cognitivos en lugar de hablar de demencia.

El devenir del lazo social en los deterioros cognitivos

Planteo como título de mi trabajo: *El devenir del lazo social en los deterioros cognitivos*.

Me detengo en este tema, *deterioros cognitivos*, y desde aquí intento relacionar con lazo social.

El *infans* se va introduciendo en el mundo del lenguaje a través del otro, el que le habla y así comienza a ser enlazado en lo social.

El Otro le va a ir hablando y así lo introduce en el mundo del lenguaje; este tendrá que ver con la cultura, el momento histórico que vive y su propia historia.

En el Seminario 6, Lacan (s.f.) plantea «somos hablados por el otro», lo que va a acompañar toda la vida subjetivamente. El sujeto es atravesado por la palabra.

A pesar de que existe la posibilidad de transitar hacia el propio deseo, escribir la propia letra, el deseo del otro siempre estará dando vueltas en el sujeto, aquí es donde está sujetado.

Sujeto-sujetado al deseo del otro que está inscrito a través del lenguaje y este ser humano busca la forma de escribir su propia letra, transitar hacia su propio deseo.

Valientes los analizantes que ponen cuerpo, alma, todo su ser en la búsqueda de ese ser sí mismos.

Pero ¿qué lleva a un sujeto a la consulta? Seguramente si llega por sí mismo hay un malestar propio, y si es llevado por otros probablemente hay un malestar en los otros que lo empujan a consultar, algo del síntoma está molestando.

Podremos hablar de síntoma como forma de relación con el mundo y es ahí donde se manifiesta el lazo social. El encuentro con otros, con el mundo exterior, con la cultura que nos atraviesa en el tiempo en que vivimos. Pienso en el malestar en la cultura tal como lo describe Freud (1970) en 1930 y las tres grandes fuentes de sufrimiento:

El *cuerpo*: lo plantea como la caducidad del cuerpo, limitaciones, insuficiencia, deterioro.

El *mundo exterior*: habla de la supremacía de la naturaleza, aquello que viene de fuera y no es posible controlar.

Las *relaciones con los otros*: habla de los métodos insuficientes para regular los vínculos con los otros, aquí entran lo social y las diferentes problemáticas que hacen al ser en sociedad.

Los sujetos buscan calmantes para este malestar con el objetivo de vivir su vida:

Distracciones poderosas (viajes, la expresión a través del arte).

Satisfacciones sustitutivas (acá habla de síntoma, piensa el síntoma como metáfora que sustituye la palabra, sublimación).

Narcóticos (consumo de sustancias para modificar el estado de conciencia).

Ahora, ¿qué pasa con las personas que padecen, por diferentes causas, deterioros cognitivos? Pienso específicamente en aquellos deterioros que son progresivos y solo hay tratamientos para enlentecer el proceso hasta llegar a los cuidados paliativos que serán un soporte para minimizar el sufrimiento. *Pero ¿el sufrimiento de quién?* En esta instancia no toca al ser hablante porque el sujeto cae, no tiene soporte, ya no hay cuerpo, *¿que hay?* *¿Qué pasa aquí con el lazo social?*

En mi intento de transmitir lo que he venido pensando puedo decir que en las primeras instancias del deterioro cognitivo hay una extrañeza del sujeto hacia su propia persona, está lúcido, se da cuenta de que algo no está bien, que se olvida de las cosas y hasta llega a no reconocerse en el espejo, aparece la angustia.

En el estadio del espejo, en el juego con el otro, el niño se mira y no se reconoce a sí mismo; es la madre, el otro, quien le devuelve la imagen fragmentada de sí mismo, dándole consistencia a la etapa evolutiva en que se encuentra. En el instante en que se reconoce aparece regocijo, exaltación, este soy yo.

Por contraparte, un sujeto adulto que se mira al espejo y no se reconoce a sí mismo, pregunta: *¿Quién es ese?* A lo que un otro le devuelve: Sos vos, Juan. En ese instante aparece la angustia. En el intento del otro de anudar algo y dejar lugar a la falta podemos decir que la palabra no va a embestir ese cuerpo, se pierde el soporte imaginario, el concepto de cuerpo de Juan no viene de sí mismo, viene del otro; lentamente se va perdiendo la relación con uno mismo y con el mundo. Aparece una desconexión, pero aún hay sujeto, hay transferencia y se angustia.

Si bien sabemos que los pacientes que padecen esquizofrenia pueden desarrollar una demencia precoz, también los neuróticos y los perversos son pasibles de desarrollar deterioro cognitivo-demencia.

No hablamos de estructuras, hablamos de deterioro cognitivo. No es neurosis, no es psicosis, nos encontramos dentro de la dimensión de lo orgánico.

Podría decir que hay algo de lo real ya que se trata de algo orgánico que va a ir progresando y regresando al sujeto a sus instancias primarias. El sujeto se va a ir desconectando de los registros. Pero aún nos encontramos con un sujeto-sujetado.

Hay un tiempo en el deterioro en que el sujeto pierde la capacidad de angustiarse y esto podría acelerar el proceso de demencia.

El deterioro avanza y ya en las últimas etapas el sujeto, si es que podemos llamarlo así, se encuentra en cama, en posición fetal, con rigidez, no habla, no demuestra comprender el lenguaje, no mira y va perdiendo las funciones, hasta perder el reflejo de deglución. Pero respira y su corazón late. La demencia es una patología multisistémica en la que hay un retroceso del ser hablante hasta el punto de poder pensar que deja de ser sujeto para ser objeto. ¿Queda como puro objeto?

Si el cuerpo es el soporte del discurso, ¿dónde queda el cuerpo?

Antes de la muerte física aparece la muerte subjetiva en su capacidad de ser deseante. Podríamos plantear que hay una crisis narcisista que no ha

sido bien tramitada, lo que obtura la posibilidad del ser deseante. No hay deseo, solo hay organismo. *Pienso en la elección inconsciente del síntoma para la expresión de un conflicto. ¿Qué relación existe entre la enfermedad, la vejez y la tramitación de la crisis narcisista?*

Me pareció interesante este problema del ser para pensar qué se puede decir o cómo se puede pensar desde el psicoanálisis este final del ser sujeto-sujetado, persona, ser humano. Y vuelvo a la pregunta: *¿Qué pasa aquí con el lazo social?*

Referencias bibliográficas

Freud, S. (1970). El malestar en la cultura. En *Obras completas: Tomo XXI*.

Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (s.f.). *Seminario 6: El deseo y su interpretación*.

Y si mancho el flamenco puro, ¿qué hay?

Entrevista con Israel Galván

LUCÍA MOLERI ⁷

Movimiento

Me encontraba en un movimiento muy sutil, pero me percibía estática. Mientras preparaba el Seminario Anual de Escuela de 2021, en el que trabajamos los «Problemas cruciales para el psicoanálisis» (Lacan, s.f.), me dedicaba a la lectura y relectura de este seminario tan vasto y complejo y reescuchaba a quienes me precedieron, redescubriendo brillantes recorridos y articulaciones de mis compañeros de escuela. Pero yo seguía estática, sin encontrar por dónde empezar a decir algo, sin poder escribir, ni situar mis preguntas.

Venía en una deriva de pensamientos con relación al deseo del analista y su lugar en el juego del análisis; a situar lo específico de la experiencia analítica, sus efectos y sus construcciones; a la nominación, al nombre propio y a la ausencia de este con relación a la identidad y al sujeto, pero no podía bajarlo a tierra, me encontraba perdida.

Una noche en que estaba muy cansada me encontré con un documental de Netflix que se llama MOVE, *En movimiento*. En el tráiler se muestran cinco bailarines y bailarinas, genios de la escena contemporánea, introduciendo algo de cada uno. De uno de ellos creo escuchar: «No es que yo quisiera ser mujer, quería ser un cuerpo». Con su tono flamenquito, lo tuve que escuchar varias veces; sí, creo que dijo eso, y ahí mismo me enganchó. Le di *play* al capítulo de Israel Galván y lo que de él y su baile se dice, se muestra y se transmite; me conmovió profundamente, tocó alguna fibra sensible, me atrapó y ya no pude pensar en otra cosa para trabajar.

Transmitiré algunas cosas que se dicen en este documental y otras entrevistas que investigué sobre él:

Israel nació en 1973, es hijo de José Galván y Eugenia de los Reyes, dos bailaores flamencos de pura cepa. Bailaban en cantinas, ferias, peñas, tablaos y escenarios de toda Sevilla y hasta en Madrid y Barcelona. Cuando estaba embarazada de él, su madre bailó hasta los siete meses, hasta que ya no pudo levantar los brazos porque la panza le tiraba demasiado. Él dice en una de sus entrevistas que la vibración del taconeo de su madre lo formó en el vientre.

Se dice de él que nació bailando. De bebé y niño pequeño, sus padres lo llevaban a trabajar en los tablaos y él se dormía en el estuche de la guitarra. Hasta que un día, con cinco años, uno de los contratistas lo vio bailando y le dijo al padre: «*Te contrato todo el mes, pero sales con el niño*». Y así empezó su trayectoria artística, pero también laboral...

Se decía en MOVE que si lo pensáramos hoy en día, se trataría de trabajo infantil, ya que Israel vivía de noche, la escuela no era una prioridad y su padre no le permitía jugar al fútbol, que de niño le encantaba, porque no se podía lastimar las piernas. Dice el padre: «*Este niño nació para bailar y va a bailar*».

En MOVE se muestran algunos videos del niño bailando, con una destreza increíble, pero con cierta tristeza en el rostro y en muchas tomas mirando directamente al padre. Se dice en el documental: «*Era un monito que bailaba para los ojos del padre*». Israel dice de su niñez y adolescencia que su padre lo obligaba a bailar y que él no podía parar de hacerlo. La mirada del padre era lo que le daba consistencia, cumplir con su demanda era la única forma que tenía de ser algo.

El padre dice que en cierto momento de la edad escolar de Israel su madre no quería que el niño quedara atrás y dejaron las giras, pero él estaba

como muerto; entonces puso una academia. Dice que formó a generaciones de bailaores y bailaoras, algunos famosos, y aclara: «*Los bailaores se han ido de mí, cuando ya han sido profesionales, no se han ido de mí para otra academia*».

En el 94, Israel entra en una compañía importante y comienza una carrera imparable de premios en todos los concursos de Sevilla y España. Era uno de los máximos exponentes del baile flamenco y orgullo de su padre, que hacía uso de su destreza y su nombre, ya no como bailaor de escenarios, sino como profesor de academia.

Galván dice de esa época de juventud: «*Sentía que nunca iba a poder salir del flamenco, lo veía todo negro*». En los videos de esa época y en lo que dice en las entrevistas, transmite una profunda soledad y tristeza, que hasta cierto punto fue resignación.

A partir de allí, nació una necesidad desesperada de supervivencia, como lo va a resignificar más tarde, era matar o morir. O hacía algo o quedaría de por vida atrapado en un goce mortífero, en un cuerpo y un movimiento que no le pertenecían y que estaban al servicio del Otro, un padre tiránico y bastante perverso que imponía su ley.

Pedro Romero, quien tiene el título de director artístico pero que parece ser mucho más en la vida de Israel, aparece en las entrevistas como una de las pocas personas que lo conocen en profundidad. Dice en MOVE, cual si fuera un psicoanalista: «Necesitaba construirse en un mundo que fuera radicalmente distinto del de su padre».

En algún punto, Israel decide hacer otra cosa, pero no porque quiere destacar, sino por necesidad; allí aparece Romero, definido como un «artista multidisciplinar e iconoclasta», que lo alienta a dejar salir un mundo interno en ebullición. Casi que en secreto, preparan el primer espectáculo de su compañía, que presenta en la Bienal de Flamenco de Sevilla en 1998:

«¡Mira!, los zapatos rojos». Toma por sorpresa a toda la audiencia y la familia haciendo algo totalmente diferente de lo que se esperaba de él y de su cuerpo entrenado. Hasta incluye una marioneta suya accionada por él mismo.

Esto le vale los abucheos del público, la ira de la comunidad gitana y flamenca que lo acusaban de no respetar el flamenco puro, al punto de que recibió amenazas de partirle las piernas; y por supuesto, la absoluta incompreensión y decepción del padre que llegó incluso a ofrecerle dinero para que dejara esa locura y volviera a bailar flamenco puro.

En las entrevistas el padre no para de hablar de él y su herida narcisista: todo lo que dice es porque yo, porque a mí, lo que pasé, lo que sufrí, no lo entendí. La única explicación que da es que si Israel bailaba así, él no podía alentarle con el clásico *oleee*, no podía existir ese diálogo entre bailaores, entonces prefería no verlo bailar.

De la madre aparece poco y nada en las entrevistas, se muestra como una mujer poco instruida, bastante básica y opacada por el marido. De lo poco que dice, mientras habla de la transición de Israel es: «y yo pensaba, ay dios mío, mira lo que has criado, baila como una mujé...».

Pero Israel no cedió, en el 2000 estrena *Metamorfosis*, en el 2002 *Galvánicas* y en 2004 *Arena*. Con este último, parte de la crítica comienza a prestar atención a este bailaor que hace algo nuevo, pero otra parte de la crítica y el público más tradicional se enfurecen aún más; y es que Israel se metió con los toros en este espectáculo, otra pata fundamental de la cultura andaluza.

Soportando la dura crítica, las salas semivacías, el murmullo permanente, cuando no las injurias y la mirada acusadora del público sevillano y el mundo flamenco, Israel no cedió en su deseo, siguió haciendo lo suyo, pero fuera de España.

Israel se hace una pregunta que fue la que le salvó la vida: «Y si mancho el flamenco puro, ¿qué hay?» «[en mis obras] no me arriesgo por impactar

al público, es una necesidad. No me pueden decir que está bien o está mal, porque es mío». Dice su productora, otra psicoanalista *ad honorem*:

«*Liberar el arte es aceptar decepcionar las expectativas de los otros*».

Hoy Israel se define como un bailaor libre. Le han preguntado que si es danza contemporánea, que si es teatro, que si es *performance*, y él lo que dice es que no sabe hacer otra cosa que bailar flamenco, pero a su forma. Su lenguaje expresivo propio, desconocido hasta el momento en el baile flamenco, se basa en fragmentaciones, superposiciones, mezclas y sumas de gestos, así como en un juego entre el sonido de su cuerpo y el silencio.

En 2005 estrena *La edad de oro*, que es un homenaje al flamenco de fines del siglo XIX y principios del XX; obra con la que se consagró a nivel internacional, que marcó el inicio de su largo peregrinar por el mundo entero, desde Escandinavia hasta Chile, bailando, llenando teatros y ganando premios, haciéndose un nombre. Dice en retrospectiva que, de sus más de veinte espectáculos, los que ha presentado cientos de veces, *La edad de oro* es el que siempre le apetece, del que no se aburre: «*porque al final, lo que tengo es la guitarra y el cante, esto siempre voy a ser yo*».

Voy a transcribir los títulos de muchas de sus obras, porque creo que allí hay una cadena significativa a tener en cuenta:

Mira! Los zapatos rojos, clara referencia al cuento tradicional de Andersen de la bailarina que no podía dejar de bailar, ni de gozar;

luego *Metamorfosis*, referencia a Kafka y su necesaria transformación; sigue con *Galvánicas*, poniendo en juego su nombre y haciendo con él algo diferente;

Arena, referencia y reinterpretación del mundo taurino de su Sevilla natal;

La edad de oro, homenaje y reconocimiento, a la vez que quiebre con aquel mundo del flamenco puro. Salida de la opresión endogámica y de su comunidad;

luego *Tábula rasa*, considerada su propuesta más radical y desnuda, un empezar de nuevo;

Solo, 40 minutos de diferentes personajes de él mismo, solo y en silencio con la música de su cuerpo;

le sigue *El final de este estado de cosas*, una expresión del Apocalipsis que hay dentro de él, dónde impacta al público y la crítica bailando dentro de un ataúd en vertical, sobre un tablado inestable que se va desarmando, entre otras cuestiones bizarras;

La curva, marcando así un giro en que empieza a bailar con otros;

Lo real, que trata del exterminio de los gitanos durante el nazismo, tocando la fibra más íntima de su origen;

FLA.CO.MEN, donde desarma y reordena un significante principal de su cadena;

La fiesta, donde vuelve a las vivencias de niño en las cantinas y tablados, rompiendo la línea que separa a músicos y bailaores.

En 2018 lo llaman para que realice la apertura de la Bienal del Flamenco de Sevilla con su *Arena* del 2004, que le valió el exilio. Acepta y redobra la apuesta, al presentar una reversión: *Arena 360°*. Esta vez, retorna por la puerta grande, presentándose en la Plaza de Toros de Sevilla, solo, ante 14.000 personas en total silencio. Es el primer bailaor en la historia en bailar en ese lugar sagrado de los sevillanos, en que los toros y los toreros se enfrentan con la muerte.

De la noche antes a presentarse en la plaza de toros, dice que fue el momento de mayor miedo en su vida: «*Tenía que salir bien, el público era el toro, tengo que salir a matar; o me matas tú, o te mato yo*». Y fue un éxito. La vuelta final saludando al público es con gran euforia, uno de los pocos momentos en que se lo ve reír abiertamente.

Ahora sí, a su padre no le quedó otra posibilidad que reconocerlo en su diferencia radical, aunque Israel ya no lo necesite y aunque, claro está,

siempre desde su perspectiva narcisista. Dice José: «*Yo lo designo como el Picasso del baile flamenco*».

Quisiera agregar algunos fragmentos dichos por él mismo y otros entrevistados, que extraigo de varias entrevistas y videos, así como algunos elementos que observo de sus gestos que me generan preguntas. Los voy colocando aquí como migas de pan para ser recogidas más tarde:

Es un as del cuerpo, se mueve con una destreza magistral, en gestos tanto minúsculos como grandilocuentes, moviendo la boca permanentemente mientras baila, como si relatara lo que su cuerpo hace, con un aparato fonador que no funciona; sin embargo al hablar tartamudea en forma persistente.

En una de las entrevistas, según el entrevistador, Galván «*elige expresarse con la sintaxis del movimiento y la ortografía de los sonidos*», a medida que le va soltando preguntas y afirmaciones mientras Israel responde bailando, logrando transmitir magistralmente un diálogo entre palabra y cuerpo.

Dice en otra entrevista: «En el Solo lo que hago es la depuración de un bailaor, ya que es solamente el baile lo que se pone en escena. Solo, entre las secuencias de zapateados y los momentos de pausa. El instrumento soy yo. Bailar en silencio me ha llevado a intentar que suene cada rincón de mi cuerpo». Agregaría aquí que este juego entre sonido y silencio, movimiento y pausa, generando un espacio entre una cosa y otra, es lo que le ha permitido un juego significativo con su cuerpo, para encontrar su propio decir en el movimiento.

Su gestualidad facial es muy parca, lo dice todo con las manos, los pies y el cuerpo entero, pero su rostro permanece casi marmóreo, tanto en el

escenario como en las entrevistas, se ríe muy poco, no transmite dolor, ni llanto, como es habitual en la gestualidad de cantaores y bailaores flamencos. Romero dice: *«Israel está todo el tiempo metido en el escenario, no hay diferencia de Israel en la casa, o en el escenario»*.

Durante mucho tiempo bailó principalmente solo, acompañándose con los objetos que le hacían el dúo. Sin embargo, en las últimas obras comenzó un trabajo más colectivo, que según él ya no tiene retorno.

Dice de su proceso creativo: *«No escucho ni la guitarra, ni el cante, solo escucho mi respiración, y a partir de ahí me pongo a bailar»*. *«Veo baile en todos lados, en las calles, en el metro, en los camareros, aunque las personas estén quietas, yo veo movimiento.»*

«Yo considero que me doy mucha libertad de movimientos, pero intento que mi manera de decir, sea flamenca. Digamos que yo ya sabía que bailaba bien... En fin, un día decido que puedo bailar mal... La libertad que no podía tener en la vida, la encontré en el escenario.»

«Mis padres no querían que fuera con otras compañías que no compartieran sus creencias. Eso me creó un conflicto mental. Tenía 17 o 18 años, sin la libertad para salir con una niña o ir a la discoteca. Así que empecé a ensayar como un loco, y mi padre me llevó con la compañía de Mario Maya. Aquel trabajo sádico dio sus frutos.»

Se pregunta: *«Al fin y al cabo, ¿qué es la pureza? El individuo que cree en sí mismo. Y en su manera de expresarse. Todo el que se atreva a hacer una impureza, es puro»*.

Respecto al proceso creativo del movimiento, dice: *«No se trata de sacar un paso nuevo, sino de ponerle un cuerpo nuevo al paso de siempre. Yo me profano a mí mismo con cada nuevo cuerpo [...] mi cuerpo queda distinto después de cada creación»*.

Dice con relación a lo performático de sus obras: *«Por más cosas que haga, al final soy un bailaor»*. *«El flamenco va a estar ahí siempre, como una bola de preso en el grillete, pero esa bola ahora flota.»*

Hasta acá lo que quería transmitirles sobre este sujeto y su arte que me conmovió profundamente.



Solo para bailar las sombras, Facultad de Bellas Artes de la UCM, 2008. Foto: Stella Sestelo.

¿El movimiento puede ser un nombre propio?

Esta fue la primera pregunta que me surgió al quedar profundamente tocada por el encuentro con Israel Galván y que puede dirigir la articulación con algunos conceptos. Con los datos que tenemos, que no son de la clínica, podemos armar un recorrido, pero tendrá sus baches o puntos ciegos.

¿Cómo se articula, nombre del padre, nominación y nombre propio en este caso? ¿Puede dejar caer el nombre que le es dado, pasar a ser un nombre común y hacerse el suyo propio? ¿Es esto mediante el movimiento?

En términos del tránsito edípico, podemos pensar que fue alojado en el deseo del Otro materno, que en un primer tiempo el niño se identifica con el falo materno; que en un segundo tiempo irrumpe la función paterna, ese padre imaginario que es la ley, operando así la privación y dejando de ser el falo de la madre. Suponemos que más adelante se produce suficientemente

la división subjetiva, mediante la introducción del falo simbólico como función, y se produce la castración, que da lugar a la metáfora paterna, cuyo resultado es el nombre del padre, aquello que da cuenta del deseo de la madre, más allá de la cosa original.

La incompletud del Otro barrado es una de sus consecuencias, queda así el sujeto inmerso en el universo simbólico, lo que da lugar al deseo y la construcción del fantasma. Aunque con sus fallas, con sus dificultades para reconocer su deseo. Tal vez la inmersión en el universo simbólico no sea de cuerpo entero, ya que continúa siendo un poderoso instrumento para el goce del Otro paterno.

Probablemente hay algo no del todo resuelto entre un segundo y un tercer tiempo con relación a este padre omnipotente que *es la ley*. Pienso que Israel logra dar este paso ya entrada la juventud, se apropia de su cuerpo mediante la apropiación de sus movimientos, para poder así barrar al Otro, faltarle al Otro. Eso que se puede propiciar en un análisis Israel lo hace en los escenarios, ante la mirada de muchos pequeños otros, que inicialmente le eran hostiles.

Podemos pensar que hay nominación, en tanto este hombre nombra a este niño como su hijo, aunque termina siendo demasiado suyo. No queda del todo separado de él; es su propiedad, su medio de vida, su monito bailarín. Durante mucho tiempo es conocido como el hijo de José Galván, el que gana todos los premios de flamenco puro, que a él le hubiera gustado ganar.

A pesar de todo, podemos pensar que a partir del anudamiento del nombre del padre, en tanto deseo de la madre, y la nominación del padre, aunque con sus fallas, tenemos suficientemente una neurosis. Sí, pero un neurótico que de no haber tenido el baile como elemento creativo y el dominio de sus movimientos como transformación seguramente hubiera requerido de un largo análisis para poder hacerse un nombre propio y adueñarse de su cuerpo.

Si bien podemos pensarlo como neurótico, participante del campo simbólico, la metaforización y la función significante, el cuerpo queda para Israel, bastante cautivo de las imposiciones, las necesidades y el goce del Otro.

Cuando hablamos de cuerpo, nos referimos a ese cuerpo libidinal, atravesado por el significante, inmerso en un mundo simbólico y que inicialmente es un cuerpo imaginario que se adquiere en el campo del Otro; no al cuerpo biológico como real orgánico. El cuerpo siempre es hablado por el Otro, padre y madre en un primer tiempo; somos hablados, nos hacemos cuerpo en la palabra del Otro.

¿Podemos pensar el cuerpo como significante fálico perdido en un tiempo mítico? El deseo de la madre y la nominación hacen cuerpo, es la función significante en juego, que marca y recorta ese real orgánico, propiciando un cuerpo articulado, que puede ser portado, desplazado y movido de infinitas maneras, toscas y sutiles, bellas y grotescas. En ese sentido el cuerpo no habla, hace síntoma; pero en el caso de Israel también baila, hace de ese movimiento una cadena significativa con la que reescribe su historia en los impases del movimiento y la detención, la palabra y el silencio.

«O me matás vos, o te mato yo.» Podemos pensarlo como un obsesivo, aún enfrentado a un padre imaginario. Por eso la necesidad artística de Israel es de supervivencia, de vida o muerte. Esa supuesta falla en la nominación dejaba a Israel destinado a ser un cuerpo como instrumento para el goce del Otro; pasa luego a tener un cuerpo con el que puede hacer cosas increíbles, puede gozar de él fálicamente y poner en juego su deseo, pero para eso tuvo que traicionar al Otro, a su padre y toda una tradición.

Dice Lacan (s.f.) en la clase 14 del Seminario 12: «*El análisis está allí para enseñarnos que la astucia está en la razón, porque el deseo está*

determinado por el juego significativo, que el deseo es lo que surge de la marca del significativo sobre el ser viviente [...] en ese registro el psicoanalista se introduce como sujeto supuesto saber, es él mismo quien recibe y soporta el estatuto del síntoma».

Un poco más adelante continúa: «El síntoma (tartamudeo), sería necesario definirlo como algo que se señala. Como un sujeto que sabe que eso le concierne, pero no sabe lo que es. [...] La incidencia significativa original, aquella donde el sujeto se encuentra a la vez surgiendo y al mismo tiempo alienándose» (Safouan, 2008, p. 78).

En el cuerpo se articulan los tres términos que trabaja ampliamente en este seminario: sujeto, saber y sexo, que dan cuenta de las posiciones subjetivas del ser, y que pensamos también con relación a la posición que el analista asume en este juego.

El nombre propio

En un análisis se trata de dar relevancia a la singularidad del sujeto allí donde permanentemente se nos demandan respuestas estandarizadas y homogeneizantes. A través de la botella de Klein, que funda una correspondencia entre interior y exterior, lugar de lo extraño, del sueño, lugar del otro; Lacan intenta demostrar cómo el registro de lo simbólico se introduce en lo real, lo hace operativo a partir de las identificaciones, diferencia esta del registro de la demanda; es decir, diferencia entre el sujeto y el otro, apostando a la antedicha singularidad, que es algo de lo que se produce en un análisis.

En palabras de Safouan (2008): «*Lo que no quiere decir que el lenguaje permita una adecuación a lo real, sino más bien que introduce en lo real todo lo que nos es accesible [...] es el lenguaje el que entra en lo real y crea la estructura*» (p. 78).

En un análisis se construye algo nuevo con las cartas que hay, con lo que el sujeto, desde antes de ser sujeto, recibió del otro, en el campo que lo

precede. «*Es lo que hay, hagamos algo con esto.*» Y así es que el sujeto en análisis recorre su cadena signifiante, desanda sus circuitos pulsionales, realiza cortes y empalmes nuevos, construye su verdad, que puede ser diferente de la de los otros que asistieron a los mismos eventos, ya que la realidad es una construcción subjetiva. Construcción de los hechos con su propia y falsa cronología, contaminada por el antes o el después, superposición de tiempos... En psicoanálisis tomamos de otro modo la relación entre el sujeto, el saber y la verdad.

Hay una división del sujeto en relación con el saber, el saber de lo real del sexo: «*El sujeto del inconsciente es el que evita el saber sobre el sexo*» (Lacan, s.f.).⁸ La verdad no es un saber por venir, sino que está ahí para decirse, pero es imposible de decir por entero; entonces el sujeto se manifiesta como un residuo de esta falta en saber. «*Hay un horror insuperable a la mirada de ese lugar donde se aloja el secreto del sexo*» (Lacan, s.f.).⁹ Como resultado, el sujeto del inconsciente sabe más de lo que cree y dice más de lo que quiere.

La verdad, en tanto real, se inserta en un saber, pero no en cualquier momento, hay un tiempo para eso. En un análisis, el sujeto espera su lugar en el saber; pero el deseo del analista surge en una apuesta, ser jugador en el intervalo del sujeto dividido entre falta y saber.

El campo del Otro se inscribe en las coordenadas cartesianas de tiempo, pero el discurso no se presenta como algo lineal. En el análisis se transcurre por tres tiempos lógicos: ver, comprender y concluir, que no se corresponden con los cronológicos. El sujeto, a partir de la operatoria con sus relatos míticos, produce algo diferente, entre otras cosas un nombre propio, diferente del que le es dado.

Lacan propone que el *nombre propio* es el signifiante en estado puro, que sugiere en última instancia la dimensión de la falta estructural, pero

también de aquel que puede faltar; como los desaparecidos, cuyos nombres como bandera, año a año denuncian esa falta.

El nombre propio es a la vez lo más cargado de sentido y lo más vacío; marca el agujero que él mismo viene a obturar, garantizando la incompletud del Otro y sus consecuencias, como el deseo y el goce. Dice Lacan (s.f.): *«está hecho para ir a colmar los agujeros, para darles su obturación, su cierre, una falsa apariencia de sutura»*.¹⁰

Así, podemos decir que se marca la relación entre el sujeto, la falta, la identificación y la función del nombre propio. Cito a Lacan (s.f.): *«El sujeto se instituye por una falta, es efecto del significante y se manifiesta en un efecto de pulsación repetida, apareciendo y desapareciendo en los desfiladeros del significante y reapareciendo después sobre la marca del significante que viene a representarlo»*.¹¹

En esa falta originaria, constitutiva, en esa desgarradura que lo separa de la alienación con el Otro, quedando perdido el significante fálico que lo completaba, recibe una nominación, una sutura, un nombre que aún es del Otro. Como en el *collage*, es necesario el soporte del Otro, del lenguaje, para encolar lo que el corte, la falta del significante del Otro, inscribe en su cuerpo. A partir de esa nominación, más o menos fallida que recibe del Otro, el sujeto podrá luego de algunas operaciones producir su nombre propio, siendo este una creación.

La nominación es necesaria pero también mortífera, esa primera dupla significante, un s1 que podríamos suponer como esa marca que dice *«eres bailarín de flamenco puro»*, que remite a ese Otro paterno, el s2. El sujeto, entonces, se desvanece por el efecto del sentido que lo encorseta, para el caso, flamenco puro; el sujeto adviene entre estos dos significantes y el nombre propio lo sutura. Inicialmente Israel se identifica con ese gran Otro en el rasgo del baile, habilidad que entrenó y domesticó para satisfacer su demanda, pero sin poder hacerlo propio.

El nombre propio en un inicio, es un significante diferente de los demás, pero no dice nada; señala algo de ese objeto *a* desprendido en la división subjetiva, que es irreductible al orden significante. Cuando el sujeto se inventa un nuevo nombre propio, rompe con ese lugar en el campo del sentido que le viene del Otro, pasa a ser significación propia del sujeto.

No hay un significante que represente al sujeto barrado, es un lugar vacío, por eso el nombre propio enmascara esa falta estructural. En la apropiación de un nombre, invención de un nombre propio diferente, se trata de producir otra cosa, no de un total vaciamiento de los sentidos del Otro, descarnadura imposible de soportar. Es una operación que produce el sujeto mucho más adelante en la cadena, pero porque antes hubo nominación.

La nominación otorga al sujeto un sentido particular, leído con relación a una cadena significante. Por ejemplo, un sujeto con nombre de mártir que no para de soportar tragedias estoicamente; una joven que no logra ejercer la función materna, que fue nominada con relación a un cuento infantil con el designio de los niños perdidos; un sujeto cuyo síntoma es la adicción a la cocaína que nombra a su hijo como Tomás; otra joven que oscila entre dos nombres cargados de sentido y antagónicos, uno elegido por su madre y otro por su padre, como si les dijera María la virgen y Magdalena la puta.

Son marcas para ser leídas que revelan la dimensión del deseo del Otro, que le permiten identificarse con los significantes que lo representan. Así el sujeto se identifica con un significante que lo liga en la cadena. El nombre propio, entonces, tiene un lugar diferente en ella, pero está inevitablemente investido con el goce del Otro.

Por otra parte, el significante de la falta en el Otro demuestra la imposibilidad del Otro de dar cuenta de la identidad sexuada del sujeto. Caídas las identificaciones imaginarias y simbólicas, se trata de una invención con relación al goce, saber hacer allí donde siempre estará el agujero de la relación sexual.

De dormir en un estuche de guitarra, a sudar el apocalipsis en un ataúd

Parece que Israel es un nombre bastante común en España, de origen hebreo, que significa «el que lucha con Dios» y que se supone se corresponde con personas ardientes, que se expresan mediante el dinamismo y la fogosidad. ¿Israel lucha con Dios, o contra un Dios?, ¿quién es ese Dios? ¿Podemos pensar que el padre es ubicado en ese lugar? ¿Un lugar de amo y señor, dueño del nombre, el cuerpo y el baile de su hijo? ¿Cómo podrá descompletarlo?

Mi hipótesis es que el nombre Israel Galván, con todo el peso de ser el que nomina al hijo del bailaor flamenco puro y toda su tradición gitana, cae, se convierte en nombre común y pasa a ser Israel Galván el bailaor que hizo algo nuevo.

No creo que Israel haya tenido análisis, pero se hace un nombre propio con ese baile, ese movimiento nuevo, hecho de fragmentos del baile puro, movimiento aprendido que le venía del Otro, desarmado y vuelto a armar. Israel lo hace propio por necesidad de supervivencia. Los premios que gana ya no son para el Otro, tampoco son únicamente por necesidad de acumular galardones fálicos, sino que se trata de abrirse paso como sujeto que se apropia de su deseo, deshaciéndose de las imposiciones de quien lo pretendía domesticado.

Israel inventa un lenguaje propio, que no es con palabras, pero sí con significantes. Sus movimientos, su lenguaje corporal, arman un repertorio que está hecho de fragmentos, mezclas, superposiciones y sumas de los gestos clásicos del flamenco, como unidades de movimiento, pero ordenados de forma diferente. Y también, como les mostré, arma una cadena significativa con los títulos de sus obras, que no son al azar, sino que trazan un recorrido, una historia, contada con el movimiento que le es propio.

Respecto de la religión, dice Israel en una entrevista que sus padres son testigos de Jehová, que se crio de noche en los cantejondos, participando de los excesos y la promiscuidad de los artistas tras bambalinas; espiando bajo las faldas de las bailaoras, asistiendo a la transformación de los transformistas, oliendo el alcohol que corría a raudales, y de día, con la Biblia, estudiando el Apocalipsis y temiendo al Infierno. Por eso de uno de sus espectáculos dice: «*Sudo todo el apocalipsis que llevo dentro y no fue difícil para mi encontrarlo*», haciendo referencia a esta aparente paradoja en la que creció donde se revelan anudados el sexo y la muerte.

Un punto oscuro es sobre la naturaleza de su lazo social, su relación con los pequeños otros en general, y en especial sobre su sexualidad y el amor, ya sea hombre o mujer, no encontré información clara al respecto. Podemos suponer una fuerte relación con Romero, quien oficia un cierto lugar pseudoanalítico por momentos, un interlocutor y *partenaire* transferencial privilegiado, pero no sabemos si va más allá del nivel artístico.

Si bien el sujeto del deseo no es sin lazo social, lo que se deja entrever es que en la vida de Israel no hay lugar más que para el baile, el arte y los escenarios; parece que su relación con los otros, semejantes, es fundamentalmente de trabajo, todos aquellos que giran alrededor de sus espectáculos y sus *master classes* por el mundo.

Cito a Lacan (s.f.) nuevamente: «*El sujeto, desde donde se ve, no es ahí donde se mira [...] el verdadero cuadro es mirada, es el cuadro el que mira al que cae en su campo, y en su captura; el pintor es aquel que, del otro, ante él, hace caer la mirada*». ¹² ¿Podemos pensar lo mismo de un bailarín que en su movimiento atrae la mirada del otro para poder así dejar caer la del Otro?

Entonces, uno no puede verse allí donde se mira, este es un punto de corte, punto ciego del sujeto en cuanto a la identificación con su propio

deseo. Probablemente Israel no sabía lo que estaba haciendo cuando empezó a decir otra cosa con su cuerpo, adueñándose de la escena que era del Otro.

Quisiera saber mucho más de él, hacerle muchas preguntas para poder responder algunas de las que yo me hago. Le escribí, pero no me contestó, tiene 16.000 seguidores y yo soy una más; así que algunas cuestiones permanecerán enigmáticas. Así como su padre se expone en forma realmente tragicómica en las entrevistas, Israel se reserva, parece no haber más Israel que el bailaor. Tal vez por eso baila durante años solo, o con los objetos y tras alguna vuelta de posición subjetiva, puede empezar a bailar con otros interlocutores artísticos, bailarines consagrados y cuerpos de baile bajo su mando.

Volvamos al inicio: ese taconeo materno que lo formó en el vientre, un cierto real que insiste; esa caja de guitarra que lo acunó, pero también lo encerró en el campo del goce del Otro; esa palabra del padre que lo marcó: eres bailaor flamenco puro.

Articulada a partir de la estructura que pensamos que anuda a Israel, me surge la pregunta sobre sus modos de goce. Cuando vi el capítulo completo, me di cuenta de que no había escuchado bien esa frase que me enganchó en el tráiler. No decía «no es que yo quisiera ser mujer, quería ser un cuerpo».

Escuchándola en el contexto del capítulo completo, y una vez acostumbrado el oído a su tonada andaluza, escuché que él dice que romper con el flamenco puro tenía que ver, entre otras cosas, con la parte del cuerpo que se debía usar. Los hombres bailan de la cintura para abajo, con grandes zancadas, sin agitar mucho los brazos, y las mujeres bailan con el taconeo bajo la falda, pero lo que se luce son el torso y los brazos, con movimientos amplios y vistosos.

Por fin entiendo lo que dice: «No es que yo quisiera bailar como una mujer, yo quería *ser un* cuerpo». Refiriéndose a bailar con todo él, arriba,

abajo, hombre, mujer, goce fálico y goce otro, todo en *uno*, completo. ¿Será eso posible? ¿Cuál es el límite para el cuerpo de Israel? ¿Cuál es su falla, su agujero, su incompletud, aquello que permite un anudamiento de los goces fálicos? ¿Es o tiene un cuerpo?

En este seminario Lacan habla de lo real del sexo. ¿Cuál es el «referente» del sexo para el sujeto? Ya con Freud sabíamos que no hay nada en el inconsciente que designe lo específicamente masculino o femenino. Dice Safouan (2008), quien puntúa atinadamente la letra de Lacan: «La “posición subjetiva” en cuanto al sexo, tiene una relación con su verdad, en el mismo nivel que un síntoma. En lo concerniente al “saber” del sexo, el sujeto se sitúa en una posición de exclusión, de no sentido. Hay una relación de aporía, de obstáculo entre el sentido y la realidad sexual» (p. 81).

Podemos pensar su modo de bailar con *un* cuerpo hombre-mujer, como una formación del inconsciente, un modo de poner de manifiesto este no-saber sobre el sexo. La dimensión del sentido como aquello de lo real que se resiste al orden significante.

En este sentido, me impactó la genialidad del paralelismo que surge entre ese estuche de guitarra que lo acunó y de algún modo lo amortajó, condenándolo a un destino seguro, y el ataúd dentro del que baila, una metáfora de que hay algo vivo y propio en él, la verdad del sujeto que no puede no expresarse, un exorcismo de ese gran Otro que lo habitaba. En sus palabras: «*Puede que bailar sobre una tumba en el escenario sea un psicoanálisis perfecto para no tener miedo a estar dentro*».

Sin embargo, en medio del exorcismo, algo ominoso e inesperado sucede en los ensayos, que lo reenvía a su infancia y a la vivencia de muerte, ese real que retorna, que no controla pese a los esfuerzos de metaforización. Con el estudio lleno de ataúdes de madera, en un momento gira y ve a su hijo dormido en uno de ellos, que con los ojos cerrados parecía muerto; se reactiva así esa escena de la infancia, que pretendía exorcizar. Lo real del

sexo y la muerte que no se pueden cubrir completamente por lo simbólico. Hay deseo y horror ante el saber del sexo, ya que el significante no logra articular completamente lo real, una y otra vez nos remite a la muerte y el sexo.

Al margen, acoto que este es el único lugar, de las muchas entrevistas que vi y leí, en que habla de su hijo, pero no pude encontrar ni cómo se llama, ni qué edad tiene, ni con quién lo tuvo, o por qué medio...

Israel logra hacer con el baile algo radicalmente distinto, apropiarse de su cuerpo, construir un lenguaje propio, desarticulando los movimientos del flamenco puro, como elementos significantes, y reordenándolos de otra manera, la de Israel Galván; utilizando el silencio y la pausa, como aquello que le otorga su condición significante a cada gesto, articulando así una cadena. En el intervalo, en el silencio y la detención del movimiento, es donde está el sujeto.

En el nombre propio el acento está sobre el material sonoro, lo fonético, por eso los nombres no suelen traducirse. En el caso de Israel, lo sonoro también está en la música de su cuerpo, en ese taconeo que es marca del Otro y al que desarticula completamente, pero para hacer otra cosa con ello.

Pasa de ser un monito bailarín al que le tiraban billetes a tener un cuerpo propio, al que domina casi absolutamente. Pero lógicamente, hay un precio que paga, algo se pierde por el camino, y es el dominio de su voz, ya que tartamudea al hablar, rasgo que creo escuchar también en las entrevistas del padre, pero que en Israel está mucho más acentuado. Sin embargo, aparentemente puede suturar esa falla, esa pérdida, hace del movimiento su voz propia, al bailar no tartamudea ni trastabilla.

En su juventud Israel lo veía todo negro, la bola de preso del flamenco era más pesada que un muerto. Y entonces surge como un grito su primera obra: *Mira! Los zapatos rojos*. Podemos pensarlo como el momento de

rectificación subjetiva de la entrada en análisis, donde el sujeto se dice: hay algo mío acá, algo tengo que hacer con esto, abriéndose así un camino sin retorno. Pasa de bailar para la mirada del Otro a bailar para miles de pequeños otros, que lo reconocen como sujeto único.

Creo que en gran parte la genialidad de Israel está en que no reniega de todo lo que lo constituyó; no se convierte en bioquímico, haciendo algo que no tiene nada que ver con lo que es, por el contrario, se sirve del nombre del padre para traicionarlo y hacerse un nombre propio. Él usa el flamenco, dice que el flamenco es su casa, son sus letras reordenadas, como lo escribe en su espectáculo FLA.CO.MEN. Se va de su tierra y vuelve con un nombre propio, esa bola de preso que ahora flota y lo acompaña en sus movimientos. Para él no se trata de estar dentro o fuera del flamenco. Lo que importa es que los términos estén en relación y así rearmar su cadena; es una sutura en otra parte, una creación a partir del anudamiento de los nombres que trae, que le permite apropiarse de la herencia.

Para terminar, trazo aquí una línea tangente con relación al arte como necesidad de decir, de expresar algo de lo más absolutamente radical y propio del sujeto, como forma de obrar del inconsciente. Que nada tiene que ver con dominar una técnica, sino con tener algo para decir con ella, que generalmente no es buscado, sino encontrado. El psicoanálisis, de Freud en adelante, está plagado de referencias al arte, los artistas y sus obras, que dejan de ser suyas cuando se dan a ver, leer, escuchar por los otros.

En lo personal he explorado desde niña diversas caras de la expresión artística, de forma para nada magistral, sino más bien como un juego, un entretenimiento y una necesidad de explorar diversos lenguajes.

Destaco el baile, en especial el tango, un maravilloso diálogo de los cuerpos en posición masculina y femenina, de un lado y del otro del goce

fálico, independientemente de que lo encarnen hombres o mujeres. Este baile tiene a su vez la capacidad de ser un diálogo universal, es posible encontrar en una milonga de Buenos Aires a un ruso y una japonesa que nunca en la vida se vieron haciendo brillar la pista, sin necesidad de mediar palabra.

Paralelamente siempre me fue necesario hacer con las manos, he dedicado mucho tiempo de vida a la cerámica, contacto entre las manos y el barro, insuflando ese espíritu que permite transformar el barro informe en obras donde el espacio cobra otro sentido. Construir con superficies de arcilla, llamadas planchas, unir las mediante lo que se dice costura y hacer surgir un espacio donde no lo había, y que puede no ser solo adentro y afuera; tiene magia. Me refiero a eso que va más allá de la voluntad y la técnica, aquello que se produce. Hace unos años hice varias bandas de Moebius y prometo que en algún momento voy a intentar hacer una botella de Klein en honor a este seminario.

Pero también suceden otras cosas que son las que más nos interesan: en un tiempo realicé una escultura que representaba un proceso orgánico que acontecía mientras lo ignoraba y que solo pude leer a posteriori. Puedo decir que vivencié en carne propia algo sobre lo que hay mucha literatura psicoanalítica y de la filosofía del arte, con relación a ese real innombrable, que escapa a la significación.

Como estoy en un *impasse* tanto del barro como del baile, ahora estoy intentando dedicarme al bordado, cosa que jamás hubiera imaginado, pero que sin duda tiene relación con el quehacer del psicoanalista y su deseo.

Artesanía a medida, realizada junto con el sujeto, propiciando el bordado de los bordes de la falta, para que no sea solo desgarradura, ni sutura de fiambbrero. Se tiran los hilos de la madeja enredada para rearmar el bordado con los mismos hilos; acompañando al sujeto, por medio de silencios, puntualizaciones e intervenciones, a desatar algunos nudos y dar algunas puntadas de sutura, invisibles pero vitales para que el tejido o el bordado no

se desarmen. Cito aquí a una analizante: «*Algunos nudos no son nudos, son moñas, parecía complicadísimo, pero solo tirás de una punta y se desatan solas; pero otros nudos están demasiado apretados, imposibles de desatar, directamente se cortan con tijera*». Yo agregaría: se puede así empalmar, volver a enlazar y anudar por otro lado.

El sujeto supuesto saber está ahí para hacer la conjunción entre el polo del sujeto con el del saber, ya que el sujeto no quiere saber nada de lo que en un tiempo es su causa y puesta en juego, el fantasma. Dirá Lacan (s.f.): «*Conducir al sujeto en su fantasma, es no enseñarle nada, es aprender de él cómo hacer*». ¹³ El deseo del analista se sostiene en una complicidad abierta a la sorpresa, el punto de lo inesperado, en la espera ya esperada.

Marco una última diferencia: aunque ambos son con hilos, hebras más finas o más gruesas, el tejido es en sí mismo la estructura, la sustancia, el buzo, el gorro o la bufanda, mientras que el bordado se realiza sobre un soporte de tela, una trama preexistente, sobre ella se realizan nuevas figuras, bordes y relieves. Como el nombre propio, que se construye a partir de una estructura ya existente, transformándolo en algo diferente.

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (s.f.). *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*.

Inédito (Trad. R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires).

Safouan, M. (2008). *Lacaniana: Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979*. Buenos Aires: Paidós.

⁷ Miembro de la Escuela Freudiana de Montevideo. lmoleri@gmail.com

⁸ Lacan, J. Seminario 12, Clase 15.

[9](#) Lacan, J. Seminario 12, Clase 15.

[10](#) Lacan, J. Seminario 12, Clase 13.

[11](#) Lacan, Jacques; Seminario 12, Clase 13.

[12](#) Lacan, J. Seminario 12, Clase 4.

[13](#) Lacan, J. Seminario 12, Clase 16.

Del erotismo en el pintar

JAVIER MONTIEL ¹⁴

Al menos en dos de sus libros, Quignard (2019, 2020) se apropia de un mito que cuenta Plinio el Viejo en su *Historia natural*, libro xxx. Tomo de la historia sus imágenes y se las cuento con mis palabras. Butades, el alfarero griego, tiene una hija. Su hija, un joven amante. Una noche, horas antes de partir a la guerra, este joven va hasta la casa de Butades y solicita permiso para ver a la chica. El muchacho entra y se para frente a ella. No cruzan palabras, no se abalanzan para sostenerse cada uno en los brazos del otro. No hacen mala poesía. Sus labios se llaman al mutismo, y a una distancia que contiene en potencia todos los besos que no se dan, que no se darán, todas las palabras que contiene el silencio. La joven sostiene en su mano izquierda una lámpara de aceite que deja una estela de humo, enrareciendo todavía más la habitación. Si él estuviese dormido, nos parecería estar presenciando el cuadro de Jacopo Zucchi *Psyché sorprende Amore*. Con su derecha toma un trozo de madera quemada, un carboncillo. Se dirige de frente hacia el amado y este, retrocediendo, siente el límite que a su espalda impone la pared. La lámpara se eleva hasta la línea de los ojos y cuando la sombra coincide con la altura del chico, ella arrastra el carbón delimitando su silueta en la pared, dibujando su sombra.

Ama a ese chico que está ahí, pero desea al que falta en la sombra, desea al que ya no está, al que morirá —sin ella saberlo todavía— poco después, en la guerra. Ese deseo en el *ver ausente* al joven es mucho más fuerte que el amor que puede sentir por el chico real que se encuentra con ella. Confundido, sin haber recibido un beso de despedida, un abrazo, alguna lágrima caliente como gota de aceite cayendo en su hombro, o que pudiera

secar con el pulgar y así robar un roce, parte a la guerra. Tiempo después, Butades recibe el encargo de una escultura del joven, pues su participación en la guerra y su modo valeroso de morir lo ameritan. Entonces el alfarero usa el dibujo en la pared que había hecho su hija para que le preste su silueta a la escultura de arcilla. Toma el carboncillo del piso y con él enciende el horno que la cocinará. Hasta aquí la historia explícita.

El erotismo se relaciona con una imagen que falta, una imagen que se resta dejando un espacio, caja de resonancia donde «el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir» inaugure la pulsión. Esa imagen faltante en todos nosotros es un cero que permite el uno de la serie. La imagen faltante ocupa un lugar. En el cuerpo, los significantes del Otro empiezan a dar sus pinceladas de goce, que trazan el trayecto que demarca el recorrido de la pulsión. Mapa erótico del cuerpo que se traza sobre el mismo cuerpo. No lo representa palmo a palmo como pretendía hacerlo el mapa del imperio en el relato de Borges *Del rigor en la ciencia*. El goce nunca cubre totalmente una superficie, ni siquiera el borde se agota completo, más bien se estira buscando una asíntota a la que por definición no llega, como una ropa que nos queda chica y que *cuando nos cubrimos de un lado, descubrimos otro*. (Toda lectura es múltiple y toda escritura habilita múltiples lecturas. Aplíquese también a esta frase en cursiva.)

Este trabajo va a ser mi intento por sostener que pintar es un acto erótico que se relaciona con esa imagen faltante, con la escena primaria y con el amor en tanto metáfora de lo imposible. Pintar es un acto erótico, en tanto el sujeto se lanza en el pincel descubriendo una escena mientras buscaba otra y en ese desfase entre imaginario y real se produce el acontecimiento, la pulsión que hace resbalar la pincelada del papel, o lienzo, hasta las pupilas. Pero este intento tiene otra pretensión. Busco transmitir oralmente lo que primero fue puesto en tinta y por medio de las palabras hacer pasar

algo que no es enteramente de su registro y que tiene que ver con una posición, la mía. Punto o posición de enunciación que dé cuenta de lo que de mi análisis restó. La dirección de mi cura. Anudo mis tres: escribir, pintar, analizar. Mis imposibles. Mis inevitables.

La función del cuadro en proceso difiere, entiendo, de la función o efecto de la imagen o la mancha en el cuadro terminado, según la trabaja Lacan (1987) en el Seminario XI. El sujeto que pinta está capturado al menos en dos escenas: el cuadro que lo mira mientras es pintado, la imagen que falta por detrás de la pintura. Pero a diferencia del sujeto observador/observado (ahora objeto) ante el cuadro terminado, donde la castración parece eludirse, donde la vista se depone y el sujeto queda capturado como mancha en la mirada, el pintor se mancha tratando de capturar un imposible que no le impide seguir creando, al contrario, lo sostiene deseante, activo. Pinto para ver la imagen y no el real que ella esconde, como despertar para seguir soñando, nos decía Lacan en el mismo seminario, cuando trabaja el sueño: *Padre, ¿acaso no ves que ardo?*

La pulsión, entonces, hace un recorrido de ida y vuelta. Ese lienzo, ese papel también es un agujero que participa del goce del acto de pintar. Quignard (2020), en *La noche sexual*, sostiene que *pene* significa en latín «pincelillo» (*penicillus*); en la cercanía etimológica de estos términos ya se deja entrever su relación con el goce fálico, sin creer que caemos en su reducción o fijación a un objeto específico, pero sí pueden ser sustitutos de este. En ese vaivén pulsional, decía, Eros no se opone a Tánatos, más bien parece que el primero le abriera la puerta al segundo en una suerte de continuidad. Son extremos de la misma cuerda que nos amarra las manos y con la que hacemos el lazo, agujero de goce por el que el pintor hace pasar cada pincelada hasta que el cuadro se termina y su función pasa a ser otra. Así como no asistimos a la escena de la cual somos producto, tampoco asistimos a la escena de nuestra muerte, sin embargo, todas las imágenes se encuentran comprendidas entre estas dos. Toda imagen es fantasmaticada,

antes o después de hacerse realidad. Será por eso que es tan difícil dar por terminado un cuadro. Es necesario el acto de firmarlo, de marcar en él un nombre propio que lo sancione como terminado, sabiendo que nunca lo estará porque a donde se pretendía llegar no llegaremos nunca. Al firmarlo, ese nombre participa de lo inacabado, de lo faltante, aunque su pretensión pragmática sea la opuesta.

La pintura es la figuración de lo inalcanzable, la localización de un otro goce que parece quedar velado siempre detrás de la pintura, entre la pincelada y el soporte, lugar en que el imaginario se desdibuja en lo real. Ahí, la imagen no da soporte al imaginario, más bien muestra su límite o, mejor, su zona fronteriza con lo real atópico. La escena detrás de la escena es imaginada al modo de las asociaciones que dispara el sueño en un análisis, el sentido nunca lo colma, como el goce, nunca tapa el agujero. Cubrir con pintura todo el soporte no es más que la ilusión erótica y tanática de la explosión completa e imaginada de un orgasmo final. Al limpiar los pinceles, al higienizar el cuerpo, algo de la angustia toma al pintor, algo homólogo le sucede al amante. La castración puesta en juego en la detumescencia. El pincel limpio es el sexo cansado, inexitado, exiliado de su participación fálica.

Así como uno toma al otro por partes (todo objeto es parcial), el cuadro también se construye por partes, el foco escogerá ciertas zonas de interés, zonas especialmente trabajadas y ubicadas para que la visión del espectador quede capturada. No es en vano que Da Vinci encontró una correspondencia en la aparición del número áureo tanto en la naturaleza como en la composición de un dibujo o pintura, como también en el cuerpo humano. Desde entonces, una de las leyes de la composición se rige por ese número que redondeado da 1,618. Es irracional e infinitesimal. Hay muchas maneras algebraicas de encontrarlo, pero también hay muchas maneras de nombrarlo, por ejemplo como *phi*, letra que utilizamos los analistas para nombrar el falo. También se lo conoce como número de oro, lo que me

permite pensar —peco quizás de demasiado metonímico— en la relación que podría guardar con el concepto de ágalma. Y como ágalma también representa un engaño, pero no ya para los dioses sino para el sujeto, y fundamentalmente para el sujeto pintor, puesto que ahí sí se encontrará mucho más capturado por la función de la mirada. No es tanto una cuestión de adorno sino de posición que ocupa el foco en el conjunto de la obra. El riesgo del encanto trae consigo el espanto del corrimiento del deseo, pero no se trata de algo deplorable, ni mucho menos. Vivimos cíclicamente, rebotando entre imagen imposible e imagen imposible, entre concepción y muerte, entre excitación y el después del orgasmo. Que ciertas castraciones hayan operado efectivamente en el sujeto permitirá cambiar la angustia ante el ideal imposible por el disfrute de lo posible. A fin de cuentas, de esa búsqueda de la imagen imposible, faltante, un objeto, un resto surge: el cuadro. Que, aunque sea quizás menos objeto que escena y veladura de otra escena, permite servir de vínculo para establecer algunos lazos con otros.

El primer autorretrato que me animé a hacer fue a los 18 años, poco después de haberme venido a vivir a Montevideo. Tomé de modelo una foto que me había sacado mi padre en la playa. Tenía 6 meses de vida. Ese dibujo hoy está perdido, pero recuerdo haber rodeado la figura de aquel bebé con una oscuridad densa que en forma de ola amenazaba eternamente reventarle encima. En la foto no había tal ola, simplemente yo miraba en una dirección y en ese mirar ausente entró en el dibujo esta ola. Esos trazos empezaron 17 años y medio antes, con las letras de mi padre detrás de la foto, «javier 6 meses», así, todo en minúsculas, incluso mi nombre. Solo eso dice. Aún guardo la foto. A mi padre lo perdí hace 21 años, tres años antes de venirme a Montevideo. Murió en la playa, solo, producto de un paro cardíaco. Su cuerpo fue encontrado tres días después por un cuidacoches que se topó con esa escena terrible del cuerpo descompuesto de mi padre sobre uno de los médanos. Murió el 29 de diciembre. Nos enteramos el 1 de enero. Maldonado era un cuadro donde él faltaba y su

muerte se extendía casi cubriendo todo el territorio. Fue el análisis el que me permitió recortar esa imagen, poder hacer de una «tinta envenenada que mi padre me daba a tomar en un sueño» materia prima para escribir y pintar, síntoma puesto a funcionar de otra manera, tinta que está presente también en este trabajo.

El deseo es indestructible, va más allá de los dos límites humanos definitivos, el nacimiento y la muerte. El deseo habita enroscado en la lengua, que habita enroscada en el tiempo. Juntos, se avivan como una llama con el aliento de la vida, pero también con el último aliento, y va dejando los carboncillos en las brasas con los que pintamos las ausencias, los vivos. De ese encuentro con la ausencia nace el arte, del síntoma y del duelo, un hacer otra cosa.

Habilitarse como analista en el propio análisis no es un acto de voluntad yoica, es descubrirse haciendo con el inconsciente algo distinto de lo que estaba escrito y eso lleva trabajo, mucho, y tiempo, también mucho. Algunos saben que pinto, algunos otros saben que también escribo, nada de eso me hace artista. Quizás el atisbo que pude haber tenido de esa posición solo lo di en análisis. No es lo que escribo o lo que pinto lo que me hace artista, sino poder escribir, pintar, y también analizar, porque ese fue el producto que restó de la operatoria imposible. Artista, en mi caso, es el significante más alejado que tengo del ideal. Si hacemos distinción entre enunciado y punto o posición de enunciación, ¿por qué no hacerlo también en relación con el lugar que ocupa un sujeto ante la imagen? ¿Saben qué restos había dejado mi padre junto a su cuerpo el día que murió? Una parrillita donde se asaba algún trozo de carne y unos pedacitos de carbón.

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (1987). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Quignard, P. (2019). *La imagen que nos falta*. España: SA Vestia Ediciones.

Quignard, P. (2020). *La noche sexual*. España: Funambulista.

¹⁴ Miembro de la Escuela Freudiana de Montevideo. jammsdel@hotmail.com

El amor en la dirección de la cura

ANDRÉS MUSTO ¹⁵

Me proponía comenzar este texto con tres preguntas:

1. ¿La experiencia de un análisis cambia para un sujeto su relación al amor?
2. ¿Hay una definición del amor producida a partir de la teoría psicoanalítica? Si hay un concepto del amor que es propio del psicoanálisis, este surge de la experiencia de los análisis.
3. ¿Qué función cumple el amor de transferencia, y su reverso, el odio, en la dirección de la cura?

Voy a trabajar tres momentos del diálogo platónico *El banquete* (Platón, 2006) para abordar una respuesta posible a estas preguntas. El discurso de Aristófanes, el de Sócrates, que es el de Diotima de Mantinea, y la entrada de Alcibíades, lo que esa escenificación también dice acerca del amor.

De la intervención de Aristófanes en *El Banquete* es posible hacer diferentes lecturas. Me interesa de su intervención puntuar la propuesta del amor como complementariedad y predestinación, por su lugar en la economía libidinal en la neurosis y por la función que tiene un análisis en la caída de esas ilusiones.

En su intervención propone el siguiente relato mitológico. Primitivamente había tres especies de hombres, unos que eran todo hombres, otros que eran todo mujeres, y un tercero, andrógino, que era hombre y mujer; eran dobles, unidos por el ombligo con cuatro brazos,

cuatro piernas, dos semblantes en una cabeza, uno opuesto al otro. Se reproducían dejando caer una semilla. Esta raza se hizo fuerte y arrogante, e intentó escalar al cielo. Zeus como castigo y para disminuir su fuerza los dividió.

Los cortó y encargó a Apolo curar la herida que había dejado la separación. Los órganos de la reproducción habían quedado del lado de la espalda, entonces cuando las mitades separadas se sentían atraídas se aproximaban pero no podían engendrar. Por eso Zeus intervino colocando estos órganos en la parte anterior, lo que hizo posible la reproducción.

La imagen de la esfera como perfección, completud, armonía es elocuente. De este mito se desprende, y en esto se muestra coincidente con Erixímaco, que el amor supone unidad, ilusión que ha atravesado los siglos, metáfora de la media naranja, el fundamento de la complementariedad como una búsqueda eterna de esa mitad perdida.

Lacan señala que la imagen de la esfera resulta risible. Nos recuerda la condición de bufón de Aristófanes, al tiempo que señala que es quien va a decir algo serio sobre el amor al enunciar su condición narcisista, algo que tanto Freud como Lacan nunca dejaron de afirmar. No es la única dimensión, sino se estaría condenado a morir intentando fundirse con la mitad perdida, en un loco intento de volver a ser uno, quedarse contemplando en la mirada del otro.

Lo cómico se halla en el goce fálico que se imagina en esa completud, escenificado hasta el cansancio en tantas comedias de enredos. Todas estas metáforas de la complementariedad aparecen con frecuencia en el discurso neurótico en el diván, el amor como algo que se basta a sí mismo.

No hay posibilidad de estar predestinado a un amor y el azar está presente en su origen. Esto no quiere decir que el sujeto se enamore de cualquier persona, las marcas inconscientes juegan su partido, pero hay un

componente azaroso que hace posible el amor, no hay una predestinación cósmica ni un destino escrito en las estrellas. La ilusión de la complementariedad y la predestinación es reencontrar aquello que era, que fui en mi historia y que espero volver a encontrar en mi futuro.

La caída de ambas ilusiones es lo que viabiliza que haya un amor posible más allá del enamoramiento. La persistencia de esas ilusiones es el material inflamable del conflicto cotidiano de la vida de pareja. Ninguna de las dos parece dar lugar a la falta, al «dar lo que no se tiene a quien no es», según la célebre fórmula propuesta por Lacan y trabajada en diferentes pasajes de su obra.

Un análisis supone la caída de esa ilusión de complementariedad y la del amor predestinado, en tanto se trata de dar lugar a las formaciones del inconsciente que las agujerean. Esto no significa que el goce fálico quede por fuera del amor, al contrario, es su sustancia. Pero se produce un cambio en la relación al deseo que causa el goce fálico y el resto que se produce por su causa. Para un sujeto la posibilidad del amor es el encuentro con la división subjetiva.

Y esto nos lleva al siguiente pasaje que me interesa comentar de El Banquete, donde encontramos otro mito del amor. Se trata del nacimiento de Eros relatado por Sócrates, quien se lo escuchó contar a Diotima de Mantinea, en una versión que solo se encuentra en El Banquete.

Con el nacimiento de Afrodita los dioses habían organizado un gran festín al que había concurrido el dios Poros, la abundancia, hijo de Metis. Al terminar la comida, Penia, una mortal, la pobreza, se pone en la puerta para mendigar restos. En ese momento sale Poros, embriagado, y se dirige al jardín de Zeus donde se duerme. «Entonces Penia, estrechada por su estado de Penuria, se propuso tener un hijo de Poros», y así fue concebido Eros.

Una lectura posible de este mito es: aquel que es el recurso, el que tiene, al que no le falta nada, «el que todo lo puede y todo lo sabe», dice Lacan,

ese mismo, dormido, cuando no sabe, va a engendrar el amor.

El amor va a ser concebido a partir de esa falta, representada en el estar dormido y en la pobreza de Penia. El amor se produce a partir de quien causa la falta.

Diotima prosigue su discurso, plantea el amor como un movimiento, Eros tendrá de su padre y de su madre, no será ni dios ni mortal, «un día aparece floreciente y lleno de vida, mientras está en la abundancia, y después se extingue, para volver a revivir, a causa de su naturaleza paterna. Todo lo que adquiere lo disipa sin cesar, de suerte que nunca es rico ni pobre. Ocupa un término medio entre la sabiduría y la ignorancia». Eros es un demonio.

Aspira a producir la belleza pero no la posee del todo, busca la eternidad desde su condición de mortal, y si desaparece la posibilidad de la muerte ya no aspira a la eternidad.

El Eros que aspira a producir la belleza será llevado en su búsqueda como un bien supremo. A la pregunta de cuál es el objeto del amor, dirá «la generación y producción de belleza, hasta encontrar la belleza eterna, increada e imperecible», una belleza que «existe eterna y absolutamente por sí misma; de ella participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento ni la destrucción de estas causen ni la menor disminución ni el menor aumento en aquellas ni la modifiquen en nada».

Lacan va a señalar que esta idea tiene ecos en la ascesis espiritual del cristianismo. El amor como un perfeccionamiento espiritual, que permitirá el encuentro con el ser de la belleza, que es también la posibilidad del acceso a la sabiduría, ya que la sabiduría es bella.

La imagen de la belleza pura no puede sino evocarme ese primer tiempo de la fascinación especular, el momento del encuentro del niño con la mirada materna en el espejo, instante mítico de un reconocimiento pleno, una mirada que se pierde para siempre, y que no deja de buscarse. La nostalgia permite tomar contacto con lo perdido y en su añoranza no deja de hacer existir un imposible.

La dirección de la cura en un análisis va en sentido contrario al de la búsqueda de la belleza como un bien supremo. Desde las insignias del ideal el amor se acerca a la admiración y la fascinación, y en un análisis no se trata de una purificación que permita el encuentro con una belleza que podría suponerse en una existencia pura, sino de aislar esas insignias con las que se arma el ideal del Yo para que puedan caer los sentidos que a ellas se encuentran atados.

En un análisis también está la presencia del saber, no quiere decir que esté excluido. Se hace un saber acerca del inconsciente a partir de esa experiencia, saber que tiene que ver con la historia, y con los significantes que allí dejaron marca.

El encuentro con quien causa el deseo va a producir el amor. La falta y la condición deseante están en su origen. En este sentido el amor supone para el sujeto el encuentro con su división subjetiva.

Para la neurosis obsesiva se trata de esconder esa división. Ya lo señalaba Freud, seducido por la mujer en su trauma primordial, repetirá la escena desconociendo lo que hace para ser deseado. Su amor es respuesta a una demanda, donde suele esconder esa división que lo movió en su deseo. No encuentra allí más que una ocasión que le permite siempre la posibilidad de huir, huir en lo real si se termina ese amor, o en la fantasía, soñando siempre con otra que pueda, algún día, darle ese lugar del falo que añora y rechaza.

Poder separar esas dimensiones de la demanda y el deseo es fundamental, y es hacia allí que se dirige la cura, ya que a través de la transferencia también se encuentra con esa separación.

Pasemos ahora a la entrada de Alcibíades, momento en el cual se produce un giro en la escena del diálogo. A partir de allí cambia la consigna, ya no se trata de hacer un elogio del amor sino de la persona que tengo a mi derecha. De esta manera él se dispone a hacer el elogio de Sócrates.

Ya no se trata del amor como un camino de acceso a la belleza, un bien supremo, se trata del amor en acto.

¿Qué nos enseña el discurso de Alcibíades? Qué el amor busca el signo del deseo del otro, aquello a lo que Sócrates se niega, el engaño que Alcibíades denuncia, finge estar en el lugar de quien ama, pero se encuentra ubicado en el lugar del amado.

Utiliza la imagen del sileno para hablar de Sócrates, pequeñas estatuas de dos piezas, que los artistas representan con una flauta en la mano, y que al separar sus partes se descubre que esconden un tesoro, una divinidad.

En ese discurso es que Lacan encuentra la referencia al ornamento, adorno con el cual es posible embellecerse, que puede utilizarse para cautivar la mirada de los dioses, y por lo tanto puede funcionar como trampa; en su raíz se encuentra la idea de brillo. Ese ágalma es aquello que Alcibíades supone se encuentra en el interior de Sócrates.

Lacan va a decir que el amor aspira al ser del otro, el amor es por ese objeto que se esconde y sostiene la imagen que resulta cautivante.

En el ágalma podemos encontrar un antecedente de lo que Lacan va a denominar objeto *a*. Su conceptualización surge como una crítica a dos ideas del análisis surgidas de los psicoanalistas posfreudianos. Una de ellas es la del amor genital, concepción evolutiva del desarrollo libidinal, a través de la cual el acceso a lo genital supone un subrogado de las pulsiones parciales, que encuentra su correlato en la síntesis yoica, en la que encuentra el fundamento de su fortaleza.

La pulsión genital supone tomar al otro como un objeto total, ya no como un objeto parcial, como correspondía a las pulsiones parciales.

En el Seminario 8, Lacan (2006) va a decir con ironía: «tomamos al otro como un sujeto y no pura y simplemente por nuestro objeto» o «basta con amar genitalmente para amar al otro por él mismo». Esta posibilidad vinculada a la madurez del sujeto es lo que se alcanzaría al final de un análisis, de acuerdo. Se alcanzaría el amor sano que supone tomar al otro como un sujeto.

Ambas afirmaciones desconocen la función de la Spaltung, desconocen que el sujeto se toma como objeto, en lo que introduce el significante. Los síntomas en el cuerpo tal vez sean prueba de que en esa división mi cuerpo no es totalmente mío, la presencia de los síntomas me lo recuerdan, poblado de goces parasitarios; lo que esta perspectiva desconoce es que el lugar de objeto causa del deseo es uno de los lugares que se ocupan para el otro cuando se pone el amor en juego.

La cuestión del objeto total y el objeto parcial, la pregunta «¿qué es lo que buscamos del otro en el amor?» nos sitúan frente a la cuestión de la alteridad. ¿En el amor solo hay lugar para el narcisismo en el cual el sujeto se ama a sí mismo a través del otro, o hay alguna posibilidad de alteridad, de encuentro con el otro en su diferencia?

Como experiencia cotidiana no es posible más que reconocer que el amor es el terreno más fértil de los malentendidos, los caprichos, los reproches, en definitiva da la impresión de que en el amor el sujeto queda preso de sus fantasmas sin que le resulte posible acceder a esa alteridad, a ese otro con tanta facilidad.

Es el atravesamiento significativo de la sexualidad, ese nudo entre hablantes y sexuados, lo que constituye la posibilidad de la alteridad y su obstáculo.

No podemos pensar la alteridad y el lugar del otro en el amor sin tener en cuenta que el sujeto es otro para sí mismo, y ese es el lugar, la función del inconsciente, la de una alteridad. Lacan lo escribe con una A mayúscula y lo llama el lugar del gran Otro, una alteridad de la cual permanece siempre exiliado. La otra alteridad es el objeto ágalma, ese objeto causa del deseo, que impacta en el sujeto aun cuando lo desconoce.

Ese ágalma que se busca en el otro está tejido con las hebras de la historia, con las huellas significantes que dejaron marca. Por eso lo que es ágalma es distinto para cada sujeto. La sexualidad solo puede existir a partir del significante y en tanto hay un significante que falta y no puede decir

todo del sexo. Lo que tiene como efecto que el hablar no sea un goce ajeno a lo sexual. El encuentro con ese significante que falta en el Otro, el significante que nombra una falta de significante, el sujeto la va a completar con la escena fantasmática, respuesta a la pregunta ¿qué quiere el Otro de mí? Esa respuesta inevitablemente será sexuada, porque es esa dimensión la que señala ese más allá del deseo del Otro al que aspira el amor

En el Seminario 8, a propósito del deseo, el amor y el objeto, Lacan (2006) dice:

De lo que se trata en el deseo es de un objeto, no de un sujeto. En este punto es donde reside lo que se puede llamar el mandato espantoso del dios del amor. Este mandato es precisamente hacer del objeto que él nos designa algo que, en primer lugar, es un objeto, y, en segundo lugar, un objeto ante el cual desfallecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeto. (p. 199)

En el enamoramiento hay un encuentro entre el ideal del yo y el objeto *a*. Ese objeto sobrevalorado del amor es lo que instala la ilusión, fugaz, de que el sujeto es algo distinto de un sujeto atravesado por el significante. Pero no es allí donde terminan las relaciones entre el amor y el deseo, el sujeto busca el signo del deseo del otro; dice Lacan (2006) que el último resorte del deseo, «su objetivo es la caída del Otro, A, a otro, a» (p. 205), y que el amor se propone disimularlo.

El amor más allá del enamoramiento, cuando aparece el deseo, supone una metáfora para el sujeto. Algo que hasta ese momento no estaba se metaforiza, es decir que el amor inaugura algo de lo novedoso. Después del amor ya no es el mismo. Deja sus huellas.

Un análisis se orienta a que el sujeto pueda hacer un duelo por la ilusión de esa complementariedad inexistente y poder arreglárselas con su división subjetiva, sabiendo que el otro está dividido.

Pero el psicoanálisis trabaja con el amor de transferencia. A veces se olvida, cuando se lo quiere volver un ejercicio más bien intelectual, cuando los analizantes no soportan no saber, cuando el analista no soporta ser tomado como objeto en la transferencia. Muchas veces lo escribió Freud, el manejo de la transferencia es lo más difícil de aprender en la formación de los analistas.

Por esto la presencia del amor de transferencia y su opuesto, el odio, o ese neologismo que utiliza Lacan, el odioenamoramamiento, forman parte de la cura psicoanalítica. Aquí sigue vigente la afirmación freudiana de que no hay psicoanálisis sin transferencia pero en ella encuentra su obstáculo. El manejo que pueda hacer el analista de la transferencia es lo que va a posibilitar que de ese amor de transferencia devenga una caída del lugar del analista. La abstinencia del analista a la cual Freud dio tanta importancia, y Lacan da un paso más en su formalización cuando realiza su propuesta del deseo de analista.

En el *Seminario 8* (Lacan, 2006), en la clase «Psique y el complejo de castración», refiriéndose al amor de transferencia y la función del analista, leemos:

Representar algo para alguien, eso es precisamente lo que hay que romper. Porque el signo que hay que dar es el signo de la falta de significante. Es, como ustedes saben, el único signo que no se soporta, porque es el que provoca la más indecible angustia. Es sin embargo el único capaz de hacer acceder al otro a lo que es de la naturaleza del inconsciente. (p. 267)

Ya desde el inicio del análisis se pone en juego la falta para el analizante, en tanto que está allí para abordar, bordear y bordar la pregunta por su deseo. La transferencia posibilita la pregunta por el lugar que tiene el Otro en su deseo, en los múltiples enredos que se arma un analizante en el

intento de encontrar el signo de cuál es el deseo del analista. Allí está el valor de la abstinencia, en no dar ese signo, pero sí posibilitar el semblante, para que el analizante pueda tomar al analista en ese lugar, ese semblante que sostiene el ágalma.

Esa falta de significante, que estructuralmente provoca angustia, permite entender por qué, en la neurosis, hay un poco de angustia al concurrir a cada sesión. De una forma u otra el análisis supone encontrar los goces y deseos con los que se ubica con relación a la falta en el Otro. En este seminario Lacan (2006) lo dice: «sin duda hay algo más neurotizante que perder el falo – no querer que el Otro esté castrado» (p. 266).

Cuando Lacan se refiere a dar el signo de la falta de significante, se refiere a que hay un significante que falta, eso que en la cita siguiente aparecía como el Otro castrado. La asunción de esa falta de significante es una de las direcciones de la cura, la caída de algunos de los goces con los cuales esa falta de significante se taponaba también.

Del analista se espera ese significante, el analizante lo busca, intenta seducir para que aparezca, para que se diga, y ahí la trampa neurótica, porque al mismo tiempo sabe de esa falta de significante. Si el analista cae en la trampa impide al analizante ese pasaje que le permite ya no buscar completar la falta en el Otro y ser el que hace falta, sino ubicarse con relación al otro a partir de un deseo.

La dirección de la cura puede llevar al sujeto a buscar ocupar el lugar del analista para otros. Por esto la dirección de la cura también incluye la pregunta: ¿Por qué quiere trabajar como psicoanalista? ¿Por qué quiere repetir esa caída que en su experiencia como analizante se produjo del lugar del analista?

Lacan (1967-1968), ¹⁶ en el Seminario del acto psicoanalítico, al final de la clase 5, habla del fin de análisis y del pase:

Veamos ahora donde está ese lugar, porque puede ser ocupado, pero solo ahora es ocupado en la medida en que ese sujeto supuesto al saber se

redujo a ese término que aquél que hasta ahora lo garantizó por su acto, a saber, el psicoanalista. Él, el psicoanalista, devino ese residuo, ese objeto a , aquél que al fin de un análisis llamado didáctico recoge el guante, si se puede decir en ese acto, no olvidemos que lo hace sabiendo lo que su analista ha detenido en el cumplimiento de ese acto, a saber, ese residuo, ese desecho, algo arrojado. Restaurando el sujeto supuesto al saber, retomando la antorcha del analista mismo, no puede ser que no instale aunque sea sin tocarlo, el a a nivel del sujeto supuesto al saber, de ese sujeto supuesto saber que sólo puede retomar como condición de todo acto analítico, él sabe en ese momento que llamé el pase, él sabe que allí está el des-ser que para él, el psicoanalizante, ha golpeado el ser del analista». (p. 58)

La posibilidad de dedicarse al oficio de psicoanalista se produce en el transcurso del análisis, no lo antecede. Que un sujeto se presente diciendo «vengo a analizarme porque quiero ser psicoanalista» no es indicio de que allí hay un deseo de ocupar ese lugar. Ese deseo de analista se produce en el análisis, y algo se resignifica en su final. De allí la pregunta ¿Cuáles son las marcas en la historia de un sujeto por la cual se quiere dedicar a trabajar escuchando el sufrimiento de otro?

Varios años de análisis curan de cualquier altruismo en la formulación de una respuesta. Por esto parte de la pregunta es cuáles son los goces de un sujeto al escuchar el sufrimiento de otro, y en el transcurso de un análisis hay varios lugares que van cayendo como demanda de quien intenta ocupar el lugar del analista hacia el analizante.

En el Seminario 11 Lacan (1987) se pregunta: ¿Cuál es el criterio que define qué es el psicoanálisis? Recuerda su definición: «el tratamiento dispensado por un psicoanalista». Ubica en la función del analista la cuestión de la posibilidad del psicoanálisis.

Diez años antes, en el Seminario 1 «Los escritos técnicos de Freud», Lacan (1981) insiste en decir que las resistencias son del analista. Hace una

crítica profunda y por demás interesante de los analistas que se quejaban de las resistencias de sus analizantes que no aceptaban la autoridad de sus interpretaciones. La insistencia de Lacan no implica que no haya resistencia en los analizantes, no se trata de eso. Pero ubicar las resistencias del lado del analista es la posibilidad de hablar en el análisis personal y en el análisis de control de cómo se hace obstáculo a la transferencia. Lugares en el que cada practicante del psicoanálisis podrá preguntarse cuál es su resistencia a escuchar, es decir, en qué lugar lo ubica en la transferencia que le resulta tan incómodo respecto a lo que está dispuesto a habilitarse a hacer semblante.

Algunos duelos que se realizan en el propio análisis, de los que Freud nos advertía cuando hablaba de la formación de los analistas, el goce propio de curar al otro, del *furor sanandis*, que trae consigo la demanda de un reconocimiento, de que el analizante confirme que se está ocupando el lugar de analista. Demanda que también va a aparecer para el practicante en su propio análisis, esta vez en el lugar de analizante, esperando que desde ese lugar se lo confirme.

Pero de lo que se trata es de dejarse tomar por el discurso de quien viene a hablar de su sufrimiento.

El deseo de analista implica dejar por fuera el deseo del sujeto que encarna esa función.

Hay una distancia entre el momento en que se dice «quiero ser analista», y el tiempo en el que a través de un análisis aparece el deseo de ocupar el lugar de analista para otros. La transición del primer enunciado de ser analista a encontrar en el análisis la posibilidad de ocupar esa función implica el recorrido en el que se pierde el ser. No se es analista más que como una suposición del analizante en una de las caras de la transferencia.

La pérdida de ese ser se produce a partir de las formaciones del inconsciente. Es posible preguntarse para quién ese ser analista, a quién se quiere curar o con quién se sigue gozando en la repetición a partir de la escena del análisis. Un primer enunciado se formula en los términos del ser

analista, y en el recorrido del análisis, a partir de la pérdida de goce que la interpretación de lo inconsciente habilita, es decir, encontrar la enunciación, será enunciado en otros términos. Lo que hace marca a ese primer enunciado es lo que se vuelve necesario despejar a través del análisis, allí donde la historia busca hacer destino para que no haga obstáculo a la transferencia, ser analista es la resistencia del analista.

¿Qué lleva a un sujeto a querer ocupar la función del analista? ¿Cómo se produce el deseo de analista en un análisis? ¿Cuánto de la propia historia queda haciendo marca para ocupar esa función?

Lacan va a decir que una diferencia entre un análisis y un análisis didáctico es incluir la pregunta por ese deseo, pregunta que tendrá una respuesta singular.

Freud (2010) en su libro *Psicopatología de la vida cotidiana* nos relató el caso de un púber de 13 años que concurre a su consulta aquejado de una histeria grave. Freud parte de la premisa de que «había tenido experiencias sexuales y estaba martirizado por preguntas de ese tenor». En la consulta, el muchacho comienza a jugar con una miga de pan, y le llama la atención a Freud la habilidad que tenía para manipularla, plasmaba en la miga de pan «hombrecillos con cabeza, dos brazos, dos piernas, como los más toscos ídolos prehistóricos, y un apéndice entre las piernas que él estiraba en una larga punta».

A Freud le importa transmitirle que lo había entendido y para esto recurre a un episodio de la historia romana. Cuenta:

El rey Tarquino el Soberbio había instado a su hijo Sexto para que se introdujese furtivamente en una ciudad latina enemiga. El hijo, que entre tanto había reclutado partidarios en esa ciudad, envió un emisario al rey para preguntarle qué debía hacer ahora. El rey no dio respuesta, sino que marchó hasta su jardín, se hizo repetir la pregunta ahí, y calladamente

cortó la cabeza de adormidera más grande y hermosa. Al mensajero no le quedó otro partido que informar esto mismo a Sexto, quien comprendió a su padre y se aplicó a eliminar por la muerte a los ciudadanos más notables de aquella ciudad.

Toma nota de que mientras está contando su historia, al momento de decir calladamente, el muchacho arranca la cabeza de su hombrecito.

En este relato de su clínica Freud habla y cuenta una historia. Incluso creo que habla y cuenta esta historia porque pudo escuchar. Le importa que a ese muchacho le quede claro que lo entendió, que recibió el mensaje de su decir inconsciente a través de sus acciones.

Y encuentro en este fragmento de relato una cuestión más respecto al deseo del analista. En la última clase del seminario dice que la maniobra de la transferencia se regula de manera de mantener a distancia el punto donde el sujeto se ve amable y ese otro punto donde se ve causado como falta por el objeto *a*.

Entiendo que la intervención de Freud apunta a mantener esa distancia donde las cabezas de los célebres ciudadanos impiden conquistar el territorio de la sexualidad, al tiempo que restituye el objeto *a*, como falta, como causa posible de un deseo, ya no como goce culpable de una sexualidad a la que no se puede acceder si se quiere seguir siendo el niño amado por los padres.

Referencias bibliográficas

Freud, S. (2010). *Obras completas, tomo VI*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1967-1968). *Seminario 15*. Inédito.

Lacan, J. (1981). *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1987). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 8*. Buenos Aires: Paidós.

Platón. (2006). *El banquete*. Buenos Aires: Colihue.

¹⁵ Analista Miembro de Escuela, Escuela Freudiana de Montevideo. andresmz11@gmail.com

¹⁶ Dictada entre 1967 y 1968.

Lógica, ética y política en la dirección de la cura

KARINA OLIVERA¹⁷

La convocatoria a escribir para este libro me condujo a retomar el trabajo que oportunamente presenté en el Seminario Anual de Escuela (SAE) dedicado al Seminario 12 de Jacques Lacan, *Problemas cruciales para el psicoanálisis*.

Este texto se nutre de dicho trabajo e intenta avanzar en la investigación a la cual me aboqué en aquel momento. Guiada en esta ocasión por el título *La cura y su dirección*, parto de una interrogante: ¿Cuál es la dirección ética en una cura analítica?

El psicoanálisis se ocupa de lo real y es de ese real imposible de soportar, resistente al saber, del cual obtiene la dirección que atañe a su clínica. Esta dimensión irreductible de lo real en juego —que concierne a lo imposible de saber sobre el sexo— se rige por una determinada lógica, ética y política que hacen a la especificidad de nuestra práctica.

Sostener la práctica clínica implica una tarea imposible y por lo tanto una toma de posición respecto de lo real que se pone en juego —cada vez— en cada cura que dirigimos. Me refiero a la relación entre el sujeto, el saber y el sexo que retomaré más adelante.

Si lo real orienta nuestra práctica, me pregunto: ¿cuál es la posición del analista en la dirección de la cura? Una primera respuesta sería que el analista ocupa su posición manteniéndose en atención flotante, suspendiendo todo saber adquirido previamente, para dejarse tomar por el discurso del analizante. Bajo estas coordenadas se dispone a lo sorpresivo, a lo inédito que pueda surgir en el decir del analizante.

Pero para intentar avanzar, voy a servirme de dos preguntas que formula Lacan respecto a la posición y deseo del analista: «¿*De qué manera ocupa su posición para conducir el juego del análisis de manera correcta?*»¹⁸ y «¿*Cuál ha de ser el deseo del analista para que opere de manera correcta?*».¹⁹

En «La dirección de la cura y los principios de su poder», Lacan (1987) plantea que el psicoanalista dirige la cura, pero no al analizante. Afirma que «el analista es menos libre en su estrategia que en su táctica» y «aún menos libre en aquello que domina estrategia y táctica: a saber, su política, en la cual haría mejor en ubicarse por su carencia de ser que por su ser».²⁰

Quiere decir que el analista al dirigir una cura paga con palabras, por ejemplo cuando interpreta, pero también paga con su persona. Y para poder ocupar esta posición, el analista necesariamente tuvo que haber pasado por la experiencia del análisis llevada hasta sus últimas consecuencias.

Función deseo del analista y su relación con el saber

En el Seminario 11 Lacan (1973) se aboca a los conceptos fundamentales del psicoanálisis: transferencia, pulsión, inconsciente y repetición, y los articula al objeto *a* (su único invento) con el fin de encontrar una fórmula de la transferencia que haga frente a lo real.

En dicho seminario, Lacan (1973) plantea que «*el campo freudiano de la práctica analítica depende de cierto deseo original, que desempeña un papel ambiguo pero prevaleciente en la transmisión del psicoanálisis y que Sócrates no coloca al deseo en posición de subjetividad original, sino en posición de objeto [...], al igual que en Freud se trata del deseo como objeto*» (p. 21).²¹

Siguiendo este sesgo es posible afirmar que el deseo del analista no designa un deseo subjetivo, ni se reduce al deseo de tal o cual analista, pues se trata de un deseo que produce el propio campo de la experiencia analítica; no como sujeto dividido sino como objeto.

El deseo del analista es un operador, una función que orienta nuestra práctica, y por lo tanto se sostiene en una ética que no retrocede ante lo inefable. El analista porta un deseo que está en posición de objeto, que hace corte y permite situar al sujeto con relación a *su verdad* y a lo imposible de saber sobre el sexo y la muerte.

Por lo tanto, el deseo del analista es producto y efecto de la experiencia del análisis. No es un deseo subjetivo, sino un deseo que está en posición de objeto y se oferta como lugar vacante para ser ocupado por el deseo del analizante.

En *La equivocación del sujeto supuesto saber*, Lacan (1967a)²² plantea: «*es precisamente en la práctica que el psicoanalista tiene que igualarse a la estructura que lo determina, no en su forma mental, ahí está el impasse, sino en su posición de objeto en tanto que inscrita en lo real. Tal inscripción es lo que define propiamente el acto*». ²³

El analista se instituye, contingentemente, a partir de su acto y es él mismo producto de la operación analítica. Para direccionar la cura se sitúa en el lugar de semblante del objeto que causa el deseo del analizante.

Pero como el sujeto en análisis no puede reconocer su deseo si no es a nivel del deseo del Otro, es necesario articular el sujeto supuesto saber que conjuga transferencia e inconsciente. De esta manera, analizante y analista quedan implicados en un juego engañoso, pero necesario, el de la equivocación. Esto introduce la función del semblante en la experiencia analítica, semblante en el sujeto supuesto saber, en la develación y en la encarnación del objeto *a*.

En la «Proposición del 9 de octubre» del año 1968, Lacan (2012a) presenta el algoritmo de la transferencia, formaliza la apertura del inconsciente, mediante la operación del significante de la transferencia, y vía la instalación del sujeto supuesto saber da cuenta de cómo se produce el trabajo analítico.

Como no hay ningún significante que represente al sujeto, ya que un sujeto es lo que representa un significante para otro significante, ningún sujeto puede ser supuesto por otro sujeto. De esta manera, podemos definir al sujeto como el significado de la pura relación significante y agregar que el saber no es menos supuesto que el sujeto.

Mencioné al inicio de este texto una relación fundamental —que se pone en juego en cada cura que dirigimos—: la relación entre sujeto, saber y sexo, la cual es solidaria con otra relación no menos importante: la relación entre sujeto, saber y verdad.

La dirección de la cura en un análisis no busca guiar al sujeto hacia un saber, sino que intenta develar las vías de acceso a ese saber que habla sin saberlo, o sea, las vías de su error.

Si lo que se espera de un psicoanalista es «que haga funcionar su saber como *término de verdad*» (Lacan, 1981),²⁴ cabe preguntarse: ¿de qué saber estamos hablando?

El saber que se pone en juego es el saber extraído de la experiencia como analizante, tiene que ver con el análisis del analista, con ese saber-hacer con la lengua que se adquiere por haber transitado la experiencia del análisis, por haber sido analizante y constatar la premisa del inconsciente estructurado como un lenguaje.

Si bien el sujeto cree suya la palabra con la que intenta decir lo indecible, está desfasado respecto a ella y se manifiesta como resto, como residuo de la falta en saber. Dado que la verdad del sexo es imposible de decir por entero, la cuestión del saber se articula alrededor de la cuestión del sexo que —en tanto diferencia radical— se rehúsa al saber.

La verdad no es una realización del saber, ni un saber por advenir, sino que se introduce como una diferencia dialéctica. Se vincula con el vocablo griego *aletheia*, pues se trata de una revelación que implica el encuentro con lo real del sexo. Es en este punto que la experiencia del análisis encuentra su límite en la forma de lo imposible.

Esta verdad sobre el sexo, imposible de decir, retorna como falla en el saber y está en relación con el saber inconsciente, saber agujereado, que sabe todo menos la falla que lo determina, al dejar al sujeto replegado en las únicas certidumbres extraídas de sus fantasmas, al no querer saber nada de su imposibilidad.

El juego transferencial

El análisis es un juego, un artificio que excluye el sexo en tanto punto de acceso imposible. Dicho artificio involucra la relación del sujeto con el saber y con un sentido: la espera. El sexo, excluido del saber como imposible, deviene la realidad de lo que está en juego. De esta manera, el sujeto espera el lugar en el saber y se instituye frente al sujeto supuesto saber como aquel que puede, o sea, que va a saber.

En la escena analítica, en apariencia habría dos jugadores que están vinculados por un malentendido. Uno de ellos ocupa el lugar del sujeto supuesto saber, mientras que «*el sujeto no se aísla sino retirándose de toda sospecha de saber*». ²⁵ Esta relación es falaz, pero necesaria.

El sujeto supuesto saber enlaza el polo del sujeto con el polo del saber, para conducirlo a constatar que a nivel del saber no se supone sujeto pues es inconsciente. Sin embargo, para llegar a la identificación del sujeto indeterminado del inconsciente con el sujeto supuesto saber, sujeto del engaño, no hay que olvidar al tercer jugador, que es *la diferencia sexual*.

En cuanto al sexo, el sujeto se sitúa en posición de exclusión y por lo tanto de «*no sentido*»; situación de aporía, de obstáculo entre el sentido y la realidad sexual. La significación de su posición subjetiva, en cuanto al sexo, tiene relación con *su verdad* en el mismo nivel que un síntoma y en lo concerniente al «*saber del sexo*».

El sujeto se constituye a partir de su propio juego, el cual implica la división entre el sujeto y el saber, pues no quiere saber de lo que al mismo

tiempo es su causa y su puesta en juego: el fantasma. Por este motivo se ubica a la defensiva, no en contra del otro jugador (el analista), sino en contra de la realidad sexual.

En el juego transferencial no existen soluciones de común acuerdo y esto define la posición del analista. Llegar a un resultado y derivar de esta defensa una forma siempre más pura es el deseo del analista en operación. Conducir al paciente a su fantasma original «*es no enseñarle nada*, es[aprender de él cómo hacer». Porque es a partir del decir del analizante que el analista obtendrá las claves para direccionar la cura.

El deseo del analista se constituye en un espacio virtual del lado del Otro y se hace deseo del analizante. En este lugar, ocupado por el analista, se sitúa el punto del deseo en el polo opuesto donde se aloja la realidad del sexo.

¿Dónde se sostiene el deseo del analista? Debe sostenerse en el punto preciso de una complicidad abierta a la sorpresa, punto de lo inesperado en el campo de la espera. Una espera ya esperada, que se revela como siendo ya esperada solo cuando sobreviene, cuando el sentido se encuentra con el no sentido. Emergencia de la verdad, punto de unión del sujeto con el sexo.

La función deseo del analista, en tanto no estandarizable, se sostiene de manera dialéctica; articula una política que orienta nuestra forma de intervenir y de ubicarnos para maniobrar la transferencia y así hallar soluciones singulares en el tratamiento del goce.

Recordemos que si la transferencia es lo que aparta la demanda de la pulsión, el deseo del analista es lo que la restablece para aislar por esta vía el *a* y colocarlo a la mayor distancia del I que el analista es llamado por el sujeto a encarnar.

Es esta idealización que el analista ha de declinar para poder ubicarse como soporte del *a* separador, en la medida en que su deseo le permite

sostener la función de soportar lo real —que divide al sujeto— y que Lacan propone como la función deseo del analista. Es la resolución de la falta en ser del sujeto y del advenimiento a su ser de goce.

La función deseo del analista reconduce al sujeto a su relación primordial con el significante, que no lo determina, pero sí lo sujeta. De esta manera, el análisis revela al sujeto un significante que es un índice de lo real, de un cierto real traumático, real de goce.

La política del psicoanálisis es la política del síntoma, pues apunta a modificar la economía de goce que radica entre el sujeto y el discurso. No se trata de gobernar el plus de goce que el sujeto produce, sino de elucidarlo, para extraer la verdad que el síntoma porta. Allí radica la ética de nuestra práctica.

Al final del análisis se inaugura un nuevo comienzo, experiencia que vincula la tarea del analizante y el acto del analista, vehiculizada por la función deseo del analista. Nos dice Lacan (1973): «es el deseo del analista quien es el amo del análisis; ese deseo debemos saber definirlo topológicamente en relación con ese fenómeno que le está ligado de un cierto modo que no hacemos más que aprehender, a saber, la identificación».²⁶

La identificación es un punto topológico en la superficie y está en relación con la marca del Otro en el sujeto, lo cual no está obviamente garantizado, lugar de anudamiento, punto de apoyo del sujeto en el Otro.

En este punto Lacan articula la noción de sutura con la lógica de Frege (0, 1 y sucesor) para captar la relación entre el sujeto, la falta, la identificación y el nombre propio. La falta por la cual se instituye el sujeto es análoga a la función del cero en el pensamiento matemático.

El sujeto, en tanto efecto del significante, se manifiesta en el movimiento de pulsación repetida, aparece y desaparece en los desfiladeros del significante y re-aparece, después, sobre la marca del significante que viene a representarlo (aquí tenemos la repetición).

El sujeto por fuera de dicha oscilación es impensable. La repetición es la operación en la cual surge primero, como presencia de la falta, el sujeto. Equivale a decir que el sujeto se instaura, se soporta como ese cero que carece de colmamiento y que vacila entre el objeto que puede tener y el objeto que puede ser.

El sujeto se manifiesta mediante una sucesión de demandas que recaen sobre la falta originaria. La experiencia del análisis demuestra que la operación que va desde la frustración de la demanda de amor a la segunda identificación comporta siempre un resto. Ningún colmamiento del uno, ni en el nivel de la demanda de tener, ni en el nivel del ser de la transferencia, reduce completamente la división del sujeto. Aquí encontramos el objeto *a*, soporte del sujeto, allí donde se evanece la pulsación entre 0 y 1, y por otra parte como residuo que subsiste más allá de la transferencia.

La topología le permite a Lacan formalizar lo irrepresentable. Si en términos topológicos el anudamiento tiene una falla, en términos lógicos el conjunto tiene una hiancia que afecta al sujeto, en tanto no tiene un término que le permita hacer consistir un ser.

Desde una perspectiva topológica, la realidad del sujeto no se instituye a partir de una diferencia entre interior y exterior, sino a partir de la operación que produce el corte y propicia el anudamiento. Sin esta operación no se pone en causa el agujero que lo hace posible.

Una práctica de lo singular

Nuestra práctica se rige por principios que no obedecen a ideales o estándares, sino que se sostiene en la lógica de la incompletud, del *no todo*, del caso por caso y en una ética que alberga el azar, la contingencia, la falla y la singularidad del sujeto.

Tanto el síntoma como el saber-hacer que se obtiene en el análisis son lo más singular del sujeto. Es un saber-hacer con la hiancia, que no puede

colmarse, y si el analista está advertido de este incurable es por haber transitado la experiencia del inconsciente.

La dirección de la cura se guía por la ética del bien decir y por la política del síntoma. El síntoma es ya una interpretación, es una respuesta al enigma del deseo del Otro, y allí radica su valor. No se trata de eliminarlo, sino de ponerlo a producir.

Será en el olvido, en el equívoco, en la ambigüedad y contradicción del discurso del analizante que se presentificará el inconsciente. El analista lee de otra manera los significantes que se despliegan en la escena analítica y —sirviéndose de la interpretación— interviene desde la falla, desde el sinsentido hacia otro sentido posible.

El acto del analista oficia de corte, revela dicha falla y disuelve —cada vez— la ilusión que la transferencia sostiene de suponer un sujeto que sabe sobre el enigma del deseo del Otro. En la dirección de la cura, si el analista advierte en el síntoma su hiancia es por su experiencia como analizante, porque experimentó esa misma verdad que hace tope a toda ilusión de saber, y está advertido de la castración que funda su deseo, así como del des-ser que ello implica.

El acto analítico por el cual se instituye el analista, re-envía al sujeto a la hiancia, a la falla en que se ha fundado su ser deseante y supone la caída del sujeto supuesto saber, reducido ahora a un residuo, un resto, del que se hace soporte el analista. Adviene allí ese objeto *a* como causa de la división del sujeto, revelando el vacío de goce que le daba sustancia.

El analista es el instrumento por el cual se hace posible la tarea analizante y es el corte propio del acto que la relanza. Si se hace soporte de la función del sujeto supuesto saber, es en tanto sujeto *advertido* de su división constitutiva.

Es a partir de esta posición que puede propiciar el acto por el cual se produce la eyección del objeto *a*, y el *des-ser* que dicho acto conlleva.

Sostener esta posición y abocarse a la imposible tarea de analizar implica declinar el poder conferido por la transferencia.

Que el psicoanálisis devenga una cura depende de sostener dicha posición y de la función deseo del analista. Para concluir, una pregunta: ¿No es acaso esta una singular manera, por parte de quien deviene analista, de arreglárselas con el síntoma y la hiancia que lo habita?

Setiembre de 2023

Referencias bibliográficas

- Lacan, J. (1967a). *La equivocación del sujeto supuesto saber* [online]. (Trad. R. E. Rodríguez Ponte).
- Lacan, J. (1967b). *Seminario xv: El acto psicoanalítico*. Inédito. Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1986). *El seminario: Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1974). *Seminario XXII: RSI*. Inédito. 10 de diciembre de 1974.
- Lacan, J. (1981). *El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2002). La dirección de la cura y los principios de su poder (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1988). *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela. En *Otros escritos* (1967) (1.a versión). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012b [1973]). Televisión. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (s.f.a). *El saber del psicoanalista: Charlas en Ste.-Anne 1971-1972*. Versión íntegra.
- Lacan, J. (s.f.b). *Seminario XII: Problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-1965). [online] (Versión crítica de R. E. Rodríguez Ponte), EFBA.
- Lacan, J. (s.f.c). *Seminario XXIV: L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre*. Inédito. (Trad. S. Sherar y R. E. Rodríguez Ponte).
- Safouan, M. (2009). *Lacaniana II: Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979*. Buenos Aires: Paidós.

17 Analista Miembro de la Escuela Freudiana de Montevideo. karinaolivera1@gmail.com

18 Lacan, J. (s.f.). Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis (1964-1965). Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, EFBA.

19 Lacan, J. (1986). Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964). Buenos Aires: Paidós.

20 Lacan, J. (2002). La dirección de la cura y los principios de su poder. En Escritos 2 (1958). Buenos Aires: Siglo XXI.

21 Lacan, J. (1986). Seminario XI: Los cuatro conceptos del psicoanálisis (1964). Buenos Aires: Paidós.

22 Lacan, J. (1967). La equivocación del sujeto supuesto saber. [Texto online en PDF. Trad. R. Rodríguez Ponte).

23 Lacan, J. (1967). Proposición del 9 de octubre de 1967 (1.a versión).

24 Lacan, J. (1992). El seminario 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970). Buenos Aires: Paidós.

25 Lacan, J. (s.f.). Problemas cruciales para el psicoanálisis. Clase del 19 de mayo de 1965 (Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, EFBA).

26 Lacan, J. Problemas cruciales para el psicoanálisis (1964-1965). (Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, EFBA).

«Desearía que estés aquí»²⁷

GIMENA PAROLI²⁸

El título de este trabajo hace referencia al álbum y la canción de la legendaria banda británica Pink Floyd. Fue inspirada en uno de los fundadores, Syd Barrett. El consumo de LSD arrasó con su vida hasta quedar totalmente ausente, y debido a los efectos del consumo fue apartado de la banda.

Es a partir del dolor, del padecimiento y la falta de Barrett que surge esta canción y la música característica de Pink Floyd.

Para la producción del texto me basé en el film *Otra ronda*, película danesa ganadora del Oscar a Mejor Película Extranjera. Para los que aún no la vieron, haré una breve descripción. Se trata de cuatro amigos profesores de liceo. Cada uno de ellos con problemas en el trabajo y la familia. Martin, alejado tanto de sus hijos como de su esposa y con dificultades laborales. Tommy, separado desde no hace mucho tiempo, vive con su perrito que está viejo y enfermo. Nikolaj, con tres hijos pequeños y las demandas que esto le requiere, en tanto Peter es profesor de música, desganado en su trabajo.

En la cena de festejo de los 40 años de Nikolaj, hablan de que un filósofo y psiquiatra noruego, Finn Skårderud, quien dice que todos nacemos con un déficit de alcohol en sangre de 0,05 %. Refiere que con 0,05 % se está más relajado, sereno, musical y abierto, y agrega Nikolaj: «Más valiente en general». Se proponen ser parte de un experimento cuyo objetivo es mantener el equilibrio de 0,05 % de alcohol en sangre. Empiezan lentamente y con la precaución de no exceder ese nivel. Se empiezan a sentir mejor, incluso cuando no beben. Martin dice: «Nunca me sentí tan

bien, tiene que haber algo más». A medida que transcurre la película van agregando dosis. Nikolaj propone un límite aún mayor, hasta que no puedan parar, entonces acuerdan «ir hasta el punto de encendido y más allá, catarsis extrema hasta perderse completamente».

Una de las líneas que me interesa trabajar es el tema de la amistad como manera de hacer lazo social.

En la amistad hay amor en la mismidad y en la diferencia. Los griegos proponen conjugar el término *amistad*: ‘a sí mismo, con el otro’. Un sí mismo donde está el otro.

Hay una impactante escena de la película en la que literalmente «se caen» y cada uno de ellos es sostenido por el otro. Amistad que sostiene y contiene.

Pero uno de ellos estando alcoholizado se tira al mar y muere. No hay palabras para tanto dolor, solo una copa y después otra puede calmar tanto sufrimiento.

En las adicciones se borra al sujeto, no hay lugar para la espera. No hay deseo. Aquí el problema es el goce.

Podemos pensar en la adicción en esto que no se dice, en lo que queda detrás, en lo oculto. También podemos pensarlo en la adición,²⁹ en lo que suma, en lo que suma pero no resta. Dificultad en cada uno de ellos para asumir la pérdida y de esta manera reconocer la castración.

En este grupo de amigos hay alienación y separación. En intentos de alejarse, Martin toma distancia y dice querer volver con su familia y que aquí se baja. Distancia que muestra en más de una escena pero vuelve una y otra vez.

El título, *Otra ronda*, en referencia a las rondas de alcohol, llamadas así en nuestra jerga; muchas veces es difícil «cortar» el consumo al que quedan «tomados».

Título que me recuerda el mito del eterno retorno que plantea Nietzsche: todo vuelve a circular, a pasar por lo mismo. Se escucha: «Volví a tomar».

Falla el intento de hacer un corte y de salir o romper de un modo eficaz.

¿Cómo dirigir la cura en estas situaciones de consumo problemático?

En el trabajo con estos pacientes es fundamental la presencia del analista, es en transferencia que la escucha, las palabras y la lectura del analista permitirán llevar adelante la cura (Lacan, 2009).

La propuesta freudiana es salir de este círculo. Es aquí la transferencia, el trabajo con el sujeto, escuchar desde nuestro lugar de analistas que será diferente en otros enfoques en los que muchas veces intentan la abstinencia y el corte del consumo, a los que el sujeto retorna una y otra vez.

Que el sujeto hable y se pueda ir construyendo y reemplazando por otros goces más «amigables», que pueden tener que ver con el arte, la escritura, el deporte, entre tantos otros y en la singularidad.

Es importante cuando hay consumo problemático indagar la función y la relación del sujeto con la sustancia.

Intervenir con cortes de sesión y señalamientos para ir acercando al sujeto al encuentro con su deseo, con el tiempo en el trabajo de análisis podrá ser la construcción de un *sinthome*.

En las adicciones hay un desborde pulsional y del goce. Sin poder decir, y arrasados por la pulsión de muerte, aquellos goces que hacen sufrir al sujeto aparecen más que nunca, insisten y este tambalea, su vida cotidiana, sus vínculos, los amigos, el trabajo se desbarrancan y muchas veces es aquí que el sujeto llega al consultorio sin entender lo que sucede.

El sujeto quedó tomado por el silencio, el silencio que puede ser de una inhibición, como es el caso de los adolescentes en las famosas «previas», en las hasta cierto límite es posible continuar con lo que sigue pero muchas veces no llegan a lo que viene después, se quedan en la «eterna previa», lugar de refugio, refugio en los más cercanos. Previas que no son en soledad sino que se dan con amigos o amigos de amigos. Instancias antes de lanzarse a lo desconocido.

Se encuentra muchas veces más satisfacción con amigos, con quienes puede pasar cualquier cosa y muchas veces no pasa nada. Es a partir de esto que me surge pensar la previa como «prevención».³⁰

Siempre, es de suponer, va a estar más contenido en la casa de un amigo que en un boliche. Amigos con quienes hacer lazo y de esta manera, con las «eternas previas», hacer esperar y obstaculizar el discurso del capitalista de tener que gozar.

Imperativo social y cultural cuya premisa es «embriagarse» y la única manera de estar es consumiendo. «Hay que hacer lo que todos hacen.» Hay que gozar, gozar de cualquier manera y a cualquier precio, sin posibilidad de cuestionar.

Adicción que llena un vacío, vacío de sentido y donde no hay sujeto del inconsciente, este desaparece. El sujeto sufre, el consumo muchas veces se da para soportar lo real de la vida y tomar calma, alivia. Freud (2001) dice que es un «quitapenas» que permite apartarse de la realidad para de esta manera refugiarse en sensaciones de bienestar que genera el tóxico.

Benjamin Domb (2023) plantea, en una conferencia reciente, que «la adicción es una respuesta para sentirse reconfortado».

No hay límites para el goce. Freud (2001) en *El malestar en la cultura* plantea que el ser humano quiere «alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla» (p. 76); ¿es posible? Siguiendo con Freud (2001), lo que se intenta es evitar el dolor y el displacer y vivenciar intensos sentimientos de bienestar.

La felicidad se da súbitamente y por momentos no es posible sostenerla en el tiempo.

Martin parecería encontrar algo de felicidad en este grupo de amigos, el problema es que se excede en el consumo y pierde el control.³¹

José Zuberaman plantea que «Martin es sostenido por el goce del consumo y no aparece nada de su deseo».³²

Encontró, por momentos, en el alcohol algo que lo sostiene y lo aleja de tanta tristeza.³³

Es en el debate de este seminario que surge el alcohol, que en este caso ocupa el lugar de suplemento fálico que le permite reunirse con amigos, bailar, dictar clase de una manera diferente. Suplemento que termina haciendo suplencia. Es importante subrayar que «hay suplencias que favorecen al sujeto y otras que no».³⁴ Cuestión que queda en evidencia en la película tal como lo plantea Enrique Rattín.

Es el tiempo de la droga que aparenta armar un semblante de sujeto, los días transcurren a la espera del próximo consumo. Pensar en no existir más allá de ella. Ver de qué manera conseguirla, todo gira en torno a ella, es el objetivo, y donde no hay distancia entre el sujeto y el objeto. Está tomado por este goce aunque muchas veces aparece esto que trae Nikolaj: «Decidimos cuándo queremos beber, el alcohólico no decide», son tomados por la sustancia, lo que se repite una y otra vez.

El sujeto es borrado y tomado por el objeto, que puede ser alcohol, droga, fármaco, tecnología. No hay mediación simbólica.

Me pregunto: ¿Qué función cumplen la sustancia o cualquiera de los objetos mencionados antes? ¿Estabilizan al sujeto?

Siguiendo en esta línea me pregunto por qué el consumo problemático de alcohol es cuestionado y el consumo de fármacos no. Tanto el alcohol como el fármaco objetivizan al sujeto.

En el caso del fármaco, la ciencia plantea cuestiones neurológicas y genéticas. Gérard Pommier (2002) plantea que en el caso de los fármacos «hay un desorden orgánico y no moral» (p. 50). La causa que lleva al consumo, desconocida en el alcoholismo, «se considera conocida» (p. 50) en el caso de los medicamentos. Los fármacos producen un efecto «tranquilizador» muy parecido al que produce el alcohol.

El dolor del sujeto queda a merced de la neurociencia, reducido a un conjunto de células y átomos.

Sabemos que muchas veces el dolor pide hablar y es aquí donde entra el analista con su escucha.

En el caso de los fármacos, intentan ocultar el dolor, el síntoma desaparece y liberan al sujeto de toda culpa. Muchas veces la demanda del sujeto es aliviar rápidamente el dolor.

Volviendo a la película, queda inconclusa luego de un mensaje de texto de la esposa de Martin en el que ella dice que también lo extraña y recuerda lo que quería su amigo Tommy en esto de estar juntos. Martin va a festejar la graduación con sus alumnos, allí hay por cierto mucho alcohol, y es ahí cuando hace un baile, vive de esta manera un goce estético y da un paso magistral al final, en el que parecería lanzarse al mar o al vacío.

Podríamos pensar esto de tirarse como el «sentimiento oceánico» (p. 65), concepto planteado por Romand Rolland, que después toma Freud. Sentimiento que tiene la percepción de «eternidad», con la sensación de que no hay límites, no hay barreras. En las adicciones, donde soy uno con el todo, el culto a la droga permite desaparecer en el todo. Me queda la pregunta de si es que se tira a los brazos del Otro o logra la sublimación.

Para finalizar, pienso que puede ser el amor de Martin hacia su esposa y apostar a la pareja, que se aparte de la repetición del consumo compulsivo. Surge una vez más la importancia del lazo con el otro y el amor como posible salida.

Referencias bibliográficas

Domb, B. (2023). *Conferencia: angustia y adicciones: ¿Cómo intervenir con la angustia en esta época?* Buenos Aires: Institución Fernández Ulloa.

Freud, S. (2001). El malestar en la Cultura. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (2009). Escritos 2. En *La dirección de la cura y los principios de su poder*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Pommier, G. (2002). *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

27 Texto presentado en el Seminario Anual de Escuela: transferencia, discurso y lazo social. Escuela Freudiana de Montevideo, 16 de agosto de 2023.

28 Miembro de la Escuela Freudiana de Montevideo. gimeprl23@gmail.com

29 Intercambio con el psicoanalista Sabatino Cacho Palma.

30 Intercambio con el psicoanalista Sabatino Cacho Palma.

31 Comentario del psicoanalista Enrique Rattín en el Seminario Anual de Escuela «Transferencia, discurso y lazo social». Escuela Freudiana de Montevideo, 16 de Agosto 2023.

32 Invitado especial, lector de los trabajos en el Seminario Anual de Escuela «Transferencia, discurso y lazo social». Escuela Freudiana de Montevideo, 16 de Agosto 2023.

33 Comentario del psicoanalista Enrique Rattín en el Seminario Anual de Escuela «Transferencia, discurso y lazo social». Escuela Freudiana de Montevideo, 16 de agosto 2023.

34 Comentario del psicoanalista Enrique Rattín.

Psicoanálisis lacaniano: ética y política en la dirección de la cura

ISABEL PAZ ³⁵

En el panorama de la política social contemporánea, el mercado domina prometiendo la felicidad.

Como señala Lacan (1960) en su obra *La dirección de la cura y los principios de su poder*, la felicidad se ha vuelto un elemento central de la política. Para ser feliz, se insiste en que se debe tener una salud mental óptima. De esta forma, la salud se ha transformado en un problema de Estado y el bienestar se considera un deber políticamente correcto.

Esto lleva a la presunción de que la ciencia puede proporcionar al Estado las soluciones a los síntomas del alma.

Una cura que se ofrece para colmar la brecha de lo que es de estructura en el sujeto: su goce insuficiente. Eso que Freud (1930) nombraba en *El malestar en la cultura*.

La promesa científica de curar síntomas del cuerpo y del alma sin que el sujeto tenga algo que ver en ellos evidencia los efectos forclusivos del discurso de la ciencia, que en su proyecto de totalización lo deja fuera de juego.

¿Cuál es la propuesta del psicoanálisis lacaniano frente a esto? Lacan considera que la palabra tiene un lugar relevante. Freud intentó aliviar los síntomas utilizando los medios disponibles en su época. Sin embargo, sus esfuerzos fracasaron. ¿Qué fue lo que hizo entonces? Permitió a sus pacientes hablar, pero esto tampoco fue suficiente. Faltaba la transferencia.

En términos lacanianos, «la oferta crea la demanda», ya que es el analista quien pide al sujeto que hable. En la escena analítica, «el inconsciente,

estructurado como un lenguaje», se ordena en discurso motorizado por la transferencia.

Es esta una innovación introducida por Lacan que cambió la forma de practicar el psicoanálisis, guiándose por una ética y una política en la dirección de la cura.

Lo que Freud descubrió es que en el menor acto de palabra está implicado un goce. «El inconsciente estructurado como un lenguaje» está en relación con lo real, con lo real del sujeto y con lo real del goce, y «[l]a estructura es lo Real que se hace luz en el lenguaje», dice Lacan (2012) en *L'Étourdit*.

En el despliegue de la palabra la estructura se realiza.

Indudablemente puede haber un tratamiento con psicofármacos que elimine un trastorno, pero desde el punto de vista del sujeto, ¿contribuye a su realización?

Hay estructura, esto no implica el determinismo absoluto.

El hecho de que no hay determinismo absoluto implica para nosotros los analistas una dimensión ética, el acto del sujeto. Me refiero al acto que le concierne al sujeto, al analizante. Acto en el que se realiza el sujeto en el despliegue de la palabra en transferencia en la experiencia analítica.

Hablar de estructura implica un diagnóstico. Hay diagnóstico en psicoanálisis, el analista en transferencia debe poder situar cómo está organizado el sujeto con relación a la falta de la estructura, para poder situar la dirección de esa cura en su singularidad.

La experiencia analítica es una experiencia de discurso, dice Lacan (1969-1970) en el Seminario XVII en la clase del 10 de diciembre de 1969.

Y discurso implica lo real. ¿Lo real de qué?

Lo real del goce y lo real del sujeto.

Lo real enlazado a lo simbólico y a lo imaginario, última escritura de Lacan: el nudo borromeo.

Dice en *L'insu*: «Lo Real, tal como al menos creemos representarlo, no está ligado sino por una estructura, si planteamos que estructura no quiere decir más que nudo borromeo» (Lacan, inédito).

Nudo que sostiene la estructura del lenguaje que permite la realización del sujeto en el acto del decir entre significante y significante. La estructura del sujeto RSI.

Se pregunta Lacan (1958) en su texto *La dirección de la cura* cómo actuar con el propio ser. Y nos dice: «está por formularse una ética que integre las conquistas freudianas sobre el deseo: para poner en su cúspide la cuestión del deseo del analista».

Propone la «función del deseo del analista» en la clase 20 de su seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1964).

La transferencia no es suficiente para que acontezca el acto analítico, es preciso que intervenga la función del deseo del analista que produce la máxima diferencia entre el objeto y el ideal.

Dirigir la cura no implica dirigir la vida de la persona. Compromete la orientación de la dirección de una cura motivada por el mismo real que la causa. Esto implica una ética: ética de lo real.

El real en juego signado por la modalidad imposible opera en el deseo del analista. Es lo imposible de decir, lo que no cesa de no escribirse, lo que cava el cauce por donde fluye el caudal orientado del deseo que pone en curso la falta, encauza una orientación en la cura.

De manera que a la cura la sostienen la transferencia y la puesta en juego del deseo del analista como función que se produce por los efectos de haber pasado un largo tiempo como analizante.

Saber hacer con ese saber que se obtiene en transferencia. El analista no sabe lo que dice pero si debe saber lo que hace.

En cuanto a la política, es la política del síntoma lo que está en juego en la dirección de la cura. Lacan (1974) sostiene en «La tercera» que el

síntoma es lo que no anda en lo real y dice: «único exorcismo de que sea capaz el psicoanálisis» es «que el desciframiento se resuma a lo que constituye la cifra, a lo que hace que el síntoma sea ante todo algo que no cesa de escribirse de lo real y lograra amansarlo hasta el punto en que el lenguaje pueda hacer con el equívoco».

Hacerle la contra a lo real, como lo menciona Lacan, balizará el camino en la dirección de la cura, ocasión para que se produzca un nuevo bordeamiento.

Deshilvanar con la palabra lo anudado por la palabra es una apuesta a que lo novedoso acontezca en una escritura posible. Creación a partir de un vacío, en un movimiento moebiano donde transita nuestra praxis.

O sea que no se trata en psicoanálisis lacaniano de eliminar el síntoma, sino que es desde ahí que se propone un nuevo enlace con lo real del goce.

La práctica psicoanalítica se convierte así en un acto subversivo respecto a la tendencia contemporánea a medicalizar y patologizar el sufrimiento humano y va más allá de las promesas de la felicidad que ofrece el mercado.

Referencias bibliográficas

Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En *Obras completas: Tomo XXI*.

Buenos Aires: Amorrortu editores.

Lacan, J. (1960). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1964). *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1969-1970). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1974). La tercera. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1974-1975). *Seminario XXII, RSI*. Inédito.

Lacan, J. (1976-1977). *Seminario XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue*.
Inédito.

Lacan, J. (2012 [1972]). L'étourdit. En *Otros escritos*. Buenos Aires:
Paidós.

¿Qué es un análisis? Pensar o creer

FABIÁN PÉREZ ³⁶

Pensar a riesgo de perder la estima de los suyos, a riesgo de abandonar el aroma humano, a riesgo de alejarse del cementerio, a riesgo de ser expulsado de su ciudad, a riesgo de ser excomulgado, a riesgo de morir, asesinado por los franceses, en la soledad de una pieza de hostería. Ese es Spinoza.

Pascal Quignard (2015)

- ¿La caída del sujeto supuesto saber es el análisis?
- Pienso que será un atributo. ³⁷ Es decir, la forma que se manifiesta al entendimiento, a través de ese modo. ³⁸ Puede haber otros. Pero con seguridad, un análisis será lo que se argumente o se pueda testimoniar de él.

Pensar con Spinoza

¿Cómo damos cuenta de un análisis?

Hablamos de él, pero ¿en qué posición nos ubicamos al hacerlo?

Un análisis es un *gradus*. ³⁹ Tiene una ética y una dirección. Es decir, es una práctica que se sustenta en ideas. Estas ideas se expresan, se dicen, se escriben y se formulan a través de la matemática. ⁴⁰ Nos interroga la posición de quien las expresa, el punto de enunciación devenido en ese pasar, que es un análisis.

La referencia a Spinoza y a su geometría moral en este punto es ineludible. Él consideraba las acciones humanas y sus apetitos como si fueran líneas, puntos y cuerpos, se basaba en la geometría euclidiana. Idea renacentista.

Para Spinoza el ser y pensar son la misma cosa. «El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas» (Spinoza, 2017). Esto quiere decir que el ser para Spinoza es inteligible, tiene explicación, se puede argumentar, tiene una razón suficiente. Pero lo que razonamos tiene un límite, es una capacidad limitada. No puede ser todo dicho, ni todo pensado.

Un análisis se sostiene en su argumento, no en su progreso, es conceptual. Es decir, ideas que suponemos o creemos. Y el riesgo es transformar ese argumento en ideología.⁴¹

Por ejemplo, un círculo es la distancia de una serie de puntos que equidistan de un punto central. No hace falta comprobarlo empíricamente. Su argumento le da existencia.

Es el analizante, entonces, quien puede dar cuenta de un análisis, es el sujeto advenido, pero la argumentación sobre su análisis lo hace analista en un pasaje.

La argumentación se produce al dar cuenta de los tiempos lógicos en un encuentro con algunos otros, necesariamente, donde se verifica la caída de un tiempo lógico anterior de la demanda.

Los tiempos de un análisis son lógicos, no hay sucesión lineal o por etapas. Dicho de otra forma, un análisis no está causado por los tiempos diacrónicos, que estarían dados por los tiempos anteriores (coordenada temporal), en cambio un análisis está causado por los tiempos sincrónicos que están implicados (coordenada lógica) por los tiempos lógicos anteriores.

Para explicar lo anterior pensemos en la causa de las cosas. Estamos acostumbrados a suponer las causas originales de las cosas, por lo tanto,

siguiendo esta premisa, un analista sería la causa de un transcurso cronológico de un análisis. Haber ido por determinado tiempo a un analista. En cambio, pensar en que no hay causas originales y suponer que un análisis es inmanente quiere decir que la conclusión de un análisis (un analista) está implicado en las premisas, o sea en los tiempos lógicos anteriores, que son fragmentos, mojones. Se va abriendo camino.

Pero cada tiempo, cada pasaje, estará posibilitado por alguna condición necesaria.

Un analista depende de un análisis, no puede haber analista sin análisis, como no puede haber sonrisa sin gato.

En otros términos, un analista depende del análisis, así como la sonrisa depende de la cara, sin cara no hay sonrisa. En este punto Lewis Carroll y su gato de Cheshire nos presenta un *absordus*. Algo que no cuadra con lo que suena.

La pregunta en juego es qué lógica le corresponde al fin de análisis.

Si la proposición es que un analista se hace en un análisis, requiere de otro tiempo que no es *post* (en un sentido temporal posterior), es un tiempo de pasaje al «sentirse mejor».⁴²

Hablar es una cuestión ética

Al hablar ponemos en marcha diferentes aspectos del decir. Somos dichosos.

Cuando hablamos en un análisis las palabras como signo significan algo que no sabe, pero acompañadas de una suposición de sentido. Que en la transferencia se nombra como un sentido por venir, ya que está supuesto.

Pensar en la clínica psicoanalítica me sirve para interrogarla. Para pensar en las consecuencias y sus alcances, que suponen su transmisión.

El analista como resultado coherente de un análisis es el que atestigua este pasaje por los tiempos lógicos de este. Esto no quiere decir que el

analista está ahí desde el comienzo a la espera. Él no espera nada. El analista no es una cualidad intrínseca a la persona. Él se hace en otro lado. En el análisis del analista.

La posición del analista es más una cuestión de estructura que de técnica. Cuando se hace psicoanálisis no se sabe adónde se va. No tenemos una guía cronológica o de desarrollo del análisis. La dirección de la cura es una cuestión ética más que una forma moral.

La clínica psicoanalítica debe consistir en interrogar no solo al análisis sino a los analistas para que rindan cuenta de lo que su práctica tiene de riesgo. Decimos que nuestra práctica transcurre en transferencia, de ahí el riesgo, ya que debe saber cómo ubicarse allí. Como operador comprometido en la operación analítica, más que como observador. Otra forma de decirlo, en transferencia transcurre el despliegue de la estructura del sujeto y el analista queda anudado a esa estructura.

En la apertura de la sección clínica de 1977, Lacan (2007) se pregunta: ¿qué es la clínica psicoanalítica?, y sugiere que es lo que se dice en un análisis. Sigamos con la lectura de la pregunta que guía a Lacan en la interrogación por la clínica psicoanalítica: «Pero sigue siendo sorprendente que la clínica psicoanalítica no tenga mejor respaldo y es por eso que es necesario convocar al analista interrogarlo y a premiarlo para que declare sus razones» (Lacan, 2007).

Pero no alcanzamos a razonar todo, así como no podemos decirlo todo. Este límite es una proposición lógica. Si no podemos decirlo todo hay dimensiones en juego en el decir.

Hay entonces en la clínica llamada psicoanalítica un punto lógico o nodal que habilita toda la operación analítica. Ese punto tiene que ver con la transferencia y sus dimensiones.

Para situar este punto y no solo hablar de él y poner en juego una dimensión que queda por fuera de la palabra, quisiera llevarlos al orden de la extensión.

Es un dato que la plaza que lleva el nombre del fundador de la ciudad de Montevideo, la plaza Bruno Mauricio de Zabala, está ubicada de forma oblicua, transgrede la formación de damero de las calles de la ciudad vieja. Algo en lo fundacional puesto en el nombre de la plaza porta la dimensión de la decisión que es un acto. Uno al llegar a dicha plaza se enfrenta a esta decisión, y como no anda mirando las cosas desde arriba todo el tiempo, sino que las vive a la altura de la mirada, la experiencia no es visual, es de otro orden. Este orden oblicuo propuesto en la ubicación de la plaza refiere que algo se desvía de una línea. Y de eso se trata un análisis, de experimentar otro orden de las cosas

La transferencia

La regla fundamental que merece estudio parte de la asociación libre, supone que en algún lado hay un saber que no sabe. Pero el analizante está dispuesto a cumplirla porque asocia la verdadera transferencia positiva, si la presencia no le hace obstáculo algo del orden de la experiencia oblicua empezó a jugar. La regla fundamental que produce efecto de transferencia se pide que hable, pero sabemos que no puede ser todo dicho ahí lo real. El analista está ahí para producir la asociación en el sujeto, para que diga su verdad y soportar lo real.

Lo simbólico soportado por el significante habla, pero maldice, dice mentiras, solo dice peor. La verdad se dice a medias porque se dice, pero es lo que se pide en un análisis. Si se dijera toda la verdad, si fuera posible, ¿qué se escucharía? Sería ensordecedor, solo escucharíamos nada, entonces en la transferencia no es solo saber, es también presencia donde el saber desfallece. Hay un aforismo de Lacan que dice «la transferencia es la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente». Aquí el punto lógico o nodal cuando el discurso del analizante se vuelca al analista. Este punto lógico es un punto fallido, un «falso enlace» (Freud, 2017), un mal encuentro. El punto de la transferencia.

Para decirlo con los registros, es la superposición de lo imaginario con lo real donde lo simbólico soportado por la verdad a medias del significante hace nudo de tres, hace nudo borromeo. Hay una cantidad de fenómenos que se producen para ser escuchados por ese otro que está ahí, aunque no se lo sabe. La transferencia se manifiesta con relación a alguien a quien se le habla. Alguien le habla a alguien. Falso enlace.

Ya desde Freud el analista ocupa un lugar fundamental en el análisis, ya no como observador sino como siendo dentro del cuadro. Pero sepamos que este movimiento está dado por la palabra pedida en transferencia. El analista debe ocupar un lugar en transferencia. Hacerse el objeto producir el acto. Que no es lo mismo que ser el objeto, que produciría cortocircuito en la dirección de la cura.

«Con Lacan decimos que no es posible dar cuenta de los efectos que se puedan obtener sobre lo que está fuera del campo de lenguaje, lo real, a partir de la función de la palabra lo simbólico, sin reconocer lo que es la invención lacaniana por excelencia el objeto *a*.»⁴³ Leo en esta cita que no todo se puede decir en un análisis, la determinación ética del discurso del analista se sostiene en este punto, en este hecho. Está lo reprimido o lo excluido de la palabra, pero de eso se forma un saber, lo simbólico anuda lo imaginario y lo real y hace un nudo de tres que constituye el objeto *a*. Y el saber inconsciente y el objeto constituyen los términos que operan en el discurso del analista. El analista debería intervenir a partir de la posición de agente en tanto semblante del objeto *a*, esta determinación ética es fundamentalmente amor de transferencia

Es así que con este preámbulo, enfatizado lo propio de la ética de la clínica psicoanalítica, me interrogo sobre el síntoma.

El síntoma

Lo fundamental del psicoanálisis viene de su práctica. Para el psicoanálisis el síntoma encarna una verdad. La pone de relieve. Así, gracias al

psicoanálisis y al descubrimiento freudiano sabemos que la verdad del sujeto singular y fundante aparece representada por otra cosa. Esta otra cosa es el significante. El significante no es el reencuentro con la cosa perdida. Ya decíamos que la verdad no puede ser toda dicha. Hay un fracaso de la pretensión hegemónica del saber. Esta fisura entre lo perdido y lo encontrado, que cada cultura pretende o intenta elaborar, no es más que un modo de poder. El poder es ese saber que se erige como verdad. En esto el psicoanálisis es radical.

Y es así que lee en el síntoma el fracaso de esa pretensión de saber como hegemónico. Como ontológico para la psiquiatría.

El síntoma se opone a todo intento de totalizar el saber. Algo no anda.

Pero reconocemos en el síntoma este recurso de oponerse a lo totalizante, al tiempo que verificamos que el síntoma por sí mismo no permite una salida y de ahí su atolladero para el sujeto. Recurso y atolladero. Sufrir la prepotencia no impide seguir sosteniéndola.

Sabemos desde Freud que el síntoma como compromiso entre defensa y satisfacción implica que hay goce en juego. Pero el síntoma posibilita la transferencia, abre la posibilidad de una lectura.

En una dirección de la cura se espera el desciframiento del valor del síntoma. Alcanzar los significantes primordiales de un sujeto, la marca fundamental de su posición subjetiva. Decimos que el fracaso del síntoma —y esto lo tomo prestado— es la dificultad de hacer real la palabra. Dificultad de anudar con lo simbólico.

En el seminario *La angustia*, Lacan dice: «El síntoma precisa de la transferencia para ser interpelado, para que diga su verdad, pero en principio no necesita de ustedes como el acting Out».

¿Qué es un análisis? Pregunta que estaba desde el inicio, ¿qué se espera de él? Una dirección de la cura y una caída, una caída no cuantificable, pero sí testimoniada, argumentada.

El tiempo en psicoanálisis tiene valor de estructura. La historia del sujeto no son los acontecimientos pasados sino la síntesis presente; el pasado es decir la actualización de ese pasado.

¿Cómo opera el psicoanálisis?

Pregunta animada por un simple principio, el de la clínica. Tenemos que entender que como principio los problemas cruciales para el psicoanálisis son aquellos que le dan estatuto de praxis.

Y de allí desprendemos que el psicoanálisis viene a anunciar que el hombre ha dejado de ser el centro de sí mismo ya que lo habita otro sujeto, el inconsciente. El punto del psicoanálisis de Freud que vino a sacudir una manera de pensar la modernidad es que la enfermedad habla y la ciencia del analista es una lectura del sentido.

Aquí la primera referencia a la lectura como forma de operar del analista. No se descubre nada si no es operando, actuando.

La historia del sujeto no son los acontecimientos pasados sino más bien lo que de eso se diga en presente. Esta articulación entre lo vivido y su relato que constituye la singularidad de la historia del sujeto, que es lo analizable, está permitida en la medida en que el psicoanalista da lugar a una transferencia de dicha articulación. Articulando un discurso formulado en un lenguaje.

En una entrevista a Lacan ⁴⁴ del año 1957 para la revista *L'Express*, nominada «Las claves del psicoanálisis, entrevista de Lacan», se lee lo siguiente.

Entrevistadora —Usted dice que el sujeto reprime un discurso articulado en el lenguaje. Sin embargo, no es eso lo que uno siente cuando se encuentra con una persona con dificultades psicológicas. Como un tímido, por ejemplo, o un obsesionado. Su conducta aparece sobre todo como absurda, incoherente y si se adivina que en rigor puede significar algo, eso sería algo impreciso.

Lacan —De los síntomas, cuando usted cree reconocerlos, les parecen irracionales sólo porque usted los toma aislados y los quiere interpretar directamente. Vea los jeroglíficos egipcios. En la medida en que se buscó, cuál era el sentido directo de los «buitres», de los pollitos, de los hombrecitos de pie, sentados o agitándose, la escritura permaneció indescifrable. Resulta que por sí solo el pequeño signo «buitre» no quiere decir nada, sólo encuentra su valor signifiante al ser considerado en el conjunto del sistema al que pertenece. Pues bien, los fenómenos con los que nosotros tenemos que vértelos en el análisis son de este orden. De un orden del lenguaje. El psicoanalista no es un explorador de continentes desconocidos o de grandes profundidades, es, en primer lugar, un lingüista, aprende a descifrar la escritura, que está ahí, bajo sus ojos, que se ofrece a la vista de todos. Pero que permanece indescifrable en cuanto no se conocen sus leyes, su clave.

Algunas cuestiones que me dejaron pensando. El psicoanalista no es un explorador de lo desconocido ni de las profundidades. No hay por lo tanto nada oculto. No hay mensaje en el mensaje.

La lectura que hace Lacan de la represión en Freud como él lo formuló, la represión inseparable de un fenómeno llamado el retorno de lo reprimido. Así, donde eso ha sido reprimido, continúa funcionando, algo continúa hablando. Todo el material está en el mismo plano, dicho de otra manera, en un solo plano.

Como los jeroglíficos egipcios que permanecieron indescifrables hasta hace bien poco, se tomaron los elementos en tanto parte de un sistema. Jean-François Champollion encontró la clave de lectura, lo que le permitió leer. A descifrar la escritura que se hace frente a sus ojos. Pero Champollion no lo encontró por observación y reconocimiento de signos aislados. Cada

dibujo de forma separada no significa nada, hasta que sometió la piedra de Rosetta a una pregunta. Hizo una apuesta analítica, convirtió algo, un signo no cualquiera, en significante y opera sobre ellos. ¿El significante es una maniobra del analista? ⁴⁵

Como en la piedra de Rosetta o las escrituras de los sumerios, las impresiones en la piedra o en arcilla son signos. Cuyo significado no entendemos. Pero algo se repite, una secuencia de repeticiones. Hay entonces desciframiento a partir de la repetición y de la letra. La repetición pensada aquí como el significante alojado en la cadena significante. Para que el significante signifique tiene que entrar en relación con otros significantes.

Por lo tanto, el trabajo del analista es sobre la articulación lógica. De este modo podemos avanzar en la pregunta por un análisis. En tanto haya dirección de la cura y acto analítico en tanto corte.

Deseo del analista

Dónde sostiene el analista esta operatoria si no en un deseo, deseo del analista. Que para Lacan es una forma privilegiada del deseo. El deseo del analista se juega en el plano de una *verdad incurable* que opera en y desde la dirección de la cura.

La *verdad incurable* no se le presenta al sujeto como revelación o como descubrimiento, esto último sería una nueva versión de su neurosis que no ha podido dejar caer.

La verdad incurable es causa del deseo del analista y es lo que distingue el deseo del analista el deseo. Ya que indica una condición esencial, el objeto que está en causa en el deseo del analista es sin envoltura sin cobertura fantasmática. (Cruglak, 2017)

En la «Proposición del 9 de octubre» dice sobre el *de ser*: «el psicoanalista por venir se consagra al agalma de la esencia del deseo

dispuesto a pagarlo reduciéndose él y su nombre a un significante cualquiera».

Función analista que soporta la función semblante porque el objeto está en causa en un objeto sin envoltura. El deseo del analista opera en y desde la dirección de la cura, es lo mismo que decir que el deseo de la lista es su enunciación.

¿Dónde se sitúa el deseo del analista?

En «Discurso de la Escuela Freudiana de París», Lacan (2012a) dice: «*únicamente en el acto, hay que localizar lo que* articulo del deseo del analista». El analista es un operador que se instituye en su funcionamiento. En el fin del análisis como tiempo lógico el sujeto supuesto saber que en otro tiempo permitió la entrada en análisis queda reducido a un no ser ahí.

No será ahí como lo característico del inconsciente, como lo que no sabe pero que sabe. Indica en lugar de una caída, eyección de *a*. Si el analista se instituye en su funcionamiento es el acto, del efecto del acto analítico, autorizado por el analista que soporta él mismo esta función de *a*.

Hay un tiempo del análisis en que el sujeto se confronta, luego de dar varias vueltas sobre su decir, con la dimensión de la falta. Toca un real (la verdad incurable) y devela que desea y se interroga si quiere lo que desea.

¿Qué promueve o qué pronuncia el deseo del analista? ⁴⁶

Es un pasaje que es empalme, para Lacan en este empalme hay una sombra espesa que la Escuela de Psicoanálisis puede esforzarse en disipar con el dispositivo del *pase*.

El *deseo del analista* es su enunciación. Si existiera la posibilidad de otorgarle un sentido unívoco, es decir, es esto o lo otro, se cerraría en un sentido. En cambio, se trata de alcanzar su pronunciación en el intento de testimonio desde la singularidad de su decir el deseo que lo causa. Desde donde la *verdad incurable* se dejaría escuchar denunciando un saber.

Referencias bibliográficas

- Cruglak, C. (2017). *Clínica de la identificación* (3.^a edición). Buenos Aires. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Freud, S. (2017). Observaciones sobre el amor de transferencia (1914-1915). En *Obras completas*, tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1976). Clase del 14 de diciembre de 1976. *Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.
- Lacan, J. (2007). *Apertura de la sección clínica 1977*. Ornicar: París.
- Lacan, J. (2012a). Discurso de la Escuela Freudiana de París. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012b). Lituraterra. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012c). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Quignard, P. (2015). *Morir por pensar*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Spinoza, B. (2017). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.

³⁶ Analista de Escuela, Escuela Freudiana de Montevideo. fabian.is.perez@gmail.com

³⁷ IV.—Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma (Baruch Spinoza).

³⁸ V.—Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido (Baruch Spinoza).

³⁹ Etimológicamente la palabra grado proviene del latín gradus ('paso, escalón'); de ahí vendría el verbo gressus ('ir, marcha'), raíz presente en numerosos verbos derivados, como progressus ('ir adelante'). Si bien Lacan (1976) sostiene que el psicoanálisis no es un progreso, es más bien un rodeo.

El psicoanálisis particularmente no es un progreso puesto que [...] lo que quiero indicarles, puesto que a pesar de todo no me alejo de este tema, el psicoanálisis particularmente no es un

progreso. Es un rodeo práctico para sentirse mejor. Ese sentirse mejor, hay que decirlo, no excluye el embrutecimiento.

El término rodeo remite a rodear, a valerse de la vuelta como dirección, pero no refiere con ello a un detenerse. La dirección de la cura no es un progreso hacia el fin de análisis, es decir, la cura analítica no deriva de un progreso, sino de las vueltas lógicas (no cronológicas), ayuda a pensar al análisis como paso a un deseo que no tiene su raíz en el inconsciente, sino que pasa a él. También los gradus presentes en la organización de una escuela de psicoanálisis referirían a este paso de analizante a analista. Queda por pensar y demostrar por qué una escuela sería el lugar donde puede sucederse este gradus.

40 Matemas.

41 Siguiendo a Marx en su estudio sobre la ideología, como creencias destinadas a convencer en lo universal acerca de una verdad que obedece a intereses particulares, o sea, a los intereses de una clase que se presenta como dominante.

42 Esto plantea un debate pendiente con las concepciones del ultimísimo Lacan, en el que se lee una sustitución del concepto de inconsciente por el de parlêtre. Sustitución que tiene su efecto en la clínica del sujeto y en lo que se espera de un psicoanálisis. El pasaje de sujeto al parlêtre es un concepto milleriano, no lacaniano. Lacan, en cambio, crea el neologismo parlêtre para pensar la relación entre el cuerpo y el lenguaje. Para Miller este término desborda el concepto de sujeto ya que incluye al cuerpo. Pero Lacan considera el cuerpo atravesado por el lenguaje al que llamó lalangue. Allí es donde se ubica el tropiezo, la una-equivocación (l'une-bévue), el desfasaje. Se da un «choque», por así decir, entre lalangue y el cuerpo, choque que no deja más que un troumatisme (Lacan, 1974), se produce la una-equivocación.

Esta concepción toca el desarrollo de Lacan sobre el goce, pues de lo que se goza es de un-cuerpo. ¿De qué forma se goza de un cuerpo? «Corporeizándolo de manera significativa» (Lacan, 1972-1973). Aunque también podríamos animarnos a decir que se lo goza corporizándolo a partir de la letra en relación lalangue más que del significante con relación al lenguaje.

Por ello, relacionar el «bien-decir» (unbewusst) presente en la primera enseñanza de Lacan con el «sentirse mejor» (l'une-bévue) que orientaría la última enseñanza de Lacan. Un sentirse mejor no al modo del empuje a la felicidad, sino de sentir el cuerpo de un modo «mejor».

Para agregar un mojón al debate sobre el ultimísimo Lacan (1971), una cita: «Nada de esto impide que lo que dije del inconsciente, que permanece allí, tenga sin embargo la prioridad, sin lo cual lo que presento carecería por completo de sentido».

43 Samuel Basz. La hora de la verdad.

44 Samuel Basz. La hora de la verdad.

45 Lacan en el seminario Momento de concluir dice: «Hay cosas que decir al analizante, no está allí para afrontar el silencio del analista». Ya en la regla fundamental el analizante recibe una condición, diga lo que tenga que decir.

46 Esta pregunta es similar en su intención interrogativa a la que se hace Clara Cruglak en su libro *Clínica de la identificación* a propósito de los efectos del dispositivo del pase y del trabajo de jurado de pase de una escuela de psicoanálisis. Cabe preguntarse si el deseo del analista se verifica en el dispositivo del pase, es un hecho de palabra, de transmisión, que realizan los pasadores al jurado, es decir, se corrobora en la transmisión de los pasadores, en donde se efectiviza o se promueve o se pronuncia.

Problemas generados por el patriarcado y la función paterna

ENRIQUE RATTÍN ⁴⁷

Quiero partir de la siguiente pregunta: ¿Como entender hoy la crítica al patriarcado, si al mismo tiempo lo que se presenta en lo social es el debilitamiento de la figura de autoridad del padre? El Páter-Familias en Grecia y Roma era quién sostenía una autoridad centrada en el ejercicio del varón-padre y reconocida por la organización social como patriarcado.

Pero hoy asistimos, tanto en el derecho, la justicia, como en el trabajo, a un retroceso de la autoridad patriarcal, un rol paterno muy diferente del páter familias. No es lo mismo hoy la actitud de un varón en la polis y eso se lo debemos en gran medida a la lucha feminista y no a su ideología, que denuncia el dominio, explotación o abuso, del hombre sobre la mujer.

Diálogo con el psicoanálisis. Freud y Lacan

El psicoanálisis describió en el siglo pasado la función simbólica del falo. Ha demostrado el concepto de inconsciente en la subjetividad y en las instituciones del discurso, siendo en las sociedades occidentales una clave para la organización de la relación social entre los sexos.

Las estructuras que organizan esa función se han venido modificando desde siempre, y con una evolución que ha involucrado la institucionalización jerárquica que la ha determinado. Desde este ángulo, necesitamos aclarar la lógica que eso encierra.

Freud señaló que respecto a la fase fálica en la infancia se confundió el pene con el falo, siendo este último, símbolo necesario para el narcisismo y el deseo. Había una alternativa simple, tener un pene o estar castrado.

Esta concepción era visiblemente anterior a la represión, pero aun ahí, en cierta medida, se podía reconocer en las leyes sexuales que gobernaban la igualdad de género. Presentada como natural en las sociedades patriarcales, de manera casi universal, esa ley definía lo femenino como carente del falo, como objeto de deseo e intercambio, y de acuerdo con la alternativa lógica del sistema del Nombre del Padre que requiere no tenerlo para ser.

Esa lógica elemental determina, como ley sexual, una gramática que es la de la función fálica: el «tener» en un sexo y la «falta» en el otro. Uno como sujeto que «desea» y el otro como su «objeto». Consistía en leer de manera parcializada en el lado femenino la falta del falo como símbolo del deseo, cuando en realidad, le es propio para todos los seres que hablamos.

Si lo femenino se constituye como objeto a, sería advertir la parte de un todo de la que se habría extraído, pudiendo así incluir esa consecuencia jerárquica que hoy es denunciada. El ser femenino, designado como faltante, para ser equivalente al del objeto, no se relaciona entonces con lo que se cuenta como uno en el sistema significante. No cuenta como uno simbólicamente, sino como parte del sujeto, ni siquiera la mitad, que debería encontrar para completarse.

Perspectiva psicoanalítica de la sexuación y patriarcado cuestionado

La reflexión freudiana formuló durante un tiempo que solo había una libido, la masculina, y eso se estableció precisamente en el psicoanálisis y fuera de él. Hubo una declaración equívoca respecto al estado que se le dio. Sin duda se trataba de un prejuicio de Freud, acorde a la organización patriarcal de principios del siglo XX. Describían como eran las formas en ese momento de nuestra sociedad, mientras que, al mismo tiempo, se trataba de mostrar en muchos puntos los efectos desfavorables de esa estructura simbólica.

Pero atención anti freudianos!!!! Freud cambió ese punto de vista. En los últimos diez años de su trabajo, llegó a la conclusión de que, si había una sola libido, ella era de alguna manera asexual. De hecho, dice en su

texto de (1931), «Sobre la sexualidad femenina»: «El psicoanálisis nos enseña a organizar la existencia de una única libido que, además, conoce objetivos, es decir modos de satisfacción, activo y pasivo». Esa libido única corresponde a lo que observamos en la evolución social actual del goce fálico, reconocido como el del sujeto, sea cual sea su sexo, y de ahí en adelante redistribuido en los dos sexos y ya no prohibido para uno de ellos.

Pero es verdad que aun así, Freud mantuvo la idea de que los activos y los pasivos eran para el inconsciente los equivalentes de masculino y femenino. Eso era ciertamente insuficiente, ya que tenía el efecto de concebir lo femenino como lo que consiste en la no acción y lo masculino que consiste en el acto. Estaba concebido en una lógica, que no tenía en cuenta lo que sucede entre estas posiciones radicales que distorsionan lo real.

Partiendo de una otra lógica, Lacan debió luego rectificar este punto de vista y hacer precisiones en casi todos los aspectos en que Freud se mantenía en la orientación de la ideología vigente de su época. Y lo hizo de una manera tan audaz como feminista, que podríamos hacernos hoy las siguientes preguntas: ¿Cómo pueden los estudios feministas y de género no haberlo leído? ¿Es que no lo han visto, no lo han percibido? Hay que decir que obviamente no lo han leído en profundidad. Algunos lo han explicado porque Lacan no es fácil de leer, incluyendo los problemas de edición. Pero eso pagó el precio dejando durante mucho tiempo que parte importante de su obra durmiera a la sombra.

Sobre este punto de los activos y pasivos como una simbolización de lo masculino y lo femenino, enfatiza por el contrario y en esa otra lógica, que el objeto es precisamente lo que está activo, al señalar que el sujeto está subvertido, como lo observa claramente en la feminidad. Situación que también hallamos no solo en el discurso analítico sino asimismo en la sublimación ya sea artística o del pensamiento. Estos actos son parte de una lógica que no está totalmente inscrita en la función fálica, y no cae

enteramente en esta organización del fantasma en la que un sujeto definido de acuerdo con el aura fálica debe obtener, es decir, disponer de un objeto definido de acuerdo con el ser fálico. Lacan, señala que este sujeto está en realidad subvertido, lo que significa dividido y en ningún caso con la atribución de ningún control. Lacan siguió planteando lo masculino de la ley sexual en la neurosis, sea cual fuera el sexo.

El rechazo de lo femenino definida por Freud en ambos sexos, vio así su razón modificada. Ciertamente era comprensible en el contexto de las definiciones anteriores, que fuera difícil ver cómo sobre esa base sería evitable ese rechazo. Sin embargo, esa angustia de lo femenino, que es real y siempre actual, corresponde a la de un sujeto que aprehende ser objeto del goce del Otro, genitivo objetivo, al suprimirse como sujeto. Está lógicamente confundido con la angustia de castración, aunque es diferente, porque disfrutar del falo es precisamente lo que sirve para defenderse de este goce del Otro en su subjetivo. Y a menudo se confunde también con la angustia del goce Otro en la feminidad, genitivo subjetivo esta vez.

En contrapunto a lo que Freud llamó fase fálica, Lacan le dio el nombre de ley sexual a lo que fija las relaciones sociales del sexo. Lo formuló mostrando cómo esa ley era idéntica a la fantasía de un sexo, que, alentada por la función fálica, erigía en derecho del vínculo social entre los sexos. Y eso lo hizo integrando los fundamentos de la fase fálica en los términos del tener y no tener. En el Seminario La lógica del fantasma, describió esa ley como «una ficción simple en serio proceso de revisión». De hecho, esta articulación no es otra que la de la ley del fantasma, en acuerdo con la unión del significante fálico a un sujeto y su objeto como parte de él, que no se cuenta como Uno en el sistema simbólico. Fue difícil describir más rigurosamente la lógica de una ley de proporción de sexos, y que desde entonces viene siendo revisada y que hoy pareciera ya no tener fuerza de ley.

En efecto, en cada punto problemático, Lacan intervino con gran precisión para reajustar la conceptualización no solo freudiana, dándole durante mucho tiempo, un impulso apropiado para su discurso. Lo cual aún hoy nosotros debemos reinventar a medida que evolucionan los fundamentos de la cultura y que los conceptos analíticos de los inicios ya no pueden ser tan eficientes.

Comentó la envidia del pene, ese histórico término que confundió el falo y el pene mediante la definición de las mujeres como sujetos castrados como la fase fálica de la infancia, y que por lo tanto generalmente quiere un pene ... Él consideró primero este deseo del pene encontrado en ciertos casos neuróticos como consecuencia del fracaso del falo para unir los dos sexos, que consiste en una mujer que quiere hacerse cargo para tratar de cambiar. En El Seminario X sobre La Angustia, ha puntualizado a quienes lo teorizaron como una negación que consistía en atribuir a la mujer la falta de un órgano que nunca se ha discutido.

Todo esto restringió la relevancia de esta expresión para los únicos casos de neurosis en los que se realiza esta elección. Sus reflexiones finalizaron con lo que consiste en confundir la envidia del pene y el deseo del falo, un deseo que no es un deseo y el falo que no es un pene. Esa observación de Lacan fue fundamental para el final de esa amalgama, que hoy entendemos conveniente en el psicoanálisis, simultáneamente a una evidencia masiva del discurso actual de nuestro siglo.

De manera similar, Lacan también rectificó la idea del don del falo por parte del hombre en el acto sexual, sostenido de acuerdo con la tesis de la llamada oblatividad genital madura, considerando que simplemente eso era una fantasía obsesiva. Por el contrario, argumentaba, que no hay don solo fantasía, ni transfusión de la libido narcisista del ser masculino al objeto para formarlo como un objeto fálico del deseo. De hecho, esta fabricación del objeto femenino no depende del flujo de un más hacia un menos, sino por el contrario, del encuentro con un menos que produce el deseo.

Justamente es la sustracción fálica, lo que provoca el deseo de recuperar su valor en un objeto «plus de gozar». Este proceso tiene su modelo en restar la erección del pene que pone fin a la relación sexual, desencadenado por el inconsciente con orgasmo y eyaculación según la relación del sujeto con el goce del otro. Lacan fue tan lejos como para definir el falo como la objeción de conciencia hecha por uno de los dos seres sexuales en el servicio para ser prestados al otro.

Esto lo plantea en el Seminario XX (1972-1973), Encore cuando dice que «El discurso analítico demuestra, déjenme decirlo de esta forma, que el falo es la objeción de conciencia hecha por uno de los dos seres sexuales al servicio que se prestará al otro. [...] voy un poco más allá: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría, para gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque lo que él goza es del goce del órgano». Y en La lógica del Fantasma, el 12 de abril de 1967, debido a sus apuestas subjetivas masivas entre las parejas de ambos sexos, Lacan identificó esta resta de goce en la «roca biológica» que Freud había supuesto en el origen de la angustia de castración para ambos sexos, y la reconoció como el eje de toda ideología sexual.

Es sobre esta base de comprensión de una nueva lógica que lo femenino se redefine. Lo hace incluyendo, por un lado, una posición de sujeto con un goce fálico relacionado con tomar la palabra, y, por otro lado, una posición específicamente femenina. No es apropiado ver esto como una bisexualidad, porque implicaría una simetría que no existe, ya que el goce fálico es común a ambos sexos, mientras que el otro goce, es el acto de Uno, excepto para ser compartido de dos en dos.

La libido es única y fálica en este sentido, ya que se distribuye en ambos sexos, pero el falo no tiene género: es básicamente el género del sujeto del habla. Del mismo modo, es problemático decir que la niña es primero un niño antes de evolucionar hacia la feminidad o la bisexualidad. Es lógico

que Freud lo dijera con los elementos que tenía, y en acuerdo con la lógica del todo fálico, pero cuando se hacen las aclaraciones necesarias, no se puede decir eso y se debe especificar dónde radica el no-todo en esa distribución.

Al principio, la niña también tiene un goce fálico en relación con la madre, es allí donde la construye para constituir sus primeros pasos de sujeto y en nuestro siglo lo conserva sin tener que reprimirlo por la exigencia de las leyes sexuales. Pero debe dar el paso para luego dividirse en amor, para permitir que se alterne con otro, además debe «aprender» otra lógica, que no es más simple que «el aprendizaje» del discurso analítico, o la posición del artista creativo, para aquellos que están destinados a ello.

Por supuesto, nada se interpone en nuestro camino hoy para que una niña persista solamente en el goce fálico, si lo desea, como siempre lo ha hecho el hombre de la ley sexual, según un esquema invertido. Este es el sentido de las manifestaciones individuales o militantes que provocan deliberadamente la ley al ver la antigua ley sexual como un desafío: si son el objeto fálico según esta ley, parodian este objeto. Sin embargo, no tienen la intención de suscribirse a la lógica que quiere hacer eso que ellos echan de menos y debe ser para un hombre.

Cuando agregamos estos elementos de precisión con Lacan, nos damos cuenta de que consiste en ubicarse desde otra lógica, para objetar las características de la lógica del todo, que, de acuerdo con la función fálica y su excepción paterna, han nutrido a lo largo de la historia las construcciones patriarcales y monoteístas de nuestra cultura.

El psicoanálisis ha demostrado desde sus inicios que la simbolización del sexo en el ser hablante no se realiza en términos sexuales estrictamente hablando, teniendo un símbolo o no, siendo no sexual en sí mismo, incluso en términos de significación fálica.

Por lo tanto, la sexuación psíquica que usa esta simbolización no depende totalmente del sexo anatómico. La elección del sujeto, que obviamente es

una elección completamente inconsciente e involuntaria, consiste en adoptar o rechazar la posición sexuada de la ley con respecto a su sexo anatómico. Se determina de acuerdo con su deseo inconsciente en su relación con la del Otro parental, que alberga de una forma u otra su sexo anatómico, de acuerdo con la dialéctica edípica.

Y lo hace de acuerdo con la construcción de un sujeto en un mundo de lenguaje con la ley de la prohibición del incesto. El psicoanálisis afirma en este sentido que el ser sexuado se autoriza de él mismo y de algunos otros. Para Freud, ya, la dialéctica fálica del tener y de la falta, incluía en cada etapa la elección inconsciente de determinarse de acuerdo con si tener o no tener, o rechazar esta posición de acuerdo con diferentes tipos de rechazos parciales o totales, neuróticos o no.

En el caso de la neurosis, el sujeto permanece en la lógica del todo fálico reprimiendo esta posición de la ley en lugar de franquearla según otra lógica, que no está toda organizada. El masculino según la ley está autorizado a suscribirse, donde anuncia el asesinato del Padre para identificarse, y desplegando su decir en lo universal, se define a sí mismo en nombre del todo.

La feminidad solo se autoriza de ella misma y de su partenaire, despliega su palabra solo en el unario del reencuentro, excepto lo que consiste en su decir universal de que no hay excepción que niega la función fálica. El único caso en el que el dicho de una mujer procede de lo universal, Lacan lo subraya, escribiéndolo de acuerdo con la barra de negación en la A invertida del cuantor universal, en el seminario XXI (1973-1974), Les non-dupes, el 19 de febrero de 1974.

Con Lacan, sabemos que la elección subjetiva del sexo, el «autorizarse de él mismo» es aún más notable, ya que el falo como semblante lo separa aún

más de su equivalencia con el pene. Si es un semblante, podemos hacer semblante de tenerlo y deshacernos del sexo anatómico. El que lo tiene, es el que eligió tenerlo frente a la falta de tener y es quien eligió enfrentar la falta en ser.

En cuanto al que elige los dos, según Lacan hay al menos dos casos, son: un caso, es el de la estructura perversa, que se niega a renunciar al ser primordial que es el suyo en el deseo de la madre mientras tiene el falo en su objeto, y el otro caso, es el de la mujer que lo es para el hombre (no para la madre) mientras lo tiene en su hijo, pero que no lo conoce excepto por su deseo.

Más exactamente, clasificar del lado del todo masculino y su excepción a la función fálica según el fantasma y participar completamente en esta función, es el caso de la neurosis en su conjunto, para un hombre o para una mujer. Elegir el lado de la feminidad es prestarse a la función fálica sin participar en la fantasía, mientras se niega su excepción y se despliega como suplemento en el Otro goce. Cada sujeto se define, por un lado, en él mismo, pero de acuerdo con el goce fálico y el objeto a, y, por otro lado, por el Otro ya sea del otro sexo o no.

Ambas partes, él en sí y por el Otro, se superponen en el masculino cuando el Otro es sustituido por el objeto a, pero no en la feminidad. Lo masculino tiene en nombre de todos una relación con la pareja de acuerdo con el fantasma, por la vía del objeto a, la feminidad despliega su relación en su nombre, para este Otro fuera del fantasma, por la vía de gozar de su deseo, pero reconociendo su falta.

Hoy podríamos decir que ya no se reconoce la función universal de la ley sexual, cada sujeto y cada pareja sexual deciden las posiciones de ser, tener y la falta en su relación, de acuerdo con los deseos inconscientes de cada

uno y sus anudamientos. Siempre se trata del ser y el tener fálico, en una disposición compleja en varios polos, y se distribuyen abiertamente de acuerdo con una elección singular, independiente del sexo de cada uno, ya sea que la pareja sea homosexual o heterosexual.

Por eso el ser sexuado de hecho se autoriza de él mismo y de algunos otros, incluida su pareja. El sexo anatómico obviamente continúa interviniendo en parte en esta elección, de una manera compleja, incluso si se niega, en vista del lugar que él tiene en el deseo del Otro en particular.

Patriarcado cuestionado y redistribución del goce fálico

La evolución social actual de la cultura que estamos experimentando es indudablemente que occidente ha reconocido a las mujeres su goce de sujeto, que no es más que lo que llamamos goce fálico. Ha tomado la palabra en todas las áreas y la implementa en realizaciones socio profesionales. La función materna involucrada participa en el derecho de la paternidad, incluso de forma aislada, lo que da lugar a otros problemas, pero también a otras soluciones.

Del goce fálico sexual, las mujeres han elegido compartir abiertamente los personajes regulares, hasta ahora reservados para sus parejas masculinas, cuyo carácter auto erótico, incluidos dos, en la relación sexual. De manera transitoria o duradera, hacen su goce único, pero en la mayoría de los casos, sin embargo, su goce fálico se despliega fuera de la sexualidad, mientras que para el Otro del sexo y del amor, ellas tienen un goce específicamente femenino, el de estar lista para ser el objeto sin identificarse con él y gozar del falo sin tenerlo.

En el siglo anterior el goce fálico (siempre considerado esencialmente masculino) no está sexuado de hecho, como tampoco lo es el símbolo fálico que lo sostiene, distinto del pene, porque es el del sujeto, ya sea mujer u hombre. El sujeto de la palabra en realidad se combina con el goce del falo sin importar el sexo, el falo es significativo de la marca de la identificación

de sujeto, en tanto él es el deseo de la madre de la que él tomó nacimiento para identificarse con él, enfrentarlo, defenderlo. La confusión del falo y el pene en nuestra sociedad se ha caído, y el goce fálico claramente no es de un sexo u otro.

Hemos visto que hay un límite de deslizamiento bastante esencial entre lo femenino y lo masculino, incluso en relación con lo que el psicoanálisis hasta entonces había concebido. No es una cuestión de masculinización de las mujeres como algunos medios han podido anunciar, es menos aún feminización de los hombres, como algunos temen, considerando como tal la pérdida de la exclusividad del goce fálico. Existe un campo fálico común, al que ambos sexos tienen acceso, aunque claramente, uno como identificación y el otro como deseo y sin delimitación constante.

Lacan elaboró su esquema de la sexuación simultáneamente al progreso en nuestra sociedad occidental. Es un diagrama bien conocido que aparece en el seminario Encore donde ya incluía los conceptos para descifrar esa evolución en progreso.

La lógica masculina del todo, la que «para todos», desde su excepción que escapa a la regla de la castración, está totalmente organizada sobre la función fálica que anima el fantasma de un sujeto completado con su objeto femenino. Se basó en el mito de un Padre que escapa a esta castración, la de la sustracción terminal del acto sexual como el que consiste en ser privado de una mujer.

Lo femenino se despliega tanto en su goce fálico de sujeto que ahora es accesible para él en todos los dominios, como en el exterior en una relación al Otro en general y al Otro sexo en particular, y que no consiste en hacer del otro un objeto, sino para gozar de su deseo y el objeto que le ofrece.

Lacan argumentó que, para entrar en la relación del goce femenino, un hombre debe para una mujer renunciar a la función fálica en lo que a ella

respecta, para aceptar que no solo es el objeto de su fantasma sino también para hacer intervenir su goce. Esto implica un cierto tipo de castración, aquella que renuncia al significante fálico que la ley le confiere a este hombre, para poder gozar del símbolo fálico que esa mujer le atribuye.

El nudo que forma una pareja es hacer que ambos deseos en juego se anuden Borromeanamente, a través de un tercer término, incluyendo el objeto que la mujer se hace para este hombre, en adelante común al goce de ella y a su deseo por él. La elaboración final de Lacan sobre el nudo borromeo no solo se ha utilizado para mostrar que cada uno puede elaborar su propio «sinthome» para establecer de otro modo los tres registros de la estructura subjetiva, gracias a un elemento adicional, sino también a un posible modo de «Relación sexual» que construye dos solo a través de tres.

Esto Lacan lo plantea en el seminario Les non-dupes errent el 21 de mayo de 1974, en estos términos: «Es en la medida en que tenemos que concebir lo simbólico como sustraído, restado del orden Uno del goce fálico, y que la relación de los cuerpos como dos, por lo tanto, solo puede pasar por la referencia, la reflexión a algo que no sea lo Simbólico, que es distinto de él y eso es saber lo que ya aparece de los tres en la menor escritura.»

La lógica del no-todo, que niega que haya una excepción a la castración y, por lo tanto, no funda todo, concierne a un vasto campo más allá de la feminidad, el discurso analítico o incluso la creación artística, ya que también es lo que abre el acceso a la «relación sexual», con el goce que ella permite. La feminidad tiene algo específico en el hecho de estar en el discurso y en otra parte, de acuerdo con una lógica en la que invita a un hombre, pero no fuera de la ley, sino sin autorizarse de ella. Al discurso de las sociedades que anunciaron que todas las mujeres estaban locas, Lacan respondió que son no-todas locas: de hecho, ellas no anhelan el todo fálico.

Contribución al debate sobre género y patriarcado cuestionado

La sustitución actual del término género en lugar de sexo psíquico o sexuación en trabajos y discursos está vinculada a una cierta efectividad política en el campo contribuyente del sexo, el feminismo y la homosexualidad, y participa en el progreso de las luchas de reconocimiento e igualdad. El psicoanálisis parece estar en un medio decir, en un no todo de la lógica y el discurso, en cambio en otros discursos, están en un decir todo fálico, y por lo tanto producen discursos que se ensalzan de manera diferente.

Este término de género ha encontrado algo de nuestro tiempo, no solo en la evolución de la posición de la mujer en sus fundamentos esenciales, sino también en la evolución del sentido de la palabra sexo. Porque el tiempo también ha reprimido el sexo sustituyéndolo por el género. Esta palabra sexo, primero significaba el sexo al que se pertenece y luego el sexo femenino solo, y que en el siglo XX llegó a designarlos a ambos. Ahora cada vez más, lo vemos evolucionar designando a la sexualidad.

Los pensamientos de género lo separan de lo que es designar el sexo al que pertenece, el término de género sustituye a la sexuación psíquica para reservarlo solo para la sexualidad. El lazo inconsciente entre la sexuación y la sexualidad se elude, con lo que ayuda a orientarlo en la infancia desde la masturbación, hasta los deseos edípicos que lo acompañan. Para los estudios de género, significa el género a deshacer, como lo plantea Judith Butler, en su obra *Deshaciendo el género*.

La etimología de la palabra sexo es la del latín *secare*, cortar, y generalmente se interpreta en relación con el hecho de que los sexos están separados uno del otro. Como en el mito de Aristófanes las esferas primitivas bisexuales o andróginas, mito del origen de la bisexualidad como doble sexualidad y sexuación. Pero hay otra posible interpretación etimológica de la palabra sexo: que es que se realizó una partición, una

separación fundacional en el sexo, una sección de la articulación de los dos sexos, pero en el discurso, para inscribirse allí, solo un solo sexo y su objeto. Para eso, es suficiente definir un sexo como proveniente del otro, como parte de él, que es por otra parte lo que hace el Génesis.

Lacan interpretó la sustracción bíblica de la costilla, como una metáfora del corte fálico que termina cada relación sexual. Por lo tanto, lo convierte en una especie de escena primitiva de los monoteísmos, donde el control fálico del goce con su sustracción se transfiere metafóricamente a ese dios, una manera de que el hombre retire su aguijón fálico del juego. La creación de lo femenino es atribuida a Dios como parte del hombre, eludiéndolo como deseo y como goce, vaciándolo del discurso para inscribirlo como el objeto del habla y el deseo.

Esta relación sexuada del fantasma hace ley. Se trata de la función fálica con su sujeto y su objeto como parte de ella. Como tal existe incluso en lugares donde el monoteísmo no reina, porque es parte del llamado proceso del plus-de-gozar, como el reporte fantasmático de un goce sustraído. En todo caso, se deduce que «no hay relación sexual» que se inscriba, ya que aquello que se ha inscripto en la ley no es sexual, en el sentido de dos sexos y la sexualidad y aquello que es sexual no se inscribe, quedando bajo diferentes tipos de suplencias posibles que se inventan caso a caso. Incluso se considerando que existe la posibilidad de inventar.

Lacan dice eso en su seminario *Les non dupes errent*, el 19 de febrero de 1974. «Donde no hay relación sexual, es “troumatismo”. Nosotros inventamos lo que podemos, por supuesto. Cuando uno no es inteligente, uno inventa el masoquismo [...]. Y eso es lo que estoy diciendo que lo Real, no solo donde se inventa un agujero, sino que no es impensable que con este agujero avancemos en todo lo que inventamos. Real [...] está claro que hay un lugar donde funciona lo Real, es que lo hacemos entrar como tres,

este bastardo ...». Eso fue suficiente para que la creencia en ese dios colapsara en Occidente para liberar algunos eslabones de una cadena jerárquica sólida, ya que la jerarquía era el surtidor original de sentido, y se pasó a permitir existir otros modos de sentido.

El debate entre el psicoanálisis y los estudios de género se sumerge en el corazón de las cuestiones de esta evolución del lazo social. Algunos señalan que el feminismo en general se enfoca en la feminidad describiéndola de acuerdo con Freud, sin tocar la masculinidad. En resumen, la masculinidad les parece un estado «fiel a la libertad original que funda la humanidad» cuando la feminidad es su condición alienante. Plantean que Freud tiene una visión catastrófica de la feminidad, en tanto consideran al psicoanálisis como una teoría feminista fallida, presentando la feminidad como una formación neurótica y domesticada, denunciando el hecho de que la heterosexualidad pasa por el Edipo, juzgado para fabricar la feminidad como una neurosis, en el cuadro de una heterosexualidad obligatoria, y que en la homosexualidad pasaría a la inversa.

Como ven, algunas características del discurso freudiano en esa lectura, aparecen amplificadas o desviados y tenemos que revisarlos. Es verdad que Freud hablaba en ese momento de que el goce fálico estaba prohibido a las mujeres. Pero donde nada hacía suponer sospechar que cincuenta años después sería reconocido, gracias a lo que Freud mismo dijo entre otras cosas, por ejemplo, que la exigencia hecha a las mujeres de reprimir su goce clitorídico, llamado fálico, causaba estragos.

Podríamos decir que algunos autores desconocieron la reformulación lacaniana de esas concepciones. Mencionan a Lacan solo en el simbolismo de la década de 1950, cuando muchas de las objeciones que podrían discutirse a lo que Lacan planteaba en esa fecha, caerían radicalmente en lo siguiente de su obra, incluso seguidas de propuestas que van mucho más allá de tal reproche.

Recordemos que, en 1953, el Nombre del Padre fue puesto a funcionar en su obra.

Pero en 1963, el Nombre del Padre fue pluralizado, cuando el 21 de noviembre en una única sesión de Seminario, la tituló Los Nombres del Padre. Así la crítica del complejo de Edipo como estructura de normativización toma en Lacan gran despliegue. Y se anuncia en esta oración inaugural, con relación al Nombre del Padre en el Edipo: si se supone que nos da la norma, ¿por qué da neuróticos? [17] En 1969, al Edipo lo describe como un sueño freudiano, un sueño neurótico, una estructura construida sobre el todo fálico alrededor del Nombre del Padre, lo que no significa, sin embargo, que el sujeto del deseo incestuoso sea invalidado.

El fenómeno masivo de la evolución social de la relación de los sexos estaba en progreso cuando Lacan declaró que, del goce fálico, la mujer no está privada, lo cual no había dicho hasta entonces, como si aún faltaba decirlo. La condición femenina es realmente alienante, por usar esos términos por un momento, cuando el goce fálico se lo prohíbe lo social, lo que la condena a la represión, como Freud comentó. Existe una estrecha correlación entre el hablar y el falo, porque el sujeto del inconsciente ingresa a la palabra de acuerdo con una identificación a ese significante del deseo del Otro. Esta condición masculina, considerada como fiel a la libertad original por ciertas corrientes de pensamiento, es de hecho solo la de la libre circulación del goce fálico. La condición femenina considerada como alienante es ciertamente privada de ella.

Esta es la razón por la cual el reconocimiento reciente en occidente del goce fálico de las mujeres en todos los ámbitos ha cambiado las cosas. Esto no sostiene una feminidad sino una subjetividad de la mujer, que a veces se generan confusión entre las dos, y hace que sea aún más importante comprender cómo funciona el otro goce, en este caso femenino. Fuera de esta lógica del no-todo (no-todo quiere decir que ella está al mismo tiempo

en un goce fálico y también en un goce otro, que se sostiene en parte en un discurso y en parte fuera de él), allí no tiene ningún acceso a la «relación sexual» como articulación de dos goces. Ningún camino conduce a la lógica del todo, en el todo o nada fálico de la neurosis y de lo universal masculino.

No se trata de atribuir un hetero centrismo implícito en las tesis de Lacan, especialmente si no vemos dónde está el punto principal de la tesis sobre la relación sexual del hombre y la mujer, que muestra cómo ha sido emparejado por los discursos religiosos y políticos para legislar sobre la relación de los sexos, tanto en el lazo social como en el íntimo. Además, la lógica de la relación suplementaria al Otro puede concernir a otro del mismo sexo si se implementa de la misma manera.

Uno puede sorprenderse de cómo el trabajo feminista y de género se han centrado en los puntos de los textos psicoanalíticos que les pueden parecer opuestos al feminismo, denunciarlos y detener allí sus relaciones con el psicoanálisis, a pesar de que el psicoanálisis se sigue escribiendo y continúa a la vanguardia de la evolución social.

Además, al establecer esas teorías, en mayor o menor medida, esas obras se privaron de lo que en la contribución psicoanalítica es de hecho lo más valioso. Por lo tanto, no parecen reconocer estos rincones mal conocidos aún del corpus psicoanalítico.

Es difícil encontrar el libro feminista que tome en su conjunto lo que podría llamarse propiamente feminista en la obra de Lacan. ¿Quién en las corrientes feministas, de género o queer, tomó el destino de la teoría llamada envidia del pene al designarla como una negación? ¿Quién notó que Lacan llamó a la ley sexual jerárquica una «ficción simplista en vía de revisión»? ¿Quién se dio cuenta de que comenzó a construir la teoría de la no relación sexual en una no-conjunción biológica de los goces masculinos y femeninos? Que además dedujo la fuente fundadora de los monoteísmos, para garantizar la ley sexual según el fantasma masculino al sortear el del otro sexo. ¿Quién se dio cuenta de su comentario en 1971 de «La carta

robada en *Le Séminaire, Livre XVIII D'un discours...*» Bien conocido en el mundo anglosajón, de hecho, una metáfora de la recuperación en el hombre, por parte de nuestra sociedad contemporánea, ¿la carta del significante fálico que había «robado» haciendo un pene equivalente?

Esto lleva tiempo, porque una lectura demasiado rápida hace temer el regreso a una biología finalmente desacreditada para justificar la antigua ley sexual. Sería un error porque si la observación del límite de cada relación sexual involucra una «roca biológica», que Freud había sospechado, es una intervención cultural con ese apoyo que siempre ha actuado, para simbolizarlo y Hermanarla con una poderosa ideología sexual.

Hasta ahora, todas las tesis antropológicas o sociológicas avanzadas sobre el origen de la ley sexual, como la organización de una jerarquía entre los sexos, dejan insatisfechas a pesar de que muchas son esenciales, incluyendo la de Freud que muestra cómo la prohibición del incesto impone una ley sexual que aleja al sujeto del incesto. Este enigma permanece intacto mientras no se entienda lo que Lacan llama el eje de toda ideología sexual, una función resultante del corte de la relación sexual, que ha dado lugar a la función fálica de la ley.

Aquí radica la importancia de este hecho que las culturas han utilizado para anudar las diferentes dimensiones de la subjetividad y discursos, que corta la articulación sexual de dos, conservando sólo un sexo y su objeto. Si bien lo que no logra unir dos, estos dos del sexo que falta en lo universal, pueden elaborarse de acuerdo con lo que está anudado por el intermediario de un tercer término, al igual que el goce otro de una mujer, cuando existe de dos en dos [21] J. Lacan lo evoca de la siguiente manera en *Les non-dupes err*, op. cit. 12 de marzo de 1974: «El Borromeo, por supuesto, se descubrió durante mucho tiempo y lo que me sorprende es que ya no lo usamos, finalmente porque era realmente una forma para tomar lo que yo llamo las tres dimensiones. Los tomamos de forma diferente. Debe haber

razones para eso. Porque no vemos ... por qué no habríamos intentado ajustar el punto, hacer un balance si lo desea con eso en lugar de con las cosas que se cruzan. Es un hecho que no sucedió de esa manera ... es probable que nos haya hecho diferentes a todos».

Nuestros discursos y nuestras leyes hasta hace poco se han basado completamente en esta función fálica que «daña», en la frase de Lacan, la ya problemática conjunción del goce de un sexo con el del otro, cuando es el único que interviene. Esto es lo que debemos desarrollar y extendernos en lo que respecta a la observación de Lacan en *Les non-dupes err*, op. cit., 19 de febrero de 1974.: «Todo lo que sabemos es que uno connota muy bien el goce, y que cero significa “No hay ninguno”, “lo que falta”, y que, si cero y uno son dos, no es eso lo que hace que la conjunción del goce de un lado con el goce del otro sea menos hipotética. No solo no lo hace más seguro, sino que lo daña».

Esta función fálica se deconstruye parcialmente hoy en nuestras sociedades, no para desaparecer, por supuesto, sino para dejar de ser el todo del sexo, ampliando así, el posible camino de una otra lógica. Podemos entonces señalar la legitimidad de poder sostenerse en una diferencia de lugares y de introducir una incompletud que no valore el patriarcado, ni el sistema social en el cual funcionamos, sino que valore el hecho de que somos seres que hablamos. Lo que tiene evidentemente otras consecuencias, y debemos a Lacan el haber reparado a este respecto, que el inconsciente freudiano pareció quedarse en un inconsciente familiar, siendo hoy insuficiente para dar cuenta de las mutaciones sociales que nos habitan.

Montevideo, 18 de setiembre de 2020

erattin952@gmail.com

+59899211377

47 Analista de Escuela, Analista Miembro de Escuela, Escuela Freudiana de Montevideo. erattin952@gmail.com

SEPARATA

Carta a mis colegas del Hospital Vilardebó

ENRIQUE RATTÍN ⁴⁸

Mi trabajo en el Hospital Vilardebó tuvo dos etapas. Una allá en 1982 teniendo como antecedente mi trabajo en hospitales de Argentina y Francia entre los años 1974 y 1981. Ese mismo año fundaba con otros la Escuela Freudiana de Montevideo, ese otro lugar que junto al hospital es mi formación siempre permanente. En 1986, comencé una práctica de presentación de pacientes en el entonces Hospital Musto, a partir de mi lugar en la cátedra de Psicoanálisis de la carrera de Psicología de la UDELAR. En 1990 ya allí, comencé a trabajar como supervisor de los psicólogos que venían trabajando en el Departamento de Psicología Clínica, lugar que pasé a dirigir luego de un par de años. Fue en 1996, cuando comencé la segunda etapa de mi trabajo en el Vilardebó. Fue en lo que en aquel momento se llamaban Salas de Agudos (7 y 21). Además, pase a dirigir más de una vez nuestro no siempre tan valorado Departamento. Hoy en este 2021, me toca alejarme de la práctica cotidiana en el hospital, dando así, lugar a nuevas generaciones de las cuales seguramente seguiré aprendiendo.

La clínica del hospital me ha permitido la reflexión y la investigación a partir del psicoanálisis. Ello me permitió contribuir al estudio de las relaciones del sujeto con la ley, que es intrínseca a la noción de lazo social. Entre un sujeto y el colectivo del que forma parte, son necesarias las mismas reglas de juego. ¡¡¡¡Si!!!! Practiqué psicoanálisis en el hospital, que no fue ni es en modo alguno la reproducción de un modelo relacional o social habitual. El psicoanálisis es una cura que implica la exploración de la otredad que reside en el núcleo de lo social. Pero la otredad que se conoce a

través del psicoanálisis es la que se filtra a través de la palabra y se encuentra con el inconsciente como un efecto del lenguaje. En el campo de esa otredad, cualquier oposición entre realidad y discurso puede ser tan parcial e ideológica como lo es una oposición entre la ciencia (con sus premisas y logros) y el inconsciente (con sus formaciones).

El inconsciente y la ciencia tienen el mismo sujeto, tanto en nuestra práctica de consultorio como en la del hospital. No es un sujeto gramatical, ni tampoco el primer sujeto del cogito de Descartes sino el segundo, es un sujeto atrapado en la materia misma sociopolítica del lenguaje. Lacan lo escribió \$, sujeto barrado por el significante, un término importado de la lingüística saussuriana, muy útil para la representación clínica de la noción del sujeto en cuestión (el significante representa al sujeto para otro significante). Útil y justificado por la práctica de las formaciones del inconsciente (sueños, lapsus, síntomas, actos fallidos) funcionando efectivamente como un lenguaje, porque dicho inconsciente está estructurado como tal.

No podemos concebir las representaciones inconscientes de la misma manera, si las consideramos a nivel colectivo. No hay sujeto colectivo a la enunciación en la Universidad ni en una escuela de psicoanálisis ni en un hospital. El inconsciente del psicoanálisis freudiano trata un sujeto determinado. Tampoco consiste en un inconsciente que conduce a concepciones religiosas o ideológicas en las que prevalecería la identificación con un líder en el registro de lo imaginario, lo que llevaría a una deriva totalitaria. Rechazamos ese inconsciente.

El hombre, como un ser que habla, está doblemente dividido. No se reduce a un ser de la naturaleza, ya que por un lado puede salirse de él para pensar, y, por otro lado, se encuentra dividido por su captación en el orden del discurso. Hay una llamada ética que surge como la resultante de la representación de ideales científicos o religiosos, pero gracias al

psicoanálisis hay otra ética. A partir de las manifestaciones de la psicopatología (claramente escuchadas en la clínica hospitalaria) se puede cuestionar esa «ética», más parecida a una moral, que insiste en ignorar el inconsciente y reducir su preeminencia.

El psicoanálisis en el hospital me permitió hacer surgir, localizar, esa otra dimensión ética profunda y no sólo aliviar o hacer desaparecer el padecimiento; es una ética orientada al nivel subjetivo de la responsabilidad implicada en el propio sufrimiento. Implicarme en relación con los propios síntomas hasta el extremo máximo, situó mi orientación clínica. Es decir, que el campo del goce que se deriva de allí es lo que determina la finalidad de la cura. Entonces es un tratamiento del goce y de una ética que supone tomarlo a su cargo y en lo social.

Al hablar, creo de verdad que mi identidad, mi función social y mis antecedentes parecen estar bien asegurados; pero repentinamente se produce algo que hace irrupción y habla y eso es el inconsciente. Lo inconsciente, es lo incorrecto por excelencia. Los deseos del inconsciente son regular y sistemáticamente no correctos y no conformes. Pero la poca vida que tenemos es mantenida por esos deseos inconscientes. Es el mismo inconsciente el que interpreta al devolver una sustancia a una materialidad (no al espíritu ni al alma) ya que el inconsciente remite a un apoyo material.

Tres preguntas orientaron mi práctica en el hospital.

¿Cómo se hace la entrada del sujeto al orden signifiante y a lo social?

¿Qué del sujeto, que a causa de algo o alguien desencadena cualquier fenómeno elemental como un delirio o una alucinación?

¿Y qué lo lleva precisamente a perder su lazo en lo social?

Lacan me orientó a intentar contestar estas preguntas. Desde su escrito llamado El estadio del espejo en 1936, hasta sus últimas elaboraciones en sus seminarios anuales desde 1951 y especialmente en su seminario Le Sinthome de 1976. Sus posiciones acerca de esos puntos han sufrido modificaciones correspondientes a las diferentes etapas de su enseñanza.

Entonces ¿Por qué es necesario actualmente investigar con y desde el psicoanálisis? Porque es claro, que, si bien ellas surgieron del desarrollo lógico propio a la práctica, debemos tener en cuenta los avances de las ciencias conexas asociados a los diversos avatares del lazo social y político.

Creer en el inconsciente es una determinada manera de ser materialista y en absoluto idealista. «El inconsciente, eso quiere decir, qué hay de significativo en lo real». En cualquier caso, en lo real, hay indudablemente de la literalidad que permite que eso e-xista para cada uno de nosotros. En el hospital es donde mejor encontré y entendí que el mecanismo de deyección en lo real de la letra es un mecanismo vinculado a la constitución interpretativa propia de la literalidad. Se rechaza en lo real el soporte del sexo, y no es necesario que haya de la literalidad en lo real. Allí está seguramente lo que explica nuestro compromiso particular a lo que es del orden textual (inconsciente) y nuestro compromiso de que lo que se debe interpretar es lo que se propone como textual, aunque su presentación sea referencial.

La constitución de la teoría del significante en la obra de Lacan desempeñó para mí el mismo movimiento que distinguimos en la separación de lo imaginario y de lo simbólico. Se trataba primero de soltar el significante de los prejuicios del significado, que como simbólico fue develado detrás del artificio de lo imaginario. Pero el movimiento sobrepasará la constitución del orden del significante como región eficiente, hacia la constitución de una lógica formal del significante. Orden, dice Lacan, en donde se sostiene y lo acoge bajo la forma del lenguaje, y sobre imponer tanto en la diacronía como en la sincronía la determinación del significante sobre el significado.

Estamos en relación allí, a la sobre determinación que es de lo que se trata en la aperccepción freudiana de la función simbólica. Esta entrada al lenguaje pone en juego el cuerpo y la letra. Si el cuerpo está hecho para hablar y consagrado a la palabra, ¿está destinada la letra a esta encarnación,

encarnación que sería tal vez la vuelta a un origen mítico del lenguaje? Se trata para Lacan de dos órdenes que se conjugan sin estar nunca perfectamente adecuados uno a otro, siendo el objeto de su reflexión, su corte, su diferencia irreductible: la letra. Si el cuerpo interviene allí es sólo después del sometimiento al poder de la letra.

Trabajando en el hospital encontré, eso de que la medicina, la religión y la filosofía, promueven una relación reglada entre cuerpo y goce. La condición de salud para el cuerpo parece ser la conservación de placer, en un intento de pacificar al goce. Estos preceptos establecen una matriz para el placer-cuerpo, que el psicoanálisis denuncia como imposible. Que el cuerpo propio pueda en algunos casos presentarse como extranjero merece que nos interroguemos sobre eso que escuchamos cuando nos dicen que tenemos un cuerpo.

¿La asunción de un cuerpo surge de una operación real, simbólica o imaginaria? ¿O de una combinación de los diferentes órdenes entre ellos? Esas diferentes lecturas acerca de la asunción del cuerpo propio no son excluyentes entre ellas. Esto nos permite valorar y señalar la variedad de sus manifestaciones clínicas, su estatuto de encrucijada estructural y la significación posible en la cura psicoanalítica.

Traté siempre todos estos años en el hospital de recordar que el saber estatuido por lo sociopolítico se esfuerza por centrar este objeto con el fin de hacerlo transparente al discurso. Pero la función de investigar con el psicoanálisis es poder negar esa operación y acogerse en *»el entre dos«* de la estructura. Lo que hace del psicoanálisis una ciencia imposible, el saber de un no saber, cuyos efectos no carecen de verdad ni realidad. La falta (dimensión fundamental del deseo), se despliega en ambas dimensiones de la verdad y del saber.

Al nivel de la verdad, la falta es lo inconcebible, la nada, lo impensable: lo que es excluido absolutamente y se perdió cuando se fundó y funcionó la estructura para cada sujeto. A esta pérdida, el sujeto del saber se resiste: el

soporte de esta resistencia es el espejismo del saber. Pero no olvidemos que el saber es lo que viene en lugar de la verdad, después de la pérdida de objeto. El objeto del psicoanálisis es lo que se perdió de la estructura significativa en el proceso de la significación, pero este objeto perdido no tiene ninguna calidad positiva. El objeto del psicoanálisis es el centro siempre excluido de la estructura. Los desencadenamientos psicóticos me lo han demostrado.

He tratado e insistido siempre en la importancia de pasar por un análisis personal para investigar a partir del psicoanálisis en el hospital. Eso es aprender a interrogar lo que nos gobierna sin que nuestra conciencia lo sepa, pero que nuestro ser registra: el sufrimiento subjetivo y social. Cuestionarlo, encontrarle una respuesta, obtiene lo mejor. Alguien podría decirme, pero entonces el psicoanálisis es un tratamiento dirigido exclusivamente a aliviar el sufrimiento de un sujeto, a hacer que se apaguen los síntomas de un sujeto. ¡¡¡No!!!

Estos años de hospital me enseñaron algunas cosas acerca de las psicosis que recordaré resumidamente aquí pero que están en la base de toda mi enseñanza oral y escrita.

Aprendí que solo après-coup del desencadenamiento podremos afirmar que el sujeto habrá sido psicótico o no, en una ruptura del encadenamiento de su anudamiento subjetivo.

A partir de Freud entendí la propuesta de que el psicótico padece de la Unglauben (no creencia en el amor) real y simbólico del Otro, conociendo solo el costado pasional y devastador del amor. Freud planteaba que se destruía la posibilidad de la Bejahung (afirmación primordial simbólica) que era lo que iba a permitir la Austossung (expulsión) de La Cosa, que a su vez es lo que le hubiera permitido al sujeto el proceso inicial de una subjetivación neurótica.

Y a partir de Lacan. 1) No retroceder ante la psicosis 2) Poder sostenerme en mi escucha, siguiendo su propuesta de que para el

psicoanalista que trabaja con el paciente delirante, es necesario que el analista se haga el secretario del alienado. Esto es, que traté de no discutir su delirio, sino que el delirio mismo tomara su forma de expresión, tratando de dejarlo lo menos posible expuesto al rechazo social.

No todas las psicosis revisten la misma gravedad.

Paranoia

Escuché a sujetos adultos a quienes se les desencadenaba una paranoia, cuando habitualmente ya habían logrado trabajar o concluir sus estudios e incluso formar una familia. El haber transcurrido todo ese tiempo hacía que su medio lo considerara «normal», es lo que la psiquiatría antigua llamaba la locura razonante.

Cuando nos adentrábamos en su historia, encontraba que era el representante imaginado de ideales tanto paterno como materno alcanzados en su persona, pero sin un cuidado real de ese niño, que lo dejaba rehén de los poderíos de sus padres. Ese sujeto no pudiendo ser real para sí mismo, ya en su vida adulta a partir de algún acontecimiento (en la vida amorosa, en el trabajo, en su salud o en su incapacidad para procrear) le mostró, que no se podía igualar a aquél ideal, llevándolo ello a un desencadenamiento.

Su delirio constituía a veces un remiendo eficaz que lo liberaba al paranoico de la tortura de las voces alucinadas, o de la certeza de un ataque cruel a su cuerpo, pero la mayoría de las veces fracasaba y lejos de poder hacer lazo con el otro, ese delirio lo aislaba, dejándolo solo con sus certezas.

Esquizofrenia

También escuché desencadenamientos tempranos. Hebefrenias en la pubertad, esquizofrenias llamadas simples en medio de la adolescencia, y las llamadas esquizofrenias paranoides (remendadas con un delirio algo más

organizado) a la salida de la adolescencia. Se trataban de psicosis más severas. Eran desencadenamientos tempranos, sujetos que no podían culminar sus estudios, ni formar una familia, que carecían de algunos recursos para enfrentar los desafíos de la edad adulta.

He discutido (con en el planteo organicista del origen de la esquizofrenia) a veces productivamente otras veces no, todo dependía de qué tipo de interlocutor enfrentaba. Traté de plantear siempre el no confundir la consecuencia con la causa. No me dejé nunca convencer por el argumento de las investigaciones realizadas por medio de diagnóstico por imágenes cerebrales a sujetos esquizofrénicos en las cuales se encontraban imágenes diferentes a las de un neurótico.

El mismo Eric Kandel (Nobel de medicina y fisiología en 2000), demostró que la palabra era un efector epigenético de importancia capital para que las terminales sinápticas se multiplicaran y el cerebro fuera más rico. Entendí que esas imágenes anómalas eran la consecuencia y no la causa del modo en el que a ese sujeto se lo ha hablado o no, se lo ha investido o des-investido. Lacan enseñó a pensar esta psicosis a partir de la forclusión del Nombre-del-Padre, el Otro que no se deja oír (solo se le impone sin mediación), en la articulación del lenguaje dirigido al niño, al falo simbólico, o sea el equivalente a una falla en la metáfora y un fracaso de la primera identificación.

Siempre fue claro para mí, en esas discusiones (para la ley del psiquismo), la importancia que tienen los problemas de la inscripción o no del significante fálico, del Nombre del Padre, y que pueden producir cambios en la base material del cerebro. La marca de la materialidad del significante. ¿Por qué sino una buena sesión por la palabra puede llevar a cero la angustia de un sujeto al igual que un ansiolítico? Aun así, nunca planteé negarle al sujeto la posibilidad de aliviar sus fenómenos elementales con los actuales medicamentos antipsicóticos.

Nuestra apuesta fue siempre la de intentar mejorar la vida de estos sujetos. Se trató siempre de que, con cualquier actividad laboral, artística o deportiva, el sujeto pudiera hacer algo mejor con el goce. Desviar ese tipo de goce a un intento de formación de un *sinthome* (pasar a saber hacer algo ahí con algo) que organice ese goce, que el sujeto pudiera lograr algún tipo de lazo de amistad o de amor, además de ganar su dinero. Intento de establecer una terceridad faltante.

Melancolia

Escuché psicosis melancólicas forclusivas. En donde el Otro, presentaba una cara superyoica, solo era el objeto invocante, una voz que acusaba sin especificar cuál transgresión había cometido el sujeto. A falta del Otro del amor, el Otro ingresaba como una voz acusatoria que tiranizaba al sujeto. El S1, el nombre simbólico del padre era el que se encontraba forcluido. Por lo tanto, de los tres registros, Real, Simbólico e Imaginario, el registro que no se pudo anudar fue el de lo simbólico. Lugar de los autorreproches delirantes. Se trataba de la voz del Otro, bajo la forma de un superyó que ningún rasgo de humor lograba silenciar. Era la voz del Otro y no la palabra que lo pudiera ligar al otro.

Escuchar a los melancólicos, fue darme cuenta de que ellos no podían hacer esa rotación necesaria para que el sujeto mismo tomara la palabra. Nuestras intervenciones intentaban lograr el establecimiento de ese significante unario (S1) que viniera en su auxilio. Algunas veces esos episodios estaban alternados por episodios de manía delirante, que, hablando sin parar, maníacamente contentos, dilapidaban un dinero que no tenían, o se perdían en una gran promiscuidad sexual. Freud describió magistralmente esa situación: el yo del sujeto (momentáneamente) ha triunfado sobre el odioso objeto superyoico, que no tardaba en volver a atormentar al sujeto.

Melancolizaciones neuroticas o «depresiones»

También me tocó escuchar las melancolizaciones en las neurosis, a veces llamadas depresiones reactivas. Sujetos que súbitamente se vieron privados de una buena imagen de sí mismo, a consecuencia de duelos, accidentes o pérdidas de amor. Pude escuchar claramente aquello que Freud decía que los triunfos alimentaban al narcisismo y los fracasos aumentaban la ferocidad del superyó. Un superyó que se instalaba con una potencia melancolizante de forma casi continua y que Freud llamaba «neurosis narcisistas». Un sujeto donde no se produjo una angustia señal, sino que, como objeto de dolor perturbó la dinámica de la pulsión que investía al objeto alojado en el yo agredido permanentemente por el superyó.

El psicoanálisis también me permitió investigar el sufrimiento a nivel social, y eso queridos colegas, el hospital me lo enrostró diariamente durante todos estos casi 40 años. Diría que eso es esencial, pero no es lo único. Lo importante, es de que «eso» que llega y puede llegar a reflejarse en un alto monto de angustia, no lo abordemos en una lectura médica puntual sino extensa. Ya que en una lectura en que ubiquemos lo perplejo en una centralidad y como algo formal, correremos el riesgo de borrar lo singular de esa experiencia.

Lo importante fue poder acercarme en transferencia a la manera en que cada sujeto intentaba superar la perplejidad inicial para posibilitar la construcción de «su» pregunta. Llegaban al hospital teniendo la certeza de que lo que sentían significaba algo, pero no sabrían decir qué. Aprendí también que un sujeto que comienza un análisis y un sujeto que desencadena una psicosis en eso se parecen. Cuando alguien está dispuesto a avanzar en su análisis, este avance lo lleva no sólo a resolver lo primero (que sin duda al sujeto se le aparece como urgencia y que son sus síntomas, sus inhibiciones, su angustia) sino que también advierte los beneficios de revisar las marcas de su historia y de renunciar a los goces parasitarios por los que paga, justamente, ese precio tan caro. El psicoanálisis es revolucionario para el sujeto y por lo tanto en su función en lo social.

Lacan nos advirtió que «se trata de hecho, de un efecto del significante, sin embargo, su grado de certeza adquiere un peso proporcional al vacío enigmático que se presenta en primer término en el lugar de la propia significación». El delirio, tantas veces escuchado en el hospital, (no solo el de un sujeto sino el delirio sociopolítico) comienza a partir del momento en donde la iniciativa viene del Otro, donde se originaría lo des-subjetivante y persecutorio. Es indudable que se trataba de estar atento a esa significación vacía o significación en sí misma, algunas veces, surgiendo la presencia de elementos significantes, que permitían la construcción de una otra realidad - como reacción y no como proceso-que intentaba apaciguar la angustia.

La llamada práctica de «presentación de enfermos» que llevé adelante todos estos años y que seguramente pueda seguir realizando, me lo ha demostrado ampliamente. Esa «presentación de enfermos» es el tiempo donde alguien, internado en el hospital y aquejado de un sufrimiento mental (supuestamente psicótico) trata de tener un encuentro con un psicoanalista. Allí, ese sujeto puede y debe dar razones de su locura. La estructura lógica de la presentación de enfermos es la siguiente. Un sujeto perplejo, o sostenido en un delirio (sistematizado o no), un psicoanalista y el llamado «publico» representante de la terceridad de lo social.

La «presentación» no es una mostración de pacientes, ni de sus síntomas, sino que se espera que el trabajo que se realice con él tenga algún efecto en su vida fuera del hospital. Seguramente no fue su elección entrar a un hospital mal llamado psiquiátrico. Con los años aprendí, que, en el mejor de los casos, debería ser llamado hospital de enfermedades mentales, ya que no tiene por qué sacar su nombre de una de las formas de tratar su sufrimiento, ya que, si seguimos ese equívoco y no casual criterio, podría ser también llamado hospital psicológico, del trabajo social, etc. etc.

El ingreso denunciaba un lazo social que se había interrumpido para el sujeto por algunos sucesos desencadenando un sufrimiento psíquico. Puedo decir a partir de Freud y Lacan, que ese sujeto tiene una relación dual entre

él y su patología, donde lo que queda suspendido es la opción de una terceridad que es lo necesario para favorecer su lazo en lo social. Cuando intervine, en las presentaciones de enfermos, insistí en no mostrar sus síntomas, sino poder, de alguna manera, despertar, sugerir, reintroducir una opción de esa terceridad que lo sacara de ese lugar de sufrimiento. Llevar al sujeto a ir más allá de sus síntomas, a los límites de su psiquismo, para que pudiera encontrar de qué manera esos mismos síntomas se enlazaban a su historia.

Por supuesto que el hospital también lo intenta con fármacos, que a veces es necesario, pero créanme que es distinta a la introducción posible de la terceridad a través de la palabra. Tan simple y complejo como darle lugar a la opción de la palabra. Raúl Penino, a quien va mi homenaje, en aquella Sala 14 (que tantas veces defendí ante lamentables direcciones del hospital) también lo hizo a través del arte, poniéndolos una vez más en contacto con un lazo social perdido. Así como todos mis compañeros psicólogos en este hospital que han realizado y realizan ese intento, desde las salas hasta la policlínica, pasando por los diferentes lugares y formas donde los escuchan y actúan.

Freud y Lacan permitieron cuestionar las políticas llamadas sanitarias partiendo de la observación del malestar en la cultura dominada por el superyó y la ley del Padre. En Occidente los hermanos conviven ansiosos por gozar del servicio de un objeto cuya economía de mercado venera su reinado. Por supuesta que sea su impredecibilidad, errática y sumisa, aparece balizada por crisis cíclicas y devastadoras. Nuestro lugar en el hospital nos permitió advertir que el discurso capitalista es el que reina, y la circulación de lo que se vende y se compra ofrece el beneficio de un goce ilimitado. El desprecio de los derechos humanos es una de las causas de las desgracias públicas y la corrupción de los gobiernos. Las disparidades

actuales de riqueza excesivas, el desarrollo de la exclusión y la miseria. Sin valores, no hay sociedad, solo una multitud: «gente». La sociedad, necesita una historia en la que todos se puedan reconocer, una historia que simbólicamente hable.

Se trata de la narrativa de la ley y en particular de la Constitución en la construcción de una sociedad política. En la medida en que se acuerda en reconocer la parte de la economía, la historia, la sociología, la religión, resulta más difícil admitir e incluso pensar, en la posible parte de la ley para el trabajo político. Es algo que parece venir después, una vez que todo ha terminado, a poner en orden ofreciendo un discurso de legitimación. ¿Qué puede aportar el psicoanálisis a estas áreas sin hacer de ello una «concepción del mundo»?

Es cierto que nuestra observación sobre la política y la economía como psicoanalistas, siempre se ha basado en nuestra práctica clínica y no solo en el hospital. Pero no olvidemos que la cuestión clásica en las ciencias políticas del reinado de la armonía social se refiere a ellas como la del síntoma. ¿Qué queda de la política a partir de ello? Son aquellos, que, a través de un líder o un amo a quién quieren seguir idolatrando en el sentido freudiano de la palabra. Las insignias de poder están ciertamente golpeadas por esta maldición que pesa sobre el comando y sus ideologías inspiradoras, que ahora aparecen devaluadas por el criterio de una satisfacción colectiva tan caprichosa como fugaz.

El hospital se me volvió necesario para entender la crisis moral de la política que ha estado afectando a la sociedad. Hay un profundo abismo entre los sujetos y sus élites, que produce desconfianza de todos los poseedores del poder, y en particular de los actores institucionales o partidarios de la vida política. La cuestión es si este desencanto, esa ruptura del pacto de confianza, es totalmente nueva, irreversible o puntual. Tal vez debamos asumir que esto no es una fatalidad inherente a los principios operativos de la nueva «aldea mundial», y admitir que necesitamos buscar

en nuestra historia y en nuestra tradición política los elementos estructurantes de una refundación necesaria. Lo Real es el escollo al que vamos velozmente y parecemos no ser capaces de mantenerlo unido a nuestra gran narrativa, a nuestra imaginación y a la fuerza de lo simbólico como único portador de lo efectivo posible.

Cuando se habla de moralidad expuesta a los riesgos de la ciencia o de la ciencia expuesta a los riesgos de la moralidad (laica o religiosa), se cuestiona la dimensión inconsciente del pensamiento. La psicopatología de la vida cotidiana, los sueños, síntomas u otras formaciones del inconsciente pueden interpretarse como aquellos puntos o líneas de ruptura que frustran todas las fantasías de la totalidad homogénea. Mi responsabilidad como psicoanalista en el hospital fue la de no retirarme del debate, la idea era evitar quedar monopolizado por la propia política de la institución de la que formaba parte.

Tenemos que estar advertidos que, en esta preocupación correcta por una política para el psicoanálisis, corremos también el riesgo de ponerla del lado de lo imaginario y lo ideal. Para ello es necesario cuestionar nuestras pasiones desencadenadas. El hospital muestra magistralmente las pasiones desligadas.

Los grandes racionalistas, como Spinoza, Descartes y Hume, conocieron y analizaron las pasiones, tratando de encauzarlas para el bienestar del hombre. En Descartes las pasiones del alma eran las de un cuerpo excluido del cogito, un cuerpo que retorna inquietante en las figuras que la subjetividad impone al discurso. En su Tratado de las pasiones, admite que son impulsos brutales y repentinos que nos asaltan, pero no aconseja eliminarlas, sino entenderlas para poder vivirlas con pausada intensidad. Reconoce que son buenas por naturaleza y tendríamos que solamente evitar sus malos usos o excesos. Hay, pues, que apaciguarlas con ayuda de una razón auxiliar humana, sin jamás extinguirlas y menos desconocerlas.

Para Spinoza, las pasiones son afecciones que nos mantienen vivos, voluntarios, tiesos y nos hacen persistir en nuestra existencia. Vivir es apasionarse siempre de todo y por todo, es la energía que nos hace perdurar. «De ello se desprende que el hombre está necesariamente sometido a las pasiones». Tanto Descartes como Spinoza juzgaron las pasiones entonces, como esclavitudes y debilidades del alma que debían someterse al cuidado de la suprema diosa Razón.

En cambio, David Hume sostiene que no es serio filosóficamente hablar de lucha entre pasión y razón: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas». Esa es la esencia del naturalismo de Hume. ¿Libertad para el libertinaje de las pasiones? De ninguna manera, pues Hume sostiene que las pasiones son sentires naturales, comedidos, racionales, y la razón misma es una facultad que tiene la pasión para inferir, trabar y enlazar lo que padecemos o experimentamos. Es la crítica de Hume a la tradicional oposición entre razón y pasión.

Para Hegel, en la Fenomenología del espíritu, se trató de la exploración consciente en el territorio umbrío de los sentires del hombre. El Yo no puede comprenderse sin las pasiones que le sustentan y animan. Si bien nada magno puede realizarse en el mundo sin la pasión, como afirma Hegel, las pasiones las deja subordinadas a diabólicos y malevolentes fantasmas, para realizar los fines últimos del Espíritu. Marx, en cambio, trató de corregir este finalismo moralista o trascendente de Hegel, afirmando que la pasión era la energía suprema del hombre, que le lleva a la realización objetiva de sí mismo. La pasión, así, se convierte en el motor de la historia y del cambio, en la protagonista decisiva y enardecida de las revoluciones. Sin embargo, tanto Hegel como Marx tuvieron una concepción algo abstracta de la pasión. Algunos plantean que algún día sería necesario escribir una crítica de la pasión pura.

Pero como psicoanalista supe, a partir de la tan rica clínica hospitalaria que las pasiones no tienen una causa endógena. Para Lacan «las pasiones fundamentales» eran el amor, el odio y la ignorancia (de hablar sin saber lo que se dice). En la obra de nuestros maestros, encontramos que en las pasiones desbordadas queda explícito el lenguaje, cuando proponen que ahí de lo que se trata es de un discurso del inconsciente. El sujeto es distinto del yo y se sirve de sus fragmentos. Lo hace pulverizando la unidad imaginaria en elementos significantes que podrían articularse en síntomas. Es un movimiento complejo entre: 1) el encuentro del deseo de ese sujeto del inconsciente y 2) la pasión propia de ese yo por la unidad imaginaria y alienante que es precisamente la imagen del otro.

Pero la pasión del sujeto se establece en el acto de hablar, y se encuentra con la pasión del significante que lo soporta. Las pasiones hablan en la resolución de tomar la palabra.

En 1973 en Televisión Lacan dice que «la simple extracción de las pasiones del alma, como Santo Tomás nombra con mayor precisión esos afectos, la resección de Platón de estas pasiones sobre el modelo del cuerpo: cabeza, corazón, incluso, como dice επιθυμία (deseo), o sobre corazón ¿no es el testimonio ya de lo que es inevitable para su abordaje, la necesidad de acercarse a ellos a través del cuerpo, que yo digo no estar afectado más que por la estructura?».

La lógica parece enaltecer la racionalidad olvidando que las pasiones de la sociedad y la economía política crean pasiones reformistas para los cambios sociales. Prueba de ello es la bienvenida y necesaria revolución contemporánea del feminismo y el lugar del loco ya no enclaustrado. Pero no todas las pasiones son irremediables y no pueden explicarse sólo como expresiones de la pulsión de muerte. Se trata también en la sociedad y en la economía política de pensar al afecto en su relación al lenguaje de las pasiones.

Si los efectos de todo lo que Freud descubrió son consecuencias del hecho de que somos unos hablantes seres, eso nos restituye la legitimidad para nuestro acto de intervenir como le debemos a ese lugar: recordar que la diferencia de los lugares, la pérdida de goce y la incompletud siempre son admisibles. Aunque el fundamento es del orden de lo real, en la cadena de significación las categorías sugeridas por Lacan de insistencia, persistencia, consistencia y ex-sistencia, se encuentran determinadas por el orden de una temporalidad lógica.

Todos son identificables en la estructura gramatical de la oración, que se reproducen en la respiración y en el foné; y también se identifican en el curso temporal del pensamiento, con su plenitud, sus pausas, sus vacíos, sus vacilaciones, sus obstáculos, sus retrasos y sus arrebatos. «El análisis no es otra cosa que lo que se dice en un análisis», nos recuerda Lacan en Función y campo de la palabra y el lenguaje, y que la única resistencia a la confesión de deseo se debe exclusivamente a «la incompatibilidad del deseo con el habla».

¿Pueden entonces el sujeto y la sociedad actual soportar el acto analítico? ¿Puede un hospital soportar el acto analítico? Sí. Si podemos restaurar la impotencia del discurso y restablecer la verdad en su función. Para ello Lacan nos propuso al síntoma, que tiene un efecto revolucionario. El síntoma es la irrupción de un goce inconciliable que obliga a una renovación del lazo social, a una invención cultural y a una movilización de todos los recursos de la sublimación. Situemos entonces nuestra práctica hospitalaria entre el sujeto y el saber. Existe una falla en el saber sin la cual la orientación hacia lo Real sería imposible. Los ejemplos utilizados por Lacan para arrojar luz sobre la noción de imposibilidad nos pueden ser útiles. El discurso del analista produce otro discurso que el del Amo y solo

puede hacerlo restableciendo al sujeto en su relación con el habla y el lenguaje. Lacan en *Encore* lo nombró «cambio de discurso». Una histerización como cambio, que produzca una transformación, que muestre a su vez que el amor se manifiesta en cada cambio de discurso.

Sean cuales sean los méritos y los esfuerzos de algunos intelectuales y académicos universitarios no pueden seguir ignorando un siglo de investigación y trabajo sobre el inconsciente freudiano, un siglo de conceptualización del psicoanálisis. Nos corresponde como psicoanalistas y como practicantes del psicoanálisis también en hospitales que se tenga en cuenta el inconsciente, su discurso, su deseo, su sujeto, todas las categorías percibidas como debajo de los límites de lo políticamente correcto. Es la práctica del inconsciente lo que hace posible abordar estas preguntas con mucha más disyunción que lo que permiten los discursos de dominio de la política que se llevan a cabo.

La ética freudiana debe intervenir ante ese avance ideológico de una pseudo-ciencia que se apoya en estadísticas y frente a una pluralidad de prácticas psicoterapéuticas, recordemos que para el sujeto la relación con el objeto no es inmediata. El goce no debe confundirse con los placeres que esas prácticas prometen ya que él (el goce), se entrelaza con el deseo inconsciente impidiendo una satisfacción que puede aportar algún objeto colmador. Lo real del goce fundamenta una reorientación de nuestra práctica y rechaza toda ontología. Sin saber, el sujeto que sufre demanda saber acerca del goce y no una plenitud de placer imposible. Lacan en 1974, dijo que un análisis es el pulmón artificial gracias al cual tratamos de asegurar eso que hace falta encontrar de goce en el hablar para que la historia continúe.

El psicoanálisis es una respuesta al dolor y al sufrimiento de cada uno de los que lo demandan en su estatuto social y político. El síntoma, la alucinación o el delirio, la angustia, las inhibiciones, los dolores de los que

el sujeto acusa sufrimiento, son manifestaciones distintas que indican cuando el sujeto, el que padece, se encuentra sometido a algún mandato (individual o social), a algo que desde el Otro le funciona como aquello que no puede interrogar, de lo que no puede hablar.

Lo que intenté lograr en el hospital no puede ser clasificado en protocolo alguno ni mucho menos seguir reglas generales. Traté de seguir la singularidad de la formación de los síntomas, que me permitieran lograr que el paciente arribara a un uso de goce que ya no le fuera mortífero, que pudiera construir su sinthome. Que pudiera conectarse con cierta soltura al goce de la vida, lo hice poniendo mi cuerpo escuchante cotidianamente. Una presencia de la humana necesidad del otro, para propiciar en el llamado «loco» las palabras en busca de la obtención de un goce que le permitiera hacer nudo con el amor y el deseo.

Por todo ello: gracias, Hospital.

Enrique Rattín
Montevideo, agosto de 2021

⁴⁸ Analista de Escuela, Analista Miembro de Escuela, Escuela Freudiana de Montevideo. erattin952@gmail.com

AUTORES

EFM

Gonzalo Beggeres

Marilén Bettini

Oscar Binagi

Marcela Castro Larrea

Lorena Geis

Ana Laura Mariño

Lucía Moleri

Javier Montiel

Andrés Musto

Karina Olivera

Gimena Paroli

Isabel Paz

Fabián Pérez

Enrique Rattín

COLECCIÓN CALEMBOUR

Editada por la Escuela Freudiana de Montevideo, desde el año 2013.

© Octubre de 2024, EFM

CONSEJO EDITORIAL

Pía González

Javier Montiel

Andrés Musto

Karina Olivera

COMISIÓN DE PUBLICACIONES

Celia Calvo

María Noel Gazzano

Lucía Moleri

Denisse Rouiller

ESCUELA FREUDIANA DE MONTEVIDEO

Maldonado 2266 / CP 11200 / Mvd-Uy / Telefax: 24091538

e:mail: escfreud@adinet.com.uy

www.escuelafreudianademontevideo.com.uy

ISBN: XXXXXXXX

CORRECCIÓN: XXXXXXXXXXXX

DISEÑO Y CUIDADO DE LA EDICIÓN DIGITAL:

manosanta desarrollo editorial