ISSN: 2525-0965

LAPSO

REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA

SEXTO NÚMERO

Tomar el deseo a la letra

UNC Universidad Nacional de Córdoba

Psicología UNC

MaTPsiL

© José Galliano

LAPSO

REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA

EDITOR RESPONSABLE

Jorge Assef
Coordinador Académico de Maestría
en Teoría Psicoanalítica Lacaniana
jorgepabloassef@gmail.com

COMITÉ EDITORIAL

Fabian Fanjwaks (Université Paris VIII)
Mariana Gómez (CIECS-CONICET)
Sergio Laia (FUMEC)
Juan Jorge Michel Fariña (UBA)
Christian Ríos (UNLP)
Inés Sotelo (UNSM)
Alejandro Willington (EOL)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

María Agustina Brandi (Coordinadora)
Hernán Brizio (Co-coordinador)
Luciana Szrank
Marco Alfieri
Eugenia Destéfanis
David González
Leticia Perona
Lorena Beloso
María Eugenia Arnaudi

EQUIPO DE TRADUCCIÓN

David González
(Coordinador)
Eugenia Destéfanis
Leticia Perona
Lorena Beloso
Gonzalo Zabala

DISEÑO

Gonzalo Zabala

LAPSO es la Revista Académica de la **Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana** (MaTPsiL), de la Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Esta publicación tiene una periodicidad anual y su objetivo es publicar artículos -tanto en castellano como en inglés- de investigación, comunicación científica y creaciones originales que tomen como marco teórico al Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.

Tal como lo expresó la Dra. Mariana Gómez en la primera editorial, **LAPSO** es "un esfuerzo de escritura y reescritura de los conceptos psicoanalíticos y de la enseñanza de Lacan. Esfuerzo que buscará hacer pasar dichos conceptos en la Universidad. Aunque su mayor desafío será lograr, desde el espacio de un lapso, la producción de un texto en el reverso de la lógica del amo, del maestro".

Acerca de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana

Considerando la amplitud de penetración del corpus conceptual del psicoanálisis en los ámbitos culturales y profesionales de nuestro medio, MaTPsiL pretende crear un espacio académico que permita abordar, profundizar, e investigar las contribuciones de Jacques Lacan a la fundamentación teórica del Psicoanálisis y los desarrollos interdisciplinarios en diálogo con otros campos donde se desarrolla la subjetividad.

Si bien no desconocemos la diversidad de orientaciones que tomó la teoría psicoanalítica antes, incluso, de la muerte de su creador Sigmund Freud, esta propuesta académica se sustenta en un criterio de consistencia teórica que permita articular coherentemente los elementos de un complejo edificio conceptual en el cual cada noción se asienta y dialoga con sus predecesoras y anticipa los futuros giros epistemológicos internos. Por esta razón, el programa de estudio se orienta en un recorrido que, si bien pivotea en los momentos bisagras de la enseñanza de Jacques Lacan, pretende que el cursante vaya siguiendo esa enseñanza a lo largo de su producción en sus rupturas y sus articulaciones. Por lo tanto, recoge los momentos cruciales de la enseñanza de Lacan para, desde allí por un lado, ir abordando los conceptos, axiomas y matemas principales de la teoría y, por el otro, las transformaciones que estos sufren a lo largo de su producción teórica.

COMITÉ DE ARBITRAJE

Margarita Álvarez Villanueva
Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano, España.

Dalila Arpin
École de la Cause Freudienne, Francia.

Heloisa Caldas
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Osvaldo Delgado
Universidad de Buenos Aires.

Ana Cecilia González
CONICET

Diego Fonti
Universidad Católica de Córdoba.

Carolina Koretzky
Université Paris VIII, Francia.

Fabián Naparstek
Universidad de Buenos Aires.

Patricia Moraga
Universidad de Buenos Aires.

Luis Salamone
Universidad Kennedy.

Veronique Voruz
University of Leicester, Inglaterra.

Tomás Bondone
Universidad Nacional de Córdoba

Héctor García
Universitat de Barcelona, España

ÍNDICE

EDITORIAL

06 Tomar el deseo a la letra, para operar sobre el goce
DAVID ALBANO GONZÁLEZ

TEORÍA Y CONCEPTOS

09 El deseo del analista y la experiencia de lo real
IRENE KUPERWAJS

16 Lo íntimo y singular: deseo-goce-amor
DÉBORA NITZCANER

25 La formación y el deseo del analista
MATIAS MEICHTRI QUINTANS

31 La afirmación por el deseo
ANDREA BERGER

38 El extraño caso del acto analítico
PILAR ORDÓÑEZ

45 Ética del Psicoanálisis, un principio no imperativo
NATALIA BONANSEA

ENTREVISTA LAPSO

53 Videoentrevista
BERNARDINO HORNE

INTERSECCIONES

54 Deseo: aproximación a sus fuentes filosóficas
DIEGO FONTI

72 Una mirada con distancia
Entrevista a **MERCEDES MORÁN**

PUBLICACIONES

74 Causa y Consentimiento
DEBORAH LAZZERI

78 El deseo a la letra. Revista Registros. Tomo Azul
MICAELA PARICI

81 Síntomas sin inconsciente en una época sin deseo
ANA MECCHIA

TOMAR EL DESEO A LA LETRA, PARA OPERAR SOBRE EL GOCE

DAVID ALBANO GONZÁLEZ *

"Corría al café en busca de nosotros,
conmovido, exaltado, casi llorando,
pedía un vaso de ajenjo y nos decía:

-Sí, dentro de la jaula de mi cerebro
está preso un pájaro azul que quiere su libertad..."

El pájaro azul. Rubén Darío

Que el número 6 de LAPSO elija como tema al deseo, es tanto una apuesta como una provocación. Una apuesta porque se sale de la serie de todos los números anteriores que privilegiaron tomar como puntos de partida extractos de la última enseñanza de Lacan. Pero también una provocación, dado que en el contexto de producción en el que nos encontramos en torno a la última enseñanza, invita a elaborar retornando a un tema que está en los albores del psicoanálisis y que puede darse por sobreentendido. ¿Qué es lo que no se ha dicho ya sobre el deseo? ¿para qué dedicarle un número completo?

Ahí está la decisión, la de evitar que el estallido del deseo haga ese ruido de petardo mojado que escucha Lacan (1958 [2008]) en *La dirección de la cura y los principios de su poder*. Porque ese es el riesgo cuando se confunde lo que para el psicoanálisis es el deseo. Este número se propone lograr el estruendo adecuado vinculando el deseo con la ética psicoanalítica. ¿De qué manera? Tomando el sintagma "Hay que tomar el deseo a la letra" que da título al quinto capítulo de aquel escrito. Una ética que incluye la abstención del uso de cierto poder que conlleva la suposición de saber que el paciente le otorga al analista. De esa suposición, el peligro es ceder en las buenas intenciones de decirle al paciente lo que desea, o de confundirlo con un anhelo o " las ganas de", tan común hoy en día en las terapias que responden al mercado: "no des más vueltas, date el gusto, vos te lo merecés".

Aunque el fantasma le suponga al deseo un objeto, se trata de no dejarnos caer en la tentación de creer que podría encontrarse de manera definitiva, dado que aquel es insatisfecho por definición. Lo que lo mantiene siempre joven. Que el deseo sea metonímico quiere decir que corre junto con el movimiento de la cadena significante, o aún más, es lo que hace que la cadena misma se mueva. Es decir que de lo que se trata en la experiencia analítica en relación con el deseo, es provocar la asociación de significantes, mediante su interpretación. Justamente todo lo contrario a proponerle un objeto que tapone, que detenga el movimiento, sino siempre producir un cierto corte entre los significantes que relance el funcionamiento de la cadena. Si Buñuel enseñó que el objeto del deseo es oscuro, podemos agregar que este lo es por necesidad. Si hay un objeto para el deseo, permanecerá siempre opaco... o vacío. Ahora bien, lo que puede cernirse en el transcurso de la experiencia analítica, es una causa articulable a un deseo, cuestión que tan bien explicó Laurent (2020) en su discurso "El nombre y la causa" al recibir en el 2019 su título de Doctor Honoris Causa en la Universidad Nacional de Córdoba. Desde esta noción de deseo

* SECyT - FAPOL

davidalbanogonzalez@gmail.com

articulable a una causa parte una línea de desarrollo que podría rastrearse hacia la idea de un "saber hacer".

En el curso "Del síntoma al fantasma. Y retorno" Miller (2018) retoma esta frase célebre de Lacan que este año inspiró a LAPSO y formula que "la cuestión es saber cómo, tomando el deseo a la letra, es decir interpretando, se alcanza y se opera sobre el goce" (p. 179). Lo que hace ingresar el enlace problemático entre deseo y goce. Pues bien, si consideramos al síntoma como una metáfora, es decir, un significante que está en lugar de un significante elidido, barrado ($, el sujeto) y a la interpretación como lo que relanza la cadena significante a través de la metonimia del deseo, tenemos tres de los elementos del discurso del inconsciente o del amo que Lacan (1975 [2010]) formuló muchos años después. Dicho discurso produce el objeto *a*, cuarto elemento. De lo que se trata en la interpretación, enseña Miller renovando esa frase de Lacan, es que además de dirigirse al significante, debe apuntar al goce, como lo que siempre queda como resto no reabsorbible por lo simbólico. Aquí volvemos a la cuestión de una ética, la de nuestra orientación que no descuida al objeto *a*, una orientación por el no-todo significante.

A esta operación de lectura que realiza Miller, actualizando al primer Lacan con los desarrollos posteriores, la encontraremos entre líneas en algunos de los artículos que componen la sección **Teoría y conceptos** de este número. Irene Kuperwajs toma fragmentos de sus testimonios para esclarecernos sobre el surgimiento del deseo del analista en el devenir de un análisis, no sin tener en cuenta el vacío en cuanto al ser y lo real en juego. Cuestión que atañe a la formación del analista y que también es tomada por Matías Meichtri Quintans, artículo que da cuenta de la Escuela como concepto fundamental de la misma. Débora Nitzcaner nos propone una animada rayuela que salta entre el deseo, el amor y el goce. La dimensión del acto y su relación íntima y arriesgada con el deseo, es precisada de manera nítida por Pilar Ordóñez. A su vez, la relación entre el significante fálico y el deseo es situada de manera rigurosa por Andrea Berger, contextualizándola en la primera enseñanza de Lacan. Natalia Bonansea, toma la tragedia de Antígona para establecer un contrapunto productivo entre el "deseo puro" y el "deseo a la letra". En **Intersecciones** encontrarán una entrevista a Mercedes Morán en relación con su hacer artístico y aquello que lo motoriza, una perla. Pero también un exhaustivo itinerario de las principales nociones filosóficas sobre el deseo a cargo de Diego Fonti. En **Reseñas** encontramos los comentarios de "Causa y consentimiento" el último curso publicado de Miller en español, del número "Deseo" de la Revista Registros y del libro "Síntomas sin inconsciente en una época sin deseo" de Marco Focchi, cada uno a cargo de Deborah Lazzeri, Micaela Parici y Ana Mecchia respectivamente.

Como si todo esto fuese poco, este número cuenta además con un material único: Bernardino Horne responde a la **Entrevista LAPSO** sobre temas complejos haciéndolos transmisibles, a la altura de una vida *encausada* por el psicoanálisis.

Lacan toma la figura del pájaro azul que hace sufrir y exaltar a Garcín, el poeta del cuento de Rubén Darío, como referencia para figurar al deseo. Nuestros autores, como buenos pajareros, van en su búsqueda en este oportuno número de la Revista LAPSO.

REFERENCIAS

Lacan, J. (1958 [2008]). "La dirección de la cura y los principios de su poder" en *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1975 [2010]). "El reverso del psicoanálisis" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17.* Buenos Aires: Paidós.

Laurent, É. (2020) "El nombre y la causa". Córdoba: IIPsi - Instituto de Investigaciones Psicológicas [CONICET y UNC]. Disponible en: http://hdl.handle.net/11086/16881

Miller, J.-A. (2018) "Del síntoma al fantasma. Y retorno" en *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller.* Buenos Aires: Paidós.

EL DESEO DEL ANALISTA Y LA EXPERIENCIA DE LO REAL

IRENE KUPERWAJS *

RESUMEN

La autora de este trabajo realiza un abordaje teórico y clínico en relación al deseo del analista y la experiencia de lo real en un análisis, tomando para ello tanto la perspectiva freudiana, como los desarrollos de Jacques Lacan y los aportes de Jacques-Alain Miller al respecto. Propone un desarrollo teórico-clínico del recorrido de un análisis, circunscribiendo al deseo del analista como un operador que se extrae de esa misma experiencia. A su vez, plantea la pregunta sobre la formación del analista y la función de la Escuela para la misma. También, sitúa el dispositivo del pase y sus efectos, a partir de su propia experiencia.

PALABRAS CLAVES

deseo del analista | fantasma | goce | *sinthome* | pase

ABSTRACT

The author of this work carries out a theoretical-clinical perspective about the desire of the analyst and about the experience of the real in a psychoanalytical experience. For this, she takes both the Freudian perspective, as well as the developments of Jacques Lacan and the contributions of Jacques-Alain Miller in this regard.

The work proposes a theoretical-clinical development of the path of an analysis, circumscribing the analyst's desire as an operator that is extracted from that same experience. At the same time, the author raises the question about the formation of the analyst and the role of the School for it. And also she locates the device of the pass and its effects, based on her own experience.

PALABRAS CLAVES

the desire of the analyst | phantom | *jouissance*| sinthome | pass

PISTAS FREUDIANAS

Cada vez que intentamos definir el deseo del analista pareciera que algo se nos escapa, pero esta dificultad no solo es atribuible a nuestra ineptitud sino que compete a su propia conformación, a eso que lo hace en algún punto inasible.

Es también una de las razones por las cuales seguir sus pistas en la enseñanza de Freud y de Lacan se transforma en una aventura que tanto nos atrapa.

* Asociación Mundial de Psicoanálisis. Escuela de la Orientación Lacaniana - Maestría en Psicoanálisis UNSAM - Centro de Salud Mental N° 3 F. Ameghino

irenekuperwajs@gmail.com

Alrededor del agujero en el saber respecto de lo que es un analista Lacan constituyó su Escuela. El deseo del analista surge de este agujero.

Freud nos enseñó que un psicoanálisis es una práctica que no se reduce a una técnica. Si bien se ocupó de presentar sus "consejos" siempre dejó en claro que el analista se "forma" de manera incompleta, hay restos. El analista tiene que desembarazarse del deseo y la ilusión de curar, desprenderse del *furor curandis* ligado a la terapéutica.

En *Análisis terminable e interminable* (Freud, 1937 [1997]) se interroga por la "aptitud" para ocupar el lugar del analista: "¿Dónde y cómo adquirirá el pobre diablo aquélla aptitud ideal que le hace falta en su profesión?" (p. 250). La palabra alemana utilizada para nombrar "aptitud" es *eignung*: idoneidad profesional. Pero luego, es *tauglich* (Delgado, 2012) que alude a un saber hacer referido a su propio análisis. Señala que es en el análisis propio con el que comienza su preparación para su actividad futura. Es mediante la firme convicción en la existencia del inconsciente, la percepción de lo reprimido, una lograda recomposición pulsional y la técnica analítica, que adquiere la aptitud.

Insiste en que el analista debe estar advertido sobre el peligro de que él mismo haga de obstáculo en la cura. Siempre habrá resultados insuficientes, "restos" incurables que pueden ser relanzados y promovidos por la misma práctica y entrometerse en el trabajo analítico.

No hay dudas de la posición ética que tenía Freud ante el problema del deseo del Otro, da muestras de que era un "hombre de deseo".

Su recomendación a los analistas de retomar el análisis cada cinco años se sostiene de la convicción de que analizar es una de las profesiones "imposibles" junto con gobernar y educar.

EL DESEO DEL ANALISTA COMO OPERADOR

Lacan se ocupó insistentemente de separar el deseo de "ser" psicoanalista del deseo del analista. No hay "ser del analista", es en ese lugar de la identificación que Lacan ubica un vacío. No se sabe qué es un analista.

Podemos decir que el psicoanálisis es una "praxis" que intenta "tratar lo real mediante lo simbólico" (Lacan, 1964 [2007], p. 14), leemos en la enseñanza de Lacan su preocupación por una formación orientada por una ética a la altura del psicoanálisis que él propone, es decir, orientado por lo real. En este sentido plantea una formación agujereada, con puntos de fuga, y un analista que será principalmente el resultado de su propio análisis. Se trata de un analista que podrá advenir. No en calidad de técnico, tampoco de teórico. Es alguien que participa de la experiencia que practica. ¿En calidad de qué? De operador de la misma.

"¿Qué ha de ser el deseo del analista para que opere de manera correcta?" (Lacan, 1964 [2007], pp. 17-18). Podemos aseverar que el deseo del analista es un operador de la experiencia orientada por lo Real. Sin su presencia, sin su participación, no hay análisis posible. El deseo del analista implica la enunciación pero solo opera si él viene allí en posición de x, es decir si sostiene un enigma. Es la apuesta que se juega en la transferencia.

El analista penetra, tritura el sentido. Y al final, la caída de las identificaciones revela el *deser*. La interpretación del analista apunta a la desidentificación, al borde de goce e impacta sobre el síntoma. Esos S_1 a los cuales el sujeto se identifica se deshacen. El deseo de obtener la reducción de las identificaciones se opone a lo que proponían en la IPA como salida del análisis en la perspectiva de identificar al paciente a algunos rasgos de su analista.

"... el psicoanálisis va contra las identificaciones del sujeto, las deshace una a una, las hace caer como las capas de una cebolla. Por ello, restituye el sujeto a su vacuidad primordial" (Laurent, 2003, p. 112). Lo que sin embargo no implica una renuncia absoluta porque siempre es mejor alguna identificación para protegernos de la locura.

Lacan sitúa en 1964 que la función deseo del analista implica obtener la máxima distancia entre el Ideal y el objeto, la diferencia absoluta, lo más singular. Se trata de volver operatoria esa distancia entre el ideal que sabemos puede aplastar al sujeto cuando queda corriendo detrás de él y el objeto *a* que una vez aislado y extraído, indica el goce que nos es propio. En este sentido Lacan se refiere a la Identificación al síntoma, ésta implica desprenderse del Otro y extraer las marcas del decir en el Un- cuerpo. Es la identificación a lo más singular y opaco del goce del sujeto "con cierta distancia". Se trata de una identificación sin Otro, por eso, Miller (2013) la llama *identidad sinthomal* (p. 140).

En la Proposición de 1967, Lacan al hablar de cómo adviene el analizante al lugar del analista se refiere al final de análisis cuando el deseo pasa al saber. Se trata aquí del Pase en la versión del atravesamiento del fantasma. El deseo deviene un ser del saber y en esa transformación el fantasma se disipa.

En mi propia experiencia, me ha llevado décadas obtener esa "distancia operatoria" que me rescató de la miel del fantasma y me posibilitó atravesar aquella "sombra espesa" a la que hace referencia Lacan en su Proposición cuando se refiere al fantasma.

Durante el análisis hay una transformación del horror de saber acerca de la causa, de eso que nos representa en lo más íntimo del goce, al deseo de saber. El más allá de este momento se llama *sinthome* y alude a un "saber hacer allí". Es en el *Pase-sinthome* que intentamos demostrar de qué manera el saber pasa a la vida.

En mi caso, la operación analítica logró hacer deconsistir esa relación al saber en la que se jugaba la "retención" o lo que se escapaba por un colador, saberlo todo o nada, y posibilitó el encuentro con el agujero en el saber, S(Ⱥ).

No obstante, no es tan sencillo para el analista operar correctamente. Al final de su enseñanza, en el Seminario 25 *El momento de concluir* (Lacan, 1977-1978, inédito) vuelve a referirse al deseo del analista cuando se interroga cómo conviene "operar". Sería excesivo decir que el analista sabe de qué modo operar, pero sería necesario "que sepa operar convenientemente, es decir que pueda darse cuenta de la pendiente de las palabras para su analizante, lo que incontestablemente ignora" (Lacan, 1977-1978, inédito). Para seguir la pendiente de las palabras del analizante es necesario no embrollarse con las propias, habernos separado del goce del fantasma y de las identificaciones que comandaron nuestras vidas para hacernos causa del deseo de un analizante. También afirma allí, unas páginas más adelante, que el deseo del analista es el Sujeto "supuesto-saber-leer-de otro modo" (Lacan, 1977-1978, inédito) y hace referencia a lo ilegible. Tanto la lectura como la escritura se articulan a lo imposible. En esta perspectiva pienso que el deseo del analista se forma en la experiencia de lo real, en el encuentro con esos agujeros.

EL DURO DESEO DE DUELAR EL OBJETO

En su seminario sobre *La transferencia* (Lacan, 1960-1961 [2011]) afirma que es en torno al duelo que está centrado el deseo del analista. No es casual que hable de esto en el seminario dedicado a la transferencia ya que usa el objeto *a* como *agalma* de la esencia del deseo.

Recordemos que Freud propone la neurosis de transferencia como un artificio en donde el

analista se inserta en la "serie psíquica" y ocupa el lugar de objeto para el analizante. Su resolución sanciona el final del análisis.

Eric Laurent (2018) retomó estas cuestiones al plantear respecto del deseo del analista que, para que se produzca un AE, tiene que darse ese duro deseo de duelar el objeto. Por un lado, el analizante aísla en el trabajo analítico los objetos *a* que va recortando en la experiencia, por ejemplo a nivel del fantasma. En la construcción y atravesamiento del fantasma se va cediendo y perdiendo goce. El atravesamiento del fantasma es un momento de pase clínico, de ruptura de los elementos del fantasma $ y el objeto *a*. Ahí se trata de vaciar el goce del objeto que hacía de tapón de la castración del Otro. Se produce una separación de ese goce sentido del fantasma y se conmueve la estructura a través de la que se veía el mundo. Hay también cierta deflación del deseo como efecto simbólico, índice del -fi de la castración. Lacan se interroga cómo se vive la pulsión una vez atravesado el fantasma. Ese momento coincide con un *deser*, destitución subjetiva que aísla como "emergencia del deseo del analista".

Pero esto también incumbe al analista como *partenaire* del *parlêtre* en la vertiente libidinal de la transferencia. Es el analista quien encarna ese objeto que a la vez opera como causa al ocupar el lugar de semblante de objeto en el discurso del analista. Decimos más precisamente que al final encarna con su presencia *en corps* ese resto no elaborable de goce.

Los *parlêtres* intentamos por todos los medios velar, obturar ese agujero estructural y recuperar aquel objeto perdido para siempre. Por eso en un análisis el deseo del analista apunta a producir la pérdida del objeto perdido.

Algo de ese pasaje al lugar del analista está ligado entonces a este duelo del objeto.

Para constatar el final del análisis el analizante debe separarse de su analista. Hay la caída del Sujeto supuesto Saber pero fundamentalmente hay que consentir a perder, a separarse de "eso".

Este movimiento incluye a la vez perder el ser, el sentido y la verdad, en el camino para alcanzar el real de cada uno. Vemos las razones por las cuales el deseo de duelar el objeto es a la vez "duro" y "dura". Ya lo decía Freud, el trabajo de duelo lleva tiempo.

Finalmente, algo nuevo se produce en la economía libidinal y ya no se tapona la castración con el objeto *a*. Se accede a una nueva satisfacción y a un nuevo uso, tanto a nivel del fantasma como del *sinthome.*

Es con ese resto, con lo que "cae", que escribimos el discurso del analista y consentimos a ocupar el lugar de causa para que otro se analice.

No es que solo al final del análisis haya algo de él, pero es al final que podemos cernir su relación a *lalengua* y a la separación, "(...) el deseo del analista en su diferencia absoluta deja percibir la cicatriz de la separación" (Miller, 1997, p. 31).

Esto nos conduce a aquélla pregunta que formula Miller respecto de la paradoja del pase. ¿Por qué alguien que sabe a lo que el analista ha sido reducido por la operación analítica misma quiere convertirse en analista? La respuesta viene por el lado de la experiencia leída no en términos de fusión o alienación sino de separación, es decir no en términos del significante sino del objeto. Se trata de un analista que consiente a "ser dejado caer" (Miller, 2021, p. 16).

EL DESEO DEL ANALISTA Y EL FACTOR INFANTIL

Podemos ver que Lacan al final de su enseñanza no nombra al deseo del analista. Miller (2011) subraya que la posición del analista cuando se confronta con el *haiuno* ya no es más deseo del analista sino otra función que es necesario elaborar.

No olvidemos que el deseo del analista es un deseo que al igual que el de la madre tampoco puede ser anónimo, universal y puro.

Este "deseo impuro" está enganchado a algo que Lacan no dudaba en llamar cochinada, aludiendo al objeto *a*. Por esta vía entiendo se anudan a la función, el cuerpo del analista y la singularidad. Es decir, "la impureza también queda al final del lado del *sinthome*, del goce opaco del analista" (Brodsky, 2014, p. 123). El material de eso irreductible de cada análisis, eso que puede escribir el deseo del analista, también está articulado a lo infantil, está hecho de los elementos más absolutos de la existencia contingente descubiertos y reducidos en un análisis.

La neurosis infantil hace a lo que llamamos el fundamento neurótico del deseo del analista, en mi caso atravesado por lo que llamé "la arquitectura del silencio". Silencio que dice de lo que al final del análisis, caídas ciertas identificaciones, pasó del discurso del inconsciente a escribir el discurso del analista. Fue necesario despejar en el análisis y por la vía del control, el goce del fantasma que llevaba a cierta inhibición del acto analítico sostenido en la creencia en "El analista". En mi experiencia, ese momento de franqueamiento fue ubicado en el pasaje del callar a tomar la palabra y soltar la voz. Hubo el vaciamiento y la extracción del objeto oral primero y luego el invocante, que hacían de tapón en el fantasma. "Ser el dulce, el caramelito en la boca del Otro" (Kuperwajs, 2019) posibilitaba sostener el goce del síntoma del "mutismo discreto". Tuve que separarme de los buches de silencio y del silencio salvador del delirio familiar para encarnar de otro modo lo que llamamos la función deseo del analista.

Fue un largo recorrido, por un largo tiempo, más allá de la ventana del fantasma, continuaba en la prisión de mi goce. Después de atravesar el fantasma nos encontramos de frente con la pulsión, con lo que no cambia y necesita del *sinthome* para expresarse. Para salir del análisis hay que salir del inconsciente transferencial. El inconsciente pasado por la experiencia analítica se había transformado en un inconsciente seco. La operación analítica logró cortar el "hilito de voz" que me amarraba aún en la transferencia a la analista luego de un insoportable tránsito por el desierto. Fue necesario extender una vuelta más ese largo tiempo para "desinvestir" (Miller, 2011, p. 162) para precipitar con lo que llamé "mi último episodio", el momento de concluir.

El deseo del analista se orienta por lo indecible y soporta el vacío con el cuerpo hablante. Intenta hacer resonar otra cosa que el sentido. Lacan hablaba del deseo del analista como "aquél que sabe cortar (*tailler*)" (Lacan, 1965, inédito) pero también volver a coser. De esto nos servimos como analistas para hacer un uso del silencio en la práctica que aloje un decir. Requiere soportar ser un desecho y saber leer de otro modo, habernos encontrado el S(Ⱥ. Acceder a ese deseo de saber y a un "saber hacer allí" es algo "inédito" como dice Lacan en su *Nota italiana* (1974 [2012]). Esto tiene que ver con ese paso de analizante a analista en el que se experimenta una mutación en la economía del deseo anudado a ese núcleo de real tan propio. Lo cual nos permite entender el alcance que tiene lo que Miller (2012, p. 336) planteó: "el deseo del analista es el deseo de alcanzar lo real, de reducir al otro a su real y de liberarlo del sentido".

Cada analista lleva la marca de su estilo. En la traza del silencio recortado por el traumatismo resta mi estilo "discreto". Hay la impronta de esa *ex-sistencia* de goce silencioso en la voz y la marca de esa "impureza infantil" con la que se escribe el deseo del analista.

AUTORIZARSE DE UN REAL SINGULAR

El dispositivo del Pase intenta verificar la emergencia del deseo del analista. Lacan refiere que el analista se autoriza por "sí mismo" (1974 [2012], p. 329). Remite a lo que adviene por el análisis. No es una cuestión de voluntad ni de autopercepción yoica. El analista se produce al final por la vía del atravesamiento del fantasma: "subrayé que cuando hay analista, cuando surgió del lado del *a*, no puede autorizarse por el Otro, que valida siempre en definitiva la identificación, a la que justamente es rebelde el *quod*" (Miller, 2010, p.141). Miller destaca ese *quod* del lado de un "hay allí" que nada tiene que ver con una esencia. Se trata de la *ex-sistencia.*

También podemos entender este "sí mismo" referido al *sinthome*, tal como lo enuncia Lacan al final de su enseñanza en su última versión del pase ligado a una nueva satisfacción y al inconsciente real. Eso uno lo sabe, uno mismo. Ya no hay Otro a quien preguntarle ni de quien esperar esa autorización. Es autorizarse del propio análisis, del propio real contingente recortado en la experiencia, del *sinthome.* Podríamos decir que el deseo del analista deviene singular. Pero a la vez, el AE devenido analista se vuelve a anudar al Otro, a la Escuela, por la vía del Pase. En este sentido quiero destacar lo que Miller resaltó recientemente en el coloquio Uforca 2021-ACF VLB, al referirse a la importancia de la formación y la transmisión, el deseo articulado a la Escuela: "nosotros somos incautos de la causa y eso nos permite en ocasiones ser magos".

El deseo del analista implica un "saber leer" que se adquiere únicamente en el paso por el análisis. El analista transfiere sobre el analizante ese saber leer.

Pero el deseo del analista está también fuertemente anudado a la causa y a la transmisión por la vía de una transferencia de trabajo[1]. Vía por la que entiendo, lo singular se articula a lo colectivo en una política del *sinthome.*

REFERENCIAS

Brodsky G. (2014). "El brote amargo del Bambú. Sobre el deseo impuro del analista", en *Lo Real puesto al día en el siglo XXI*. Buenos Aires: Grama.

Delgado, O. (2012). *La aptitud de analista*. Buenos Aires: Grama.

Freud, S. (1937 [1997]). "Análisis terminable e interminable" en *Obras Completas. Tomo XXIII.* Buenos Aires: Amorrortu.

Kuperwajs, I. (2019a). *El pase antes del pase ...y después.* Buenos Aires: Grama.

Kuperwajs, I. (2019b). "Tomar la palabra, primer testimonio" en *Revista Lacaniana 27,* Buenos Aires: Grama.

Lacan, J. (1960-1961 [2011]). "La transferencia" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8.* Buenos Aires: Paidós.

[1] Leonardo Gorostiza planteó si la Transferencia de trabajo es también un nombre del deseo del analista en la 3ra Noche abierta de la EOL, "Leer y escribir. Puntuaciones millerianas" coord.. S. Salman y M. Tarrab , 2 de Junio 2021.

Lacan, J. (1964 [2007]). "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1964-1965). "Seminario 12, Problemas cruciales para el psicoanálisis". Inédito.

Lacan, J. (1974) [2012]). "Nota italiana" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1977-78). "Seminario 25, El momento de concluir". Inédito.

Laurent, E. (2003). "Impasses de l'identité qui fuit" en *Lacan Quotidien*. N° 644. Recuperado en:http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/03/LQ-644-1.pdf

Laurent, E. (2018). "Intervención desde el auditorio" en Cita con el pase, Actividad de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Barcelona: Inédito.

Miller, J.-A. (1997). *El deseo de Lacan*. Buenos Aires: Atuel.

Miller, J.-A. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2011). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2012). "Lo real en el siglo XXI" en *El orden simbólico en el Siglo XXI*. Buenos Aires: Grama.

Miller, J.-A. (2013). *El ultimísimo Lacan.* Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2021). "Sobre el final de análisis en la teoría de Lacan" en *Revista Freudiana.* N° 91. Barcelona: Escuela Lacaniana de Psicoanálisis.

LO ÍNTIMO Y SINGULAR: DESEO-GOCE-AMOR

DÉBORA NITZCANER *

RESUMEN

La autora parte de la premisa lacaniana "tomar el deseo a la letra" ubicada en el escrito La dirección de la cura y los principios de su poder (Lacan, [1958] 2009, p. 590). Se interroga por el momento de la enseñanza en que Jacques Lacan lleva a cabo estos desarrollos. Realiza un recorrido por la noción de deseo para el psicoanálisis, ubicando en relación al mismo el peso del significante y el valor de la letra para luego precisar la importancia del lazo transferencial en la experiencia de un análisis y sus consecuencias íntimas, preguntándose por cómo se pone en juego el amor. Así, en un riguroso desarrollo epistémico, aborda las concepciones del amor, el deseo y el goce y la articulación posible entre ellos, en una lectura de los conceptos a partir de la clínica psicoanalítica.

PALABRAS CLAVES

objeto a | transferencia | letra | ética| síntoma

Escribir en la revista *LAPSO* es sin dudas una apertura por donde se puede repensar un tema y renovar su trasmisión, en acuerdo con la movilidad de los discursos que se hacen escuchar. Para el discurso del psicoanálisis el cuerpo epistémico no recae necesariamente por un trabajo en soledad, lo que buscamos en la teoría define la orientación con la que se investiga. "Tomar el deseo a la letra" (Lacan, 1958 [2009], p. 590), tema propuesto por el comité editorial de la revista, es una convocatoria que despierta. ¡Importante y para celebrar! Es un título extraído del escrito de Lacan, *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958 [2009]). La idea es muy clara, sugiere, a mi entender, leer junto a la clínica psicoanalítica los conceptos que deberán iluminar este horizonte.

CLAVES DE LECTURA

Partiendo de este incentivo epistémico propongo un recorrido, una rayuela, habrá desvíos y nunca podrá ser lineal, al modo en que se nos presenta la formación psicoanalítica.

Lo primero, a mi parecer, se enmarca en la interrogación que suscita la clave de este momento de enseñanza en la obra de Jacques Lacan, cuál es el pensamiento con el que se tropieza para que el título de este escrito lleve al determinismo de los significantes: "dirección, cura y poder". Se puede extraer de allí, sin el ánimo de encontrar sus correspondencias, la articulación entre las

* Asociación Mundial de Psicoanálisis. Escuela de la Orientación Lacaniana.

dnitzcaner@gmail.com

concepciones "del amor, el deseo y el goce" enraizados en la teoría psicoanalítica.

Conceptos medulares que no se agotan de una sola vez, pero sí pueden ser alcanzados por su esencia, por sus principios. El hilo de Ariadna será una lectura lógica de lo que enseña la clínica de orientación lacaniana, los *impasses* que el cuerpo epistémico enseña en lo que significa hacer la experiencia del inconsciente.

A VUELO DE PÁJARO

En 1957 Jacques Lacan redacta el escrito *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1957 [2009]), a continuación de una conferencia dictada en la Sorbona a estudiantes de filosofía, acerca de lo que fue explorado por él durante el dictado de sus seminarios 2, 3 y 4. En él esclarece el término conceptual de "letra" para la teoría del psicoanálisis, procedente de *El seminario sobre La carta robada* (Lacan, 1956) donde procura localizar el concepto de significante y hacer de él un punto de inscripción en lo inconsciente. Enfatizado por su valor de sello que cobrará –posteriormente– valor de "trazo unario", una marca significante en lo que hace a una identificación.

Importa de este escrito el peso dado al significante desde distintas instancias, este sentido de la letra en lo inconsciente, como aquello que se instituye a nivel del ser en un sujeto. Momento en que Lacan lee con Freud y con la lingüística, la resistencia analítica no tanto del lado de la sexualidad sino como "ese abismo abierto al pensamiento de que un pensamiento se dé a entender en el abismo" (Lacan, 1957 [2009], p. 489). Dejando definido al inconsciente como una memoria de repetición, una cadena que insiste en reproducirse en la transferencia y se pregunta allí si se trata o no de un "deseo muerto" (p. 485).

Sin embargo, un año después, cuando se dirige a un público restringido de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis se detiene especialmente en el texto freudiano del sueño de "La Bella Carnicera" (Freud, 1900 [1975]) ¿Hacia dónde se dirigía? Hacia el deseo histérico como paradigmático del deseo insatisfecho bajo dos dimensiones, una en tanto el deseo es "el deseo del Otro", y la otra dimensión, por la virtud metonímica indicada como falta-en-ser, en cuyo caso el así llamado sueño de la Bella Carnicera, vale por su demostración, indica el modo en el que el deseo se desplaza en su relación con la falta.

El deseo inconsciente siempre fue una preocupación para el psicoanálisis, Freud se cuestionaba a través de los sueños traumáticos, en dónde un sueño podía ser la interpretación de un deseo. Un planteo extremado en lo que ha sido, en una cura, llevar a un analizante a reconocer la verdad sobre su deseo y, en consecuencia, que este quede articulado a la palabra, a que pueda ser nombrado. Sin embargo, eso no bastó, ya que entre la palabra y el deseo lo que habita es una hiancia, esto indica que no puede ser nombrada toda la verdad de un deseo, hay un resto, un excedente que indica aquello que el significante, por estructura, no alcanza a nombrar.

Entonces, "Hay que tomar el deseo a la letra" se impone como una regla ética, allí Lacan nos implica a servirnos de él, del deseo, al pie del significante, más allá de la demanda, incluso –aún más– cuando nos trasmite que en una cura "el deseo es su interpretación". Ciertamente se trata del más acá del deseo, su causa.

Es un escrito –*La dirección de la cura y los principios de su poder*– , que concluye de manera relevante, lo cito: "Puesto que se trata de captar el deseo, y puesto que sólo puede captárselo en la letra, puesto que son las redes de la letra las que determinan, sobredeterminan su lugar de pájaro celeste" (Lacan, 1958 [2009], p. 610). Una cita que se continúa con una pregunta: "¿cómo no exigir al pajarero que sea en primer lugar un letrado?" (Lacan, 1958 [2009], p. 610).

Este subrayado dice que son las redes de la letra por donde se determina el lugar del deseo como "pájaro celeste", sin dudas es una metáfora y especialmente elegida de la literatura. Sin embargo, ¿qué se podría decir del pajarero? De aquel que tiene por oficio cazar, criar o vender pájaros.

Lacan hace referencia a Rubén Darío (1886) en el escrito *El pájaro azul*, es el título de un poema y también un seudónimo de Garcín, un amigo del narrador, quien explicaba sus cambios de humor por la existencia de un pájaro azul que tenía en el cerebro. Por tanto, el pájaro azul no solo hace referencia al personaje principal, sino también a la pulsión encerrada en su cerebro y al poema escrito por el mismo personaje. La historia de Garcín, un poeta en cuyo cerebro se aloja, según él, un pájaro azul que se trataría de liberar.

De este modo, "¿cómo no exigir al pajarero que sea en primer lugar un letrado?" (Lacan, 1958 [2009], p. 610) se puede leer a distancia de su literalidad, ya que no se trata especialmente del oficio de un pajarero, sino de su posición de poeta, de captar el deseo en "las redes de la letra", en los intersticios significantes y no por su metonimia. Sin dudas aquí se refiere a la función de lo que hace interpretación, el inconsciente, tanto como un decir analizante, y en lo que un analista lee de un decir singular.

LO ÍNTIMO

Esto conduce a las lecturas del Seminario 8, *La transferencia* (1960-1961 [2008]). Lacan lo traza así: "Este año se trata, con la transferencia, de mostrar cuáles son sus consecuencias en lo más íntimo de nuestra práctica" (p. 199). Un interés cernido por las consecuencias "íntimas" de un lazo transferencial, bajo una nueva versión sobre el amor, donde se subvierte la idea de un amor imaginario y narcisístico, a otro uso del amor, fundado en la disimetría.

Aspecto crucial que hace de la posición del analista, separado de ser el soporte del Ideal del yo, I (A), y –de manera correlativa– un analizante separado de la posición de yo ideal, *i (a)*. Esta relación disimétrica se subvierte entre dos lugares: entre el que tiene y el que no tiene. De ahí que la definición del amor –"dar lo que no se tiene"–, es un paso fundamental, un amor propuesto por su relación al saber. Aquí se capta una astucia epistémica, en tanto se dirige a un más acá de la falta significante, nos dirige al objeto *a*.

El amor y el saber se articulan en la transferencia, y el objeto *a* es el término que se hace representante del saber, es la razón por la que recurre a *El Banquete* de Platón; allí están jugados el saber, el amor y el objeto. El interés que suscita la dialéctica socrática se abre bajo una pregunta: ¿cuál es el secreto de Sócrates? Se trata de la revelación de un tipo de saber sobre el amor que conserva algo oculto. Y ahí Lacan reconoce un nudo, presentado como un problema para los analistas.

En *El Banquete* se capta la estructura del misterio del amor, y se ve muy bien que su fin último no es hacer el bien, sino que Eros (el amor) se las tiene que ver con la pulsión de muerte, y es por ahí que se demuestra la intersubjetividad como lo más ajeno de un encuentro analítico; lo que lo lleva a decir que el análisis es la única práctica en la que el encanto es un inconveniente.

Esto lleva a detenerse en dos perspectivas sobre el amor: una del lado de un amor que asfixia, enmascara, elide y se torna sublime hacia un bien supremo; mientras que, en la otra perspectiva, la que se demuestra en la experiencia analítica, gira en torno al privilegio de lo que se encuentra en un ser amado: el ágalma, objeto que se circunscribe en el seno de esta experiencia. De acuerdo a los principios de esta lógica ¿qué puede querer decir que un analista sea soporte de algo oculto, secreto? O, mejor precisado, como "íntimo".

El amor como "célula analítica o resorte" sobresale a la idea de "abstraer, neutralizar y vaciar de

todo su sentido lo que puede estar en juego en el fondo de la relación analítica" (Lacan, 1960-1961 [2008], p. 24). Esta idea advierte que el amor en la experiencia analítica puede funcionar taponando si queda del lado de un amor al sentido. "El resorte del amor", título del primer apartado de este Seminario, plantea al amor platónico ya no en su sentido trágico, sino en su versión cómica, en la dialéctica de dos posiciones, la del amante y el amado, y leídos, fundamentalmente, a la luz de la comedia del deseo. El amante como sujeto del deseo, y el amado como el único que tiene algo para dar. Una cita lo advierte con mucha precisión:

> A quien no ha captado esta articulación y las condiciones que supone en lo simbólico, lo imaginario y lo real, le resulta imposible captar qué está en juego en ese efecto, tan extraño por su automatismo, que se llama la transferencia, imposible comparar la transferencia y el amor, y medir qué parte, qué dosis, hay que atribuir a cada uno de ellos. (Lacan, 1960-1961 [2008], p. 46)

Si bien aquí la transferencia es presentada por su automatismo, amor y transferencia no son comparables. Es decir que no se trata del amor como afecto, empatía, sino por lo imposible de medir. Es un anticipo de lo que está en juego a nivel de los tres registros, es decir que los tres prevalecen por sus diferencias y son necesarios por su función de anudamiento. Por su consistencia, existencia y por un simbólico que hace agujero.

La práctica se ancla, entonces, en una pregunta: ¿con qué medios operar sobre los deseos? Cómo preservar el deseo con el acto, siendo que el deseo, en el acto, más que encontrar su realización encuentra su colapso. Se puede empezar a leer que la dialéctica de la falta empieza a fracasar. El desarrollo de *El Banquete* es una orientación sobre cómo sale de un amor imaginario y, en consecuencia, el lugar que toma un deseo por la vertiente del objeto *a*. Lo desarrollaré bajo los tres tiempos lógicos.

Al primero se lo puede definir como "el instante de ver", atravesado por un saber expuesto sobre el amor. Sostenido en una crítica en la que Sócrates rechaza lo que no le parece admisible en lo dicho anteriormente en el diálogo, sobre todo en el discurso de Agatón.

Mientras que el segundo tiempo, al que podemos llamar "el tiempo de comprender", se constata por el uso que Sócrates hace del diálogo mantenido con Diótima, una sacerdotisa.

Por el contrario, el tercer movimiento como "un momento de concluir", permite introducir el objeto, el ágalma que entra en la escena por el acto disruptivo de Alcibíades. Aquí Lacan enseña que esa irrupción trae consigo al objeto *a*, la principal referencia al ser concebido como objeto de la transferencia.

Sócrates hace hablar a Diótima, a una mujer sacerdotisa en cuanto que introduce el mito del nacimiento del amor, un mito que solo existe en Platón (Lacan, 1960-1961 [2008]). Si la fórmula del amor es dar lo que no se tiene, es en referencia a Aporía que –por estructura– no tiene nada para dar, salvo su falta. En Aporía, figura femenina, Lacan encuentra en la posición de *erastés* (el amante) la deseante original, definida por su posición femenina, porque le falta. No es reconocida ni tiene ninguno de los bienes que le darían derecho a estar festejando el nacimiento de Afrodita. La falta es presentada en el corazón de la cuestión sobre el amor por el hecho de que aquello que desea, solo puede tener su falta.

Sócrates sólo puede hablar permaneciendo en la zona del "él no sabía" (Lacan, 1960-1961 [2008], p. 155). Él no sabía es por donde adquiere sentido el mito del Amor, concebido mientras Poros está dormido. Él, que sabía todo, mientras duerme no sabe nada, momento en que es engendrado Amor, sin que se lo sepa. Este sintagma, "él no sabía", le sirve a Lacan para hacernos comprender que el mito de Amor nace por un lado desde la falta y, por el otro, por el no saber.

Y si las cosas marchaban bien en este banquete, el momento de concluir se presenta con la

entrada de Alcibíades, su irrupción introduce la entrada de un goce: entra al banquete borracho y con ornamentos en el cuerpo. Es una irrupción que arma dos lugares en la escena: del lado de Alcibíades, el lugar del que hace una confesión pública y, en Sócrates, por otro lado, el lugar del intérprete. Lo real se hace presente al decirnos que cuando el amor se manifiesta en lo real, no tiende a la armonía.

La provocación de Alcibíades y en consecuencia su incomodidad al hablar en público, lo lleva a Lacan (1960-1961 [2008]) a hacerse una pregunta: "¿Qué objeto hay ahí detrás, capaz de introducir en el propio sujeto semejante vacilación?" (p. 160). Cuál es la función de un objeto –dice– que "repugna ser mostrado" (p. 159). Alcibíades en el tema del amor hará que todo cambie.

Hay en él la suposición de un ágalma, "de aquello cuya función hemos descubierto nosotros, analistas, bajo el nombre de objeto parcial" (Lacan, 1960-1961 [2008], p. 169). Es un objeto que desempeña un papel en el fantasma. "Cualquiera que sea la forma en que hablen de él en la experiencia analítica, llámenlo el pecho, el falo o la mierda, es siempre un objeto parcial" (Lacan, 1960-1961 [2008], p. 173). Lo íntimo se introduce de esta forma, "El propio sujeto se reconoce allí detenido, (...) fijado" (Lacan, 1960-1961 [2008], p. 198), y a esto lo llamará objeto *a*. Se puede advertir, con cierto detalle de lectura, algunas razones de lo que precipita este seminario; se propone demostrar el carácter vivificante de la repetición.

Finalmente, se asiste a una diferencia fundamental, diferenciar el amor al saber, del deseo de saber; en tanto que el amor al saber puede velar el horror al saber y, en consecuencia, que el amor funcione como tapón. Sócrates lo enseña por su envés, el amante lo que ve en el Otro no es especular, sino el objeto *a*.

EL a POSTIZO

Un paso más es la inmersión de una cita de *El seminario 10* (1962-1963 [2007]), fundamental por su valor de ordenamiento clínico en lo que hace a la funcionalidad del objeto *a* en el inconsciente. La referencia es la siguiente:

> Este objeto *a* que el neurótico se hace ser en su fantasma no le pega ni con cola. Por eso, ciertamente, con su fantasma el neurótico nunca hace gran cosa. Eso consigue defenderlo de la angustia justamente en la medida en que es un *a* postizo. (Lacan, 1962-1963 [2007], pp. 60-61)

Aquí se pueden subrayar tres cuestiones. En primera instancia, que el objeto *a* "se hace ser" en el fantasma, dice de su consistencia a través del fantasma; aquello que sobrevive a la división del sujeto cuando entra en el lenguaje –en el campo del Otro–, lo que pierde en términos de un pedacito de cuerpo. De este modo, que "no le pega ni con cola", define muy bien la función de postizo. Y por último, que el fantasma sea presentado en tanto defensa contra la angustia, introduce la definición freudiana del objeto *a*, como objeto perdido, resultado de la represión primaria.

Mientras la objetividad del lado de los objetos exteriores son dimensión del campo espacial. En la definición de "objetalidad", la referencia son los objetos *a* perdidos desde el comienzo, accedidos por sus marcas inconscientes. De este modo que sea un postizo indica que el objeto *a* es un "pedazo del cuerpo" y no proviene del cuerpo del Otro.

A Lacan –como también dijo en *La dirección de la cura (...)*–, para introducir la dimensión del

Otro, le interesa interrogar al objeto "en tanto objeto del deseo" (Lacan, 1962-1963 [2007], p.47), como deseo de algo que falta. Esto dice que sin la función de la castración el deseo es infinito, es pulsión de muerte. Llama la atención en el seminario de *La angustia*, que se trata de una relación entre el menos fi y la constitución del *a* minúscula. Es decir que, por un lado, el falo como reserva imaginaria inasible si bien está ligada a un órgano, de vez en cuando, entra en acción para la satisfacción del deseo. Pero, a la vez, por otro lado, el objeto *a* en su calidad de resto, residuo, demuestra que escapa al estatuto de objeto como derivado de una imagen especular.

Al objeto *a* no se lo puede ubicar en el registro especular, por no estar representado, es lo que hace del objeto *a* soporte del deseo en el fantasma, no es visible, el deseo no se constituye como una imagen para un sujeto. De este modo, al tiempo inaugural del deseo, Lacan lo ubicará en la relación establecida entre el sujeto barrado y el objeto $S/ \lozenge a$, lo que se conoce como fantasma, en donde se puede señalar que, cuanto más cerca un sujeto está de lo que se cree que puede ser el objeto de deseo, más puede quedar extraviado. Siendo que, si hay un intento de preservar el objeto del deseo en la imagen especular lo que aumenta, en consecuencia, es el engaño.

Si bien es un planteo por donde adviene la angustia, y parte de la respuesta se encuentra en el falo porque "carga a su cuenta aquello que lo imaginario no puede representar", lo subrayable es que la falta que introduce el falo, a nivel significante, lo que trae consigo es una falta de representación. Y es por esta razón que la falta, hace de tope a la angustia. Definida como "fractura imaginaria", como momento de dramatismo imaginario, allí donde se ubican los accidentes de la escena que se llama traumática.

Este hilvanado conceptual conduce al encuentro de una pregunta: "¿Qué puede asegurar una relación del sujeto con este universo de las significaciones, sino que en algún lugar haya goce?" (Lacan, 1962-1963 [2007], p.56). En este punto anida la definición del fantasma: el objeto *a* "se hace ser en el Otro", que el objeto *a* no sea especular es la razón por la que en el Otro hay castración: S de (Ⱥ). Que este objeto *a* funcione en el fantasma del neurótico como defensa contra la angustia, es también el cebo que retiene al Otro.

Jacques-Alain Miller (2007) al comentar *El seminario 10*, distingue que este es una inmersión "más acá del deseo" (p.78), y en ese más acá ubica el goce que permite designar lo real y la angustia. En su propia lectura, se puede constatar una diferencia por donde el deseo –por su misma definición– como deseo metonímico, corre bajo la palabra, bajo la cadena significante quedando determinado como un deseo reprimido. Se trata de un "deseo fascinado por el objeto". Es un deseo que insiste, que obedece a la estructura de la intencionalidad. Mientras que a este lugar –al de la intencionalidad– en este seminario 10, viene la causalidad del objeto, razón por donde el deseo deja de ser el develamiento de una verdad.

Y aquí, ya en 1963, se plantea la funcionalidad del deseo en la existencia de un vacío. Cuestión esclarecida con la Conferencia de las Jornadas Provinciales de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, contemporánea a este seminario, en la que es mencionada la metáfora de la que se sirvió para circunscribir el valor del fantasma.

En donde se vale del cuadro de Magritte, en el que hay "un cuadro que viene a situarse en el marco de una ventana" (Lacan, 1962-1963 [2007], p. 85), del que dice "se trata de no ver lo que se ve por la ventana" (Lacan, 1962-1963 [2007], p. 85). Esta función del cuadro permite leerlo como una representación de lo que cada uno hace de su propio mundo y bajo la relación más profunda que cada uno tiene con su deseo. El cuadro pintado en el marco de la ventana impide ver el vacío, de esta manera es una pantalla que funciona como defensa, en tanto barrera.

En estas Jornadas la defensa es definida como aquello que hace mantener al paisaje tranquilo, y en cuanto un sujeto se las tiene que ver con la defensa, se las tiene que ver con un deseo, y viceversa el deseo se las tendrá que arreglar con una defensa. Si este cuadro impide ver el vacío, es porque vela lo que hay tras la ventana. Es decir que "lo que no engaña" es lo real, y eso es lo que vela el fantasma, definido como lo extraño, lo desconocido; lo que no pasa por los tamices del reconocimiento del Otro, aquello que no alcanza a pasar por las significaciones de un sentido.

Se esclarece, entonces, la función que cumple el vacío respecto del deseo: "Me normalicen o no mis objetos, mientras desee no sé nada de lo que deseo. Y luego, de vez en cuando, aparece un objeto, entre todos los demás, que en verdad no sé por qué se encuentra ahí" (Lacan, 1962-1963 [2007], p. 93). Si bien, por un lado, está el objeto de la angustia muy bien situado en el caso Juanito, por otro lado, está aquel objeto que no se puede justificar y que sabemos trae consigo a ese único objeto que causa un deseo, el objeto *a*. De manera tal que, desde aquí resuena "solo el amor permite al goce condescender al deseo" (Lacan, 1962-1963 [2007], p. 194). Y sin olvidar que el seminario finaliza con una cita sobre el amor, "no hay amor sino de un nombre" (Lacan, 1962-1963 [2007], p. 365).

PARTENAIRE-SÍNTOMA

El objeto *a* es la piedra que hay en la palabra, así lo esclarece Miller (1998),"este pequeño *a* es el hueso" (p. 17), él señala, que es una especie de piedra que hay en el cuerpo. La clínica del objeto *a* permitió avanzar de la concepción de un sujeto mortificado por la falta en ser, a la noción de ser hablante de *parlêtre*.

Para Lacan la tendencia del discurso analítico siempre fue el sentido, bajo la pertinencia de una aclaración, el límite del sentido está dado por lo que cada quien puede absorber de él, lo que hace que este no pueda ir muy lejos. En consecuencia, nos interpela sobre este destino, siendo el sentido el que indica "la dirección hacia dónde va a encallar" (Lacan, 1972-1973 [1991], p. 96), en la palabra algo queda detenido, tropieza.

El lenguaje funciona en sus orígenes como suplencia del goce sexual, es un ordenamiento a "la intrusión del goce en la repetición corporal" (Lacan, 1971-1972 [2012], p. 41). El ser hablante –el *parlêtre*– se define, por esta relación, por la perturbación que existe con su propio cuerpo, siendo que "donde eso habla, goza" (Lacan, 1972-1973 [1991], p. 139). Esto es lo mismo que decir que a la palabra le concierne un goce, una razón "ligada a la estructura del [lenguaje] aparato del goce" (Lacan, 1972-1973 [1991], p. 73).

Mientras la pulsión ha sido concebida como una "correa significante", (Miller, 2011, Inédito) en tanto se sitúa ahí, bajo sus redes, conforme a la definición de un Otro, sin garantía, tachado, que no existe a nivel de la pulsión, a Lacan se le presenta un problema: ¿cómo hace entrar el goce? Del deseo del Otro, del goce del Otro pasará al goce del cuerpo, ¡no más sujeto del significante barrado! El Otro ya no es ni del lenguaje, ni de la palabra, lo que cuenta es un goce dignificado como sustancia corporal.

El sintagma *partenaire*-síntoma, título de un curso de Miller (2008), es privilegiado por ser conclusivo y, a la vez, deja abierta una salida clínica, siendo que aquí se concentran los tres apoyos clínicos conceptuales: "amor, deseo y goce", ligados a la práctica del psicoanálisis contemporánea; por su planteo de un más acá de la lógica falo y por la vía del horizonte del síntoma.

Se puede reordenar del siguiente modo, y alrededor de esta afirmación de Miller (2003), "el síntoma contemporáneo toma, a veces, muchas veces, la forma de problemas de pareja" (p. 17).

El objeto *a* real no fue suficiente, se necesita del síntoma para que lo real se enlace, es un punto crucial. Del síntoma por su valor como un saber sobre su verdad, se puede pasar al concepto de un saber sobre el síntoma por su funcionamiento. Precisamente porque "no se opone al funcionamiento del saber en lo real" (Miller, 2008, p.26) este –el síntoma– participa del mismo orden que lo real. Es la continuación del goce por otros medios, en esto Miller indica que si la castración adviene es por los desfiladeros del goce. El ser hablante, de este modo, goza de manera sintomática.

En este curso, *El partenaire-síntoma* (*x*-síntoma) se puede subrayar una precisión extraída de una lectura del seminario 20, definida como "metáfora de goces" (Miller, 2008, p 29). El goce que convendría a la relación sexual, no existe, y es lo que hace que el goce sea suplantado por el objeto *a*. De manera tal que, el modo en que este goce "infiltra", los objetos *a*, "es así como se engancha en ellos e infiltra todos los lugares en los que no debería estar" (Miller, 2008, p. 29). Es decir, que este sintagma, *partenaire*-síntoma, ubica en la brújula al síntoma como goce, bajo un real que se repite; en donde el término "x", se fija como medio de goce, en tanto el modo de gozar de un ser hablante.

El antagonismo entre sentido y real se extrema en la última enseñanza lacaniana, se diferencia, en un real que excluye al sentido. Este real se hace presente por las vías del goce y es opuesto al deseo que es sensible a la interpretación y hasta "idéntico a la interpretación" (Miller, 2008, p. 61). Mientras que para el goce la noción que se ajusta es la de "sentido-gozado" por el intento de inyectarle a lo real sentido.

¡Y el amor! ¡Cómo pensarlo a partir de este sintagma, qué destino hay para el amor en lo real! Por supuesto que sigue habiendo demanda, formaciones del inconsciente, deseo y goce. La clave de un cambio, y paradigmático, se presenta con el seminario *Aún*, "hay algo que desfallece en lo que atañe al amor, cuando el amor es confrontado al goce" (Miller, 2008, p. 155) La orientación clínica de Miller respecto del amor en los umbrales de la última enseñanza lacaniana es crucial, señala que el amor funciona como un intento de establecer la conexión al Otro, es un amor pensado a nivel de lo real de la pulsión. El trabajo del amor cumple la función incesante de hacer lazo a un Otro sin garantías.

Entonces, "cómo el goce pulsional puede admitir ser descompletado, carecer de algo, para verse embarcado en los asuntos del deseo" (Miller, 2008, p. 157). Ubican al deseo y al goce bajo mediación del amor, en su función de suplencia de la ausencia de relación sexual, encontrada en "el amor como metáfora de algo que no hay, (...) es el correlato del autoerotismo de la pulsión" (Miller, 2008, p. 158).

Estimados lectores, la práctica psicoanalítica nos confronta y enseña sobre este lazo de amor de manera constante, deseo, goce y amor son el correlato de lo imaginario por la consistencia de una imagen corporal, lo real por su ex-sistencia, y en lo simbólico agujereado por la misma lengua. Cuando el psicoanálisis propone la vía al síntoma es porque hay una salida des-segregativa, un *partenaire* por donde arribar a la diferencia de "goces".

REFERENCIAS

Darío, R. (1886). "El pájaro azul" en *Azul*. Santiago de Chile: Pequeño Dios Editores.

Freud, S. (1900 [1975]). "La interpretación de los sueños" en *Obras completas*. Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1956 [2009]). "El Seminario sobre La carta robada" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Lacan, J. (1957 [2009]). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Lacan, J. (1958 [2009]). "La dirección de la cura y los principios de su poder" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Lacan, J. (1960-1961 [2008]). "La transferencia" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962-1963 [2007]). "La angustia" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971-1972 [2012]). "...o peor" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972-1973 [1991]). "Aún" en *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (1998). *El hueso de un análisis*. Buenos Aires: Tres haches.

Miller, J.-A. (2003). "Las parejas y el amor" en *Conversaciones Clínicas-Instituto del Campo Freudiano*. Sección Clínica Barcelona. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2007). *La angustia lacaniana*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (Inédito). "Clase del 9 de febrero de 2011" en *El Uno solo*.

LA FORMACIÓN Y EL DESEO DEL ANALISTA

MATIAS MEICHTRI QUINTANS *

RESUMEN

Preguntarnos, a partir de la enseñanza de Jacques Lacan, acerca de la formación del analista, supone también interrogar la trama que teje la propia época en la que se inserta dicha formación. Esto es, que no hay una formación única, en singular, como tampoco se trata, solamente, de reducirla a cada sujeto. O, si existe esta reducción en términos subjetivos, lo hace a condición de sostener cierto reflejo respecto de los impasses que cada época provoca en los seres hablantes. Y –también hay que decirlo– en el psicoanálisis mismo, en tanto único medio por el que se logra cernir lo que nos sujeta como deseo inconsciente.

PALABRAS CLAVES

deseo | transferencia | época

ABSTRACT

To ask ourselves, based on Jacques Lacan's teaching, about the formation of the analyst, also involves questioning the fabric that weaves the very time in which said formation is inserted. That is to say, that there is not a unique formation, in the singular, nor is it only a question of reducing it to each subject. Or, if this reduction in subjective terms, it does so on condition of sustaining a certain reflection regarding the impasses that each epoch provokes in the speaking beings. And formation –it must also be said– in psychoanalysis itself, as the only means by which what holds us as unconscious desire can be sifted.

PALABRAS CLAVES

desire | transference | epoch

DEL PSICOANALIZANTE AL PSICOANALISTA: LA TRANSFERENCIA COMO ESTRATEGIA

Será interesante entonces adentrarnos en "esa sombra espesa que recubre ese empalme (...) en el que el psicoanalizante pasa a psicoanalista" (Lacan, 1967 [2012], p. 271). Esta indicación de Lacan que se encuentra en su texto *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista en la Escuela* pone en primer plano la idea según la cual hay una sucesión continua de una posición a otra, sin interrupción. Esto supone una indicación, ya que deshacer la oscuridad, esa sombra espesa, requiere del esfuerzo de cada uno. Es decir, el psicoanalista emergerá en relación al propio análisis y su función irá cambiando en la medida en que cambie la relación al propio inconsciente.

Este "empalme" está perfectamente ubicado a propósito de Sigmund Freud: Lacan recuerda que en el inicio del psicoanálisis la posición de Freud era la de un psicoanalizante. Allí Fliess supuso

* Fundación Avenir. - Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba. Asociación Mundial de Psicoanálisis.

matias.meichtri.quintans@gmail.com

una función fundamental, ya que la posición de analizante permitió a Freud habilitar después ese otro lugar inédito: el de psicoanalista.

Es gracias a ese intercambio entre ambos, que Freud constata que avanzar en su llamado autoanálisis le suponía ser un extraño para sí mismo.

Lacan rescata esta relación nombrando a Fliess y Freud como psicoanalista y psicoanalizante respectivamente en relación al término "sujeto supuesto saber" (Lacan, 1967 [2012], p. 271). Es decir que, de lo que se trata allí, es de la transferencia en tanto estrategia que permite hacer emerger una verdad. Sólo en ese campo transferencial es posible darle toda su potencia a esa dimensión extraña que cada uno habita. Pasar de psicoanalizante a psicoanalista requiere como condición una especial relación con el saber cuya potencia no sólo se activa en una cura, sino que (Lacan, 1955 [2001]) también se juega en la Escuela, lo que permite abrir la cuestión acerca de cómo se produce un psicoanalista; es decir, cómo alguien resulta habilitado para tal función.

Aquí el análisis y la Escuela confluyen en un horizonte compartido: el de la formación del analista, ya que es en esa confluencia donde se hace la experiencia de una absoluta soledad, en el sentido de que la experiencia del inconsciente es tan singular como intraducible, y eso mismo aplica para la imposible definición de psicoanalista.

Se podría decir que la autorización de un practicante como psicoanalista es el primer acto en el que un analizante se sabe implicado como analista respecto de la propia formación. Este primer acto, que conlleva autorizarse, supone que la propia participación –en los desvíos respecto de la orientación analítica– es un asunto de responsabilidad subjetiva.

Lacan lo dice con estas palabras: "Todo error posible no ha de apartarse del esfuerzo que hiciera uno para aplicarse a ello" (Lacan, 1956 [2001], p. 444). Define así el primer movimiento que supone la autorización: consentir a la propia implicación no sólo en los progresos de un tratamiento, sino fundamentalmente en sus dificultades.

Por otro lado, este principio –el analista no se autoriza sino de sí mismo– está escrito, siguiendo a Jacques-Alain Miller, "en el frontón de la Escuela" (1999 [2017] p. 49), lo que nos lleva a pensar que se trata de un principio que rige la vida institucional de la Escuela, a la vez que implica a cada uno de sus miembros en tanto hacen girar esa experiencia alrededor de un no saber.

Si está en el frontón de la Escuela, eso supone que nos lo encontraremos cada vez que nos extraviemos respecto de la experiencia analítica. Por lo tanto, autorizarse es un acto inaugural que hay que producir ininterrumpida y fundamentalmente con otros.

Se podría así entender esa idea de "empalme" diciendo que, en el momento en el que el psicoanalizante se implica en su propio acto –fallido o no– se instala esa continuidad sin interrupción por donde se puede dar un primer paso hacia la autorización como analista. Es decir, el psicoanalista es producto de una experiencia respecto del saber.

Se trata de una idea que encontramos en Freud, cuando en sus *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* indica que el analista "debe estar en condiciones de servirse de su inconsciente" (1912 [1993] p. 115) para poder aprehender lo que el analizante despliega y situar lo que hace obstáculo a ese aprehender. Esta indicación permite desplegar la relación paradojal entre saber y verdad, ya que servirse de la verdad del inconsciente finalmente es consentir a un no saber.

LA CUESTIÓN DEL DESEO

La cuestión de la formación del psicoanalista no se desentiende del problema del deseo, sino que forma parte del nudo que ciñe esta cuestión. El sintagma "deseo del psicoanalista" es quizás el campo en el que se concentra toda la problemática que hace a la irrepresentabilidad del analista como tal.

Así como el analista es producto de su análisis, un psicoanálisis "es la cura que se espera de un psicoanalista" (Lacan, 1955 [2001], p. 317). Lacan se toma el trabajo de decir que, por tautológico que resulte este enunciado, "lo escribimos" (Lacan, 1955 [2001], p. 317).

¿Cómo leer este "lo escribimos" (Lacan, 1955 [2001], p. 317)? Podríamos decir que se trata de un gesto que aúna deseo y letra. Aquello que se lee en el capítulo V de *La dirección de la cura y los principios de su poder* como "hay que tomar el deseo a la letra" (Lacan, 1958 [2001], p.600) es una referencia a la idea de tomar el deseo en su dimensión de escritura. Esa dimensión es lo propio del inconsciente, en tanto producto de una marca indeleble que aparece en función de una repetición.

Así, tomar el deseo a la letra, impone una indicación que advierte respecto de la vía más común por la cual el deseo del analista puede perder su orientación. Esa es la razón por la que en ese mismo capítulo de *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958 [2001]) hay una referencia a Edipo en la que Lacan se preocupa por ubicar la pendiente por la que puede deslizarse el deseo del analista. Si el analista pierde la huella de la búsqueda de la verdad, se reduce su orientación al ejercicio de un poder:

> Henos aquí pues en el principio maligno de ese poder siempre abierto a una dirección ciega. Es el poder de hacer el bien, ningún poder tiene otro fin, y por eso el poder no tiene fin, pero aquí se trata de otra cosa, se trata de la verdad, de la única, de la verdad sobre los efectos de la verdad. Desde el momento en que Edipo emprende ese camino, ha renunciado ya al poder. (Lacan, 1958 [2001], p.620)

El analista queda del lado de Edipo ciego, no Edipo rey y clarividente que detenta el poder sin saber que está casado con su madre, sino más bien aquel que despojado de su poder busca la verdad. De este modo, se refuerza la idea freudiana según la cual "el camino del analista es diverso, uno para el cual la vida real no ofrece modelos" (Freud, 1915 [1993], p.169). Es decir que no existen modelos en los cuales poder identificarse y que sirvan de guía en el ejercicio de llevar adelante un psicoanálisis que tenga en su horizonte la producción de un psicoanalista.

En paralelo hay que subrayar que la intención de hacer el bien es el índice para Lacan del extravío analítico, ya que pretender responder a la demanda del analizante de ser curado de un incurable implica el ejercicio de un poder. Se trataría de apuntar a "la incompatibilidad del deseo con la palabra" (Lacan, 1958 [2001], p.621) para subrayar que lo que caracteriza al deseo es lo indecible, entendiendo como indecible no aquello que la palabra no alcanza a transmitir, sino lo que se desliza entre una palabra y otra. De esto derivan dos indicaciones. Por una parte, la formulación surgida en el marco de su Seminario 7, el 11 de mayo de 1960, que sostiene el "no-deseo de curar" (Lacan, 1959-1960 [1988], p. 264). Vale el esfuerzo de detenerse en la retórica de esta formulación, ya que no se trata aquí de ser indiferente al sujeto que sufre. Por el contrario: un par de años más tarde, Lacan aclara que "(...) nuestro deber es mejorar la posición del sujeto. Pero [sostengo que] nada es más vacilante, en el campo en que nos encontramos, que el concepto de curación" (Lacan, 1962-1963 [2006], p.68).

La idea de curación, luego retomada en la distinción psicoanálisis puro - psicoanálisis aplicado, logrará una mayor especificidad separándose de cualquier ideal de adaptación social o de época,

para poner en primer plano el contenido de la conflictiva inconsciente de cada ser hablante. Decir que se aleja de toda terapéutica para apuntar a lo más singular de cada sujeto es poner de relieve la vertiente ética del psicoanálisis por sobre la vertiente terapéutica. De allí que la idea de curación ponga a distancia el *furor sanandis* advertido por Freud (1915 [1993]) para que ambos –psicoanalizante y psicoanalista– puedan trabajar alrededor del saber que se desprende de la relación con lo inconsciente. El primero, inventando nuevas formas de manejarse con su singularidad y el segundo, formalizando esa experiencia.

Por otra parte, la segunda indicación es la ilustración que Lacan hace del más allá en el que se ubicaría el lugar del deseo. Un más allá señalado por el dedo levantado de San Juan "para que la interpretación recobre el horizonte deshabitado del ser" (Lacan, 1958 [2001], p. 621). Igual que sucede con el deseo, se trata de un más allá del que sólo se puede hablar por alusión.

De allí que la formación del analista no esté anudada a un saber técnico respecto de cómo curar los síntomas. Por el contrario, se trata de los saldos de saber que cada analizante-analista logra capitalizar a partir de la propia relación con la imposibilidad de la palabra que el inconsciente evidencia cada vez. Así, la propia relación con esta imposibilidad implica una división, una escisión que no es otra cosa que el deseo "consumando esa escisión (*Spaltung*) que el sujeto sufre por no ser sujeto sino en cuanto que habla" (Lacan, 1958 [2001], p. 614).

Esto fue simbolizado por Lacan con la barra que atraviesa la S de sujeto y recurrió a la heráldica para elevar al grado de nobleza el resultado que cada sujeto es al apartarse de su origen natural. De allí que nombre la tachadura con la que escribimos la S de sujeto como barra "de noble bastardía" (Lacan, 1958 [2001], p. 614).

En otro orden de cosas, la cuestión del deseo despejada por Freud a propósito del trabajo alrededor de los sueños, es retomada por Lacan en la fórmula deseo del analista. Este resulta de una transformación libidinal del analista en tanto analizante, que hace emerger un deseo inédito. Es decir que del núcleo real propio del analista surge el deseo de provocar en sus analizantes esa división fuera de sentido de la que está hecho el deseo.

LA ESCUELA: ENTRE LA FORMACIÓN Y EL DESEO

Es en el texto *Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956*, donde Lacan formula la pregunta: "¿cómo se puede ser psicoanalista?" (1956 [2001], p. 441). Una primera respuesta se desprende de lo que situábamos al inicio en relación a los impasses de la civilización, porque son esos impasses los que determinan la situación en la que el psicoanálisis puede también deslizarse respecto de los ideales de cada época. Por esta razón Lacan sostiene que la cuestión de la formación va de la mano del marco de época, así como del modo que el psicoanálisis va adquiriendo en cada momento histórico: "Pues si hemos podido definir irónicamente el psicoanálisis como el tratamiento que se espera de un psicoanalista, es sin embargo el primero el que decide la calidad del segundo" (Lacan, 1956 [2001], p. 442). Aunque esta referencia implique una crítica respecto de los efectos de formación generados en la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), se trata de una indicación que sienta las bases de lo que será la formación analítica sin renunciar al espíritu freudiano, pero desarticulando la figura del analista didacta.

El *Acto de Fundación* que permite a Lacan crear su Escuela en 1964 dedica en su nota adjunta todo un punto respecto del psicoanálisis didáctico:

> El único principio serio que se puede plantear, y tanto más cuanto que se lo ha desconocido, es que el psicoanálisis se constituye como didáctico por el querer del sujeto, y que este debe estar advertido

> de que el análisis pondrá en tela de juicio ese querer, en la medida misma en que vaya acercándose al deseo que encubre. (Lacan, (1964 [2012], p. 252)

Tenemos así el propio análisis como garantía de ese querer saber didáctico, lo que permite sostener que antes que formación del analista, hay formaciones del inconsciente y lo que éstas señalan.

No obstante, el analista es convocado a ocupar un lugar que se instituye en función del acto del psicoanalista. De allí otra pregunta que Lacan plantea explícitamente: "¿Qué instituye el analista?" (1969-1970 [2002], p. 33) y la respuesta es que lo que instituye es la histerización.

Un analista capaz de llamar a la puerta del inconsciente, como dice Lacan "desde el interior" (1966 [2001], p. 817) debe estar advertido, que eso remite a la propia experiencia y como ya hemos señalado, que la vida real no ofrece modelos para lograr el lugar en el cual ubicarse. Así, la posición del analista no es de abstinencia ni indiferencia sino de abstención. Abstención del ejercicio de un poder, pero –como destaca Miller (2021) en su lectura de *El Malestar en la cultura*– ligado (el analista) a la cotidianidad del sufrimiento.

En un intento por precisar la relación entre deseo y formación del analista, resulta útil saber leer cuándo estamos reunidos bajo el significante Escuela y cuándo no. Es un ejercicio que de entrada permite mantener a distancia ese ideal de Escuela que cada quien tiene y ser remitidos a un vacío que siempre se busca subjetivar.

La indicación de Lacan –al menos así es mi interpretación– en el *Acto de Fundación* de su escuela es que no sólo la Escuela debe estar abierta al fundamento de su experiencia sino a poner en tela de juicio "el estilo de vida en el que desemboca" (Lacan, 1964 [2012], p. 257).

Así, la formación anudada a la Escuela, es la ocasión de ubicar los deslizamientos por los que el psicoanálisis y la formación se extravían, al hacer de los conceptos, preceptos; al convertirse la práctica en rutina; al depravarse el acto analítico o al aplastarse la transferencia de trabajo.

La enseñanza del psicoanálisis en la Escuela no es una transmisión en masa, sino que se reproduce con el modelo del dispositivo clínico, es decir: en torno a la transferencia. "Se puede decir que la razón del acta de fundación de la Escuela es permitir que se efectúe la transferencia de trabajo como la transmisión de uno a otro" (Miller, 1999 [2017], p. 26).

En síntesis, se puede decir que respecto de la formación del analista, la transferencia como motor del análisis, el trabajo alrededor del deseo cuyo testimonio es esa hiancia por la que nace el sujeto por fuera de toda naturaleza, y la experiencia de época de cada analista alrededor de la Escuela encarnan lo más vivo del psicoanálisis de la orientación lacaniana.

REFERENCIAS

Freud, S. (1912 [1993]). "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico" en *Obras Completas, Tomo XVII.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915 [1993]). "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia" en *Obras Completas, Tomo XVII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan J. (1955 [2001]). "Variantes de la cura-tipo" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan J. (1956 [2001]). "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956" en *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan J. (1959-1960 [1988]). "La ética del psicoanálisis" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (1958 [2001]). "La dirección de la cura y los principios de su poder" *en Escritos 2.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan J. (1962 - 1963 [2006]). "La angustia" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (1964 [2012]). "Acto de Fundación" en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1966 [2001]) "Posición del Inconsciente" en *Escritos 2.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan J. (1967 [2012]). "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista en la Escuela" en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (1969 -1970 [2002]). "El reverso del psicoanálisis" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.

Miller J-A. (1999 [2017]). *Política Lacaniana*. Buenos Aires: Colección Diva.

Miller, J-A. (2021). "Punto de Capitón" en *Polémica Política*. Barcelona: Gredos.

LA AFIRMACIÓN POR EL DESEO

ANDREA BERGER *

RESUMEN

Este artículo se propone una revalorización del tema del deseo, a partir del retorno renovado a Freud, que se desprende del texto *La dirección de la cura y los principios de su poder* (Lacan, 1958 [2008]). Tomaremos en consideración el contexto político, la interlocución de Lacan y las respuestas que va elaborando alrededor de la primacía de lo simbólico, clave de lectura en ese momento de su enseñanza. Desde esta perspectiva se destaca la función del significante del deseo como un operador clínico vital que sacude la aspiración fálica y abre un horizonte novedoso de fin de análisis.

PALABRAS CLAVES

deseo | cura | significante | falo

RESUMEN

It is the aim of this article to achieve a revaluation of the subject of desire. The starting point will be the renewed return to Freud, which comes from the text The Direction of The Cure and The Principles of its Power (Lacan, 1958 [2008]). We are going to take into consideration the political context, Lacan's interlocution and the answers he elaborates around the primacy of the symbolic matter: key to the reading of that moment of his teaching. From this perspective, the purpose of the significant of desire as a vital clinical operator that shakes the phallic aspiration is highlighted. It also opens an innovative horizon of end of analysis. .

PALABRAS CLAVES

desire | cure | significant | phallus

INTRODUCCIÓN

En el año 1977, llegando al final de su enseñanza, Lacan se pregunta a dónde se han ido las histéricas de antaño, esas maravillosas mujeres, las Anna O., las Emy von N. (Lacan, 1977) ¿Acaso se han llevado consigo el interés por el deseo?

¿A dónde se ha ido el deseo que Freud introduce desde sus primeras lecciones y que Lacan retoma en su enseñanza? ¿Qué lugar ocupa hoy en nuestra clínica?

La *Dirección de la cura y los principios de su poder* (Lacan, 1958 [2008]) es un escrito privilegiado para abordar este tema. Si bien como indica su título nos invita a revisar la dirección de la cura, el fin y la finalidad del análisis, los principios que la regulan y las condiciones de su poder, es también sin duda un manifiesto acerca del deseo y su lugar agalmático en la cura.

* Facultad de Psicología. U.B.A.

bergerandrea65@gmail.com

Corresponde al año 1958, correlativo al *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente* y lindero con el *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Es entre estos dos seminarios que produce el grafo, una escritura compuesta de vértices y vectores que ciernen el espacio del deseo alrededor de un agujero.

El texto que tenemos publicado surge de la presentación de Lacan, en el Coloquio Internacional de Royaumont, en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Sociedad que se fundó a partir de la escisión de la Sociedad Psicoanalítica de París en 1953.

Es una respuesta inmersa en el contexto político de las relaciones con la Internacional de Psicoanálisis. Invitado como disertante, no escatima la oportunidad para poner en claro y transmitir sus principios, que se ordenan, a diferencia de la IPA, en relación al deseo y no al poder del analista.

Son tiempos de turbulencia política que Lacan sabe aprovechar para su molino. El de proponer un psicoanálisis con otros aires que los enviciados por una tradición de respeto al padre, a las normas y a la autoridad. Es en ese sentido, que el deseo se constituye en un enclave fundamental y una vía regia para su fin.

Esta apuesta se verifica en la manera que ordena el texto, distribuido en cinco apartados. Cuatro preguntas que apuntan a quién analiza hoy, a la interpretación, a la transferencia y al ser del analista. Y una afirmación que atañe al deseo.

EL ANALISTA INTERROGADO

Lacan en *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958 [2008]), interroga al analista, lo ubica en el "banquillo de los acusados". Refiere que ese es el lugar desde donde debe dar cuenta de sus actos. Sabemos que el analista es al menos dos. El que actúa bajo las condiciones de la transferencia y el clínico que lee de esos actos una transmisión.

En un momento inicial de su enseñanza propone el análisis como un diálogo intersubjetivo. Pero este planteo queda superado al despejar que hay un solo sujeto en juego. Entonces, rehúsa de manera enérgica que el analista tenga chance de ejercer con su persona, sus ideales, dones innatos o su intuición. Es el precio que paga por su acto. Deja de lado toda aspiración a reeducar, confrontar con la realidad, reforzar al yo, perturbar las resistencias o a regirse por la contratransferencia.

Lo explicita analizando en detalle, distintos ejemplos de otros analistas reconocidos de ese momento (Ernest Kris, Ruth Lebovicci) y no ahorra en presentar las consecuencias funestas de dichas experiencias.

La interpretación correlativa a la transferencia y a la posición del analista no se ajusta a un modelo pautado, ni a una explicación que apunta al yo. Es redefinida como un "decir esclarecedor" que da luz a algo nuevo que transmuta al sujeto y no se confunde con un efecto de *insight*. O como una "virtud alusiva" ilustrada tan magníficamente por el cuadro de Leonardo Da Vinci llamado *El dedo de San Juan*. Ambas formas de interpretación apuntan a provocar un efecto de verdad como modo de subjetivar el deseo.

LA ESCRITURA DEL DESEO

Para abordar el deseo, Lacan construye una herramienta que denomina el grafo del deseo. Lo toma en el sentido de *gramme*, en francés, proveniente del griego que significa letra, escritura. El grafo es entonces un tipo particular de escritura compuesta por vértices o puntos y vectores, es decir, aristas con orientación. Se trata de elementos y relaciones entre esos elementos, puntos y vectores que se cruzan armando un recorrido a partir del cual se sitúa el deseo.

El grafo tiene un punto de partida que representa al viviente, quien se dirige, nos muestra la orientación del vector, al campo del lenguaje. Este movimiento desnaturaliza al viviente al sujetarlo a los significantes del Otro. Es la operación de hacer pasar una agitación que lo anima por los desfiladeros del significante. Grito inicial, que se vuelve llamado. Transformación de la necesidad en demanda, es decir, interpretación del Otro. Fundamenta al sujeto a partir de la lógica significante. Sabemos por la lingüística estructural el carácter relacional del significante: un significante vale en su relación a otro significante. El sujeto es un efecto de dicha relación. Nombrado por el Otro, tesoro de los significantes, alcanza una existencia más allá de la vida biológica.

Ahora bien, Lacan advierte que no todo el ser del sujeto es absorbido por el significante. Hay entre el significante y el ser del sujeto una disyunción imposible de zanjar. El Otro, que responde con significantes, siempre relacionales y relativos, se enfrenta a una imposibilidad, algo inasible (Lacan, 1955-1956 [1984], p. 256) que deja suspendido al sujeto en una "carencia de ser".

Es en ese sentido que el vector del grafo, en su recorrido forma un signo de interrogación. ¿Qué soy? ¿Qué deseo? Son las preguntas neuróticas que indican la potencia del Otro respecto del viviente pero también la impotencia respecto del sujeto, dejando abierta la dimensión del deseo como una pura diferencia vital. Escribe la potencia del Otro en "A" y la impotencia en "S(Ⱥ". Punto de detención, de límite que estructura la pregunta. Lo va a nombrar de distintas maneras, significante que falta en el campo del Otro, grieta en lo simbólico o deseo del Otro. Es la manera que tiene, a esta altura de su enseñanza, de introducir lo real en el campo del Otro. Su agujero, su vacío.

Es allí donde el deseo encuentra su espacio: en el enigma que encarna. Lo define de varias maneras, en cada una queda remarcado en relación a lo que resta, inaprensible en la dialéctica entre el sujeto y el Otro. Es el resultado del pasaje por el campo del Otro y su falta, lo cual lo constituye en deseante. El deseo no es de algo sino deseo de deseo, deseo del Otro. Si bien es articulado no es articulable. Se halla en el intersticio de los significantes, en el intervalo entre las cadenas significantes. Depende de la cadena de significantes al mismo tiempo que es incompatible con ellas. No se lo puede decir, mucho menos reconocer. Es lo que cava la demanda más allá de ella misma (Lacan, 1958 [2008], p. 597) y da la medida de la carencia de ser, lo cual le permite afirmar que el deseo es metonimia, desplazamiento al que solo se capta en su interpretación (Lacan, 1958 [2008], p. 594). Siguiendo la pista de Freud se apoya en dos sueños para resaltar el lugar del deseo y su interpretación.

EL DESEO ENTRE INSATISFACCIÓN E IMPOTENCIA

Lacan toma dos sueños que pone en conjunción. Uno de la obra de Freud, conocido como el sueño de la bella carnicera (Freud, 1900 [1984]) y el otro de su propia clínica.

La bella carnicera, es la exquisita paciente, que desafía a Freud respecto de la afirmación acerca del sueño como realización del deseo. El sueño figura contrariar el deseo de dar una cena. El trabajo de Freud arriba a una solución. Verifica que se trata de un sueño que realiza un deseo en

tanto denegado. El sueño tramita el resto diurno de una conversación de la bella con una amiga flaca que le había pedido cenar en su casa. La interpretación más superficial apunta a un no querer engordarla para no ofrecerla a la mirada de su marido que demanda redondeces. Freud también incluye un nivel más de interpretación que alude a la comunidad de deseo entre la bella y la amiga alrededor del caviar-salmón.

La soñante quiere dar una cena pero solo tiene un poco de salmón. El sueño produce la sustitución del salmón por el caviar. Siendo el salmón el plato predilecto de su amiga, engancha así el deseo de la amiga pero también el de su marido al que le supone desear flacura a pesar de su demanda. Vemos en este sueño ejemplar cómo el deseo no es igual a la demanda, cómo el deseo es deseo del Otro.

Lacan reinterpreta lo dicho por Freud como el deseo de sostener un deseo insatisfecho. Entiende el valor del salmón en términos de deseo. No se trata del salmón como objeto sino como significante del deseo, de la falta. Significante, logogrifo, que condensa lo poco que tiene para preparar la cena, el trozo de trasero al que refiere el marido y la flacura y deseo de la amiga.

A este significante, Lacan lo eleva al estatuto de falo. Es el que introduce la falta camuflada. La bella carnicera identificada al salmón representa al falo con su ser. Hace semblante de serlo.

El otro caso es de la práctica de Lacan. Un hombre que llegando al final de su análisis hace un síntoma de impotencia como respuesta a los atolladeros con el falo y el deseo. Se observa en el recorte la estrategia neurótica de sustraer el falo al costo de la impotencia. Lejos de promover el deseo como deseo del Otro, como buen obsesivo lleva al límite la tensión del deseo con el Otro. Tensión que hace agonizar el deseo. Una duda acerca de su posible homosexualidad que persiste desde hace tiempo se refresca y lo lleva a demandar a su amante la presencia de otro hombre que lo sustituya en el encuentro sexual. Lo interesante es que su *partenaire* responde con un sueño, que hace de interpretación.

La amante sueña que tiene un pene pero que a pesar de ello no deja de desear ser penetrada por él. Luego del relato del sueño el hombre recupera su erección. Lacan subraya la lucidez de la amante que con sus palabras separa el tener del ser. Que se puede tener y desear. Éric Laurent (1993) en un comentario acerca del sueño nos aclara que es la amante la que aporta, hace circular entre ellos el falo simbólico. El pene que ella tiene en el sueño, introduce el falo como significante del deseo. El efecto se verifica de inmediato, él recupera la potencia sexual que condensaba en la impotencia el ser fálico del sujeto. Ella, al decirle que lo desea más allá de que lo tenga, le devuelve a él la asunción del tener.

Con estos dos recortes clínicos, Lacan nos propone un enseñante contrapunto entre histeria y obsesión. La bella carnicera como representante de la posición histérica, muestra el deseo en tanto insatisfecho y sus rodeos alrededor del saber del Otro, articulado al amor y a la castración. Mientras que el paciente de Lacan, muestra los enredos de la obsesión para anular el deseo del Otro así como su identificación a ser el falo que tapona la frecuencia deseante hasta la impotencia.

En ambos recortes queda subrayada:

- la estructura del deseo como metonimia de la carencia de ser en el desplazamiento entre los significantes,

-las modalidades que toma en la histeria y en la obsesión, la detención y la dinámica de dicha metonimia deseante,

-la función del sueño como metáfora del deseo y su producción de sentido siempre relativo,

-y el franqueamiento de la identificación fálica como horizonte del fin de la cura.

LA AFIRMACIÓN: TOMAR EL DESEO A LA LETRA

Hemos planteado el alcance político de este escrito de Lacan como respuesta a las críticas de renovar el retorno a Freud. La revalorización de lo simbólico es su hilo de Ariadna. Desde esta perspectiva arriba al deseo como lo que se desplaza entre los significantes. La letra, a esta altura de su enseñanza está tomada de la lingüística y en íntima dependencia con la teoría del significante. Un año antes nos habla de la instancia de la letra (Lacan, 1957 [1998]), toma el verbo *instare*, estar por encima y el término instancia de lo jurídico que designa un orden jerárquico. Entonces, define a la letra como "la estructura localizada del significante" (Lacan, 1957 [1998], p. 481) para subrayar el lugar, la localización y "el soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje" (Lacan, 1957 [1998], p. 475) para destacar la jerarquía de la letra respecto del discurso. El soporte material no refiere a ninguna sustancia sino a su lugar y su función relacional. Este aspecto interesa especialmente en el abordaje del inconsciente y al servicio de revisar su interpretación.

Tomar el deseo a la letra es la afirmación en la que sostiene su postura. Propone la orientación del análisis por el deseo, enlazado a la letra por la cual discurre como motor, flecha que toca al cuerpo, vivificándolo. La paradoja del deseo es que al mismo tiempo que se constituye por el significante, contrarresta su poder mortificador.

La salida que encuentra a esta altura de su enseñanza es elevar el falo al estatuto simbólico. Es por ello que en los dos casos que trabajamos en el apartado anterior hemos subrayado la relación al significante falo, significante del deseo.

El falo, que proviene de Freud, es tomado en un primer momento por Lacan como imaginario. Como un objeto o una significación que imaginariza una ausencia. El fetiche es una buena manera de ilustrarlo. Sin embargo en el mismo texto freudiano sobre el fetichismo encontramos el fetiche-falo como sustitución significante en el brillo por nariz (Freud, 1927 [1992]) producida a partir de la homofonía entre lenguas. Este ejemplo nos permite reconsiderar al falo en su estatuto simbólico.

Con el significante fálico Lacan introduce un operador para el atolladero a donde nos puede llevar el deseo y el falo. El significante fálico connota el deseo, lo cual significa que no lo nombra sino lo alude como ausencia. En los dos casos trabajados, tanto el poco de salmón como el pene que ella tiene entre las piernas en el relato del sueño, funcionan como significantes que atraen la libido y conducen al sujeto a colocarse bajo su primacía. Son significantes elevados a la dignidad fálica, es decir, al funcionamiento del deseo y su soporte que es la falta.

El analista entonces será definido como un letrado, un lector de los significantes del sujeto. Advertido de leer la sustancia fálica como una letra, apunta a reconocer el significante cualquiera que funciona como significante del deseo para que a través de él se descomplete el ser fálico del sujeto. Es un significante impar, que introduce la imposibilidad de reducir la falta y por lo tanto funciona como un atentado contra el anhelo neurótico de ser el falo.

El fin del análisis correlativo a esta operación analítica se vislumbra entonces, como un franqueamiento a dicha identificación. En el final de la dirección de la cura el sujeto descubre que no es el falo.

Sabemos que no será ni la última versión de la letra, del falo, de la posición del analista ni del fin de análisis. Unos pocos años después el objeto *a* y la consideración del goce, elidido en este texto, tomarán un protagonismo en la enseñanza y en la clínica de Lacan que subvierte algunos de sus principios. Sin embargo consideramos que este texto es un clásico, es decir no pasa de moda.

Es cierto que esas maravillosas mujeres, que hicieron posible el psicoanálisis, hoy no están en el cenit social, ocupado por los objetos producidos por el mercado, al servicio de intentar obturar toda carencia de ser.

Es por eso, que somos los analistas, los que relevamos esa función. Siendo los encargados de refrescar el legado de este texto y seguir transmitiendo el horizonte ético del deseo. Porque si bien algunos años después lo nombra como el infierno (Lacan, 1980), no desear al deseo es, sin duda, otro infierno.

REFERENCIAS

Freud, S. (1900 [1984]). "La interpretación de los sueños" en *Obras Completas*. Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1927 [1992]). "El fetichismo" en *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.

Indart, J.C. et al. (2002). *Histeria: triángulo discurso nudo*. Buenos Aires: Edita Vigencia.

Lacan, J. (1955-56 [1984]). "Las psicosis" en *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 3*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1957 [1998]). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1957-1958 [1984]). "Las formaciones del inconsciente" en *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 5.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1958 [2008]). "La dirección de la cura y los principios de su poder" en *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1958-1959 [2014]). "El deseo y su interpretación" en *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 6*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1960 [2008]). "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1977). "Palabras sobre la histeria" en *Quarto*. Suplemento belga de la Lettre mensuelle de L'École de la Cause Freudienne. París: L'École de la Cause Freudienne.

Lacan J. (1980). "Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter" en *Suplemento de las notas. La interpretación de los sueños*. Número 1. Buenos Aires: EFBA.

Laurent, É. (1993). *Concepciones de la cura en psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (1985-1986 [2016]). "Un trío de melodrama" en Revista *Enlaces. Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - Enlaces*. N° 22. Buenos Aires: Grama.

Miller, J-A. (1987). *Escisión, Excomunión y Disolución. Tres momentos de la vida de Lacan*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J-A. (1991 [1997]). *Seminario El deseo de Lacan*. Buenos Aires: Atuel.

Miller, J- A. (2011 [2020]). "El ser, es el deseo" en *XII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, El sueño, su interpretación y su uso en la cura lacaniana.* Disponible en: https://congresoamp2020.com/es/articulos.php?sec=el-tema&sub=textos-de-orientacion&file=el-tema/textos-de-orientacion/el-ser-es-el-deseo.html

Miller, J-A. (2013). "Presentación de Seminario VI" en *Consecuencias. Revista Digital de Psicoanálisis, Arte y Pensamiento.* N° 11.Buenos Aires: Instituto Clínico de Buenos Aires. Disponible en:

http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/011/template.php?file=arts/Alcances/Presentacion-del-Seminario-6.html

Tendlarz, S. (2001). "R.S.I: El Falo" en *Cuadernos del ICdeBA. Publicación del Instituto Clínico de Buenos Aires*. N° 3. Buenos Aires: Grama.

Torres, M. (2005). "Clínica de la neurosis" en *Cuadernos del ICdeBA. Publicación del Instituto Clínico de Buenos Aires.* N° 10. Buenos Aires: Grama.

EL EXTRAÑO CASO DEL ACTO ANALÍTICO

PILAR ORDÓÑEZ *

RESUMEN

Este trabajo se propone situar las coordenadas simbólicas del acto analítico y sus consecuencias. Para eso, se lo diferencia del acto profesional y del acto revolucionario. La singularidad de este acto radica en la destitución subjetiva, el abarrancamiento del objeto a y el surgimiento de un nuevo deseo. Destaca una temporalidad propia del acto, la retroacción. También acentúa un efecto propio de la sustracción del objeto a, el atemperar de la pasión. Por último, emplaza el acto analítico en la doctrina de Lacan, el momento histórico de su Escuela y de la ciudad en la que él dicta el Seminario homónimo.

PALABRAS CLAVES

acto analítico | abrupto lógico | objeto a | deseo del analista

EXISTE UN ACTO SIN OTRO Y SIN SUJETO

Un acto se define a partir de ciertas coordenadas simbólicas específicas y no requiere de una acción física particular. ¿Quién podría definir con qué gesto se cruza la frontera de lo imposible o con qué paso se atraviesa el Rubicón? Existen muchas clases de actos, pero existe un acto que, por estar enmarcado en las coordenadas del discurso analítico, cobra características peculiares. Es un acto que excluye un garante y del que "Ya nadie" (Lacan, 1960 [1987], p. 646) es el autor. Sabemos de otros actos, de los que algunos participan como efectores o afectados, pero este que nos convoca se distingue por ser un extraño acto sin Otro y sin sujeto.

Comenzamos por distinguir este incomparable acto de otros de igual dignidad, pero de diferente carácter. Del acto médico, por ejemplo, en tanto que acto profesional: perfectamente capaz de completar una historia clínica, extender un certificado o realizar un informe. El profesional no pide la venia al paciente para escribir sobre él, para estipular datos que pueden incidir en su vida, tal como ocurre en la indicación de una internación, que implica un tiempo de reposo laboral y el alejamiento de lo familiar. Sin embargo, este acto que se encuentra rubricado y sellado, que no pide permiso al afectado, se autoriza en un Otro muy preciso, el de la legislación. Tanto es así, que cualquiera de esos documentos lleva el nombre civil del paciente y la matrícula habilitante del profesional. Es decir, es un acto de autoridad apuntalado en el Otro, en tanto que afirma una ley y permite identificar un sujeto del acto, capaz de pagar civilmente por las consecuencias. Así lo repasa Lacan en *El Seminario 15*:

* IOM2 - Escuela de la Orientación Lacaniana. Asociación Mundial de Psicoanálisis

pilaroz@yahoo.com.ar

> Pensaremos en los que practican un acto, esos que son capaces de un acto semejante y capaces de tal modo que pueden clasificarse, como se dice en las artes, deportes o técnicas, como profesionales. Ciertamente, de este acto en tanto que se hace profesión, resulta una posición de la que es natural que uno se sienta asegurado por lo que uno sabe, lo que uno tiene de experiencia. (Lacan, 1967-1968, inédito)

El acto médico, entonces, en tanto que acto profesional, parte de un sujeto asegurado, que no se transforma al consumarlo. Por lo general, el acto profesional permite que quien lo realice pueda quitarse la investidura al final del día y volver a su rutina, con la conciencia tranquila de haber actuado según su buen saber y entender (caben excepciones, pero supongamos que "Dr. X recetó" y "Dr. F internó". Supongamos que lo hicieron ajustados a derecho y según lo prescribe el saber acumulado en la evidencia). Muy distinto es el acto al que nos referiremos, porque es un acto que implica una autorización sin el Otro que legisla. Es un acto que prescinde del Otro que garantiza, pero lo más peculiar es que es un acto sin sujeto, ni F ni X. ¿Acaso es concebible un acto que no funcione como predicado? Sí, pero sólo a condición de que sujeto y predicado se precipiten al unísono en el mismo extraño acto.

EL ACTO DEL PSICOANALISTA ES UN PASAJE

El acto del psicoanalista es el acto del analizante que le permite pasar a ser psicoanalista. Descartemos la empiria de empezar a atender pacientes y asumamos un acto "nunca visto ni oído, a no ser por nosotros, es decir nunca señalado y aún menos cuestionado, el acto psicoanalítico lo vamos a suponer a partir del momento selectivo en que el psicoanalizante pasa a psicoanalista" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 47).

Toda experiencia analítica, llevada hasta su término, invita al analizante a situarse en posición de analista, independientemente de la profesión de los implicados. Ahora, ¿cuál es esa posición? Es necesario captar que no es por haber aprendido de su propio analista que alguien se posiciona en ese lugar. Mantengamos alejada la ilusión del Yo del analizante, identificado a un analista ideal, ya que implicaría la coagulación de su narcisismo en el prestigio de su maestro. Si así fuere, el acto resultaría consagratorio. Pero, más bien, parece que este extraño acto se enuncia mejor como fallido cuando alcanza el límite de un saber, cuando alcanza la falla en el Sujeto Supuesto Saber y no su consumación ideal.

Es decir que en el acto analítico se produce una destitución y, a la vez, un surgimiento. Cabe la decisión de si "puede tomarse el relevo de un acto que destituye así, en su final, al sujeto que lo instaura" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 47). El sujeto que lo instaura es el analizante. Pero en el momento en que acomete el acto, el analizante es una hoja que no tiene vuelta, se destituye y da paso al analista. Sin embargo, el analista no estaba antes que el acto, esa sería una "anticipación dudosa a la cita" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 57), el analista llega, es cierto, pero solo porque el acto está ocurriendo. El analista, por poco, ya estaba, justo en el instante en el que el acto se precipita en su abrupto lógico. El acto ocurre en el apresuramiento de "un gesto que cambia al sujeto" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 52). El psicoanalista no existe, a no ser por "la lógica con que un acto lo articula en un antes y un después" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 52). El psicoanalista, entonces, solo "se califica en acto" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 52).

Podemos detener la cuestión en una curiosa afirmación de Lacan: "Si el psicoanalizante hace al psicoanalista, todavía no se ha agregado nada, sino la factura. Para que sea obligante hace falta que responda, que sí tiene de psicoanalista. A eso viene el objeto *a*" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 52).

Sabemos que el psicoanalizante hace al psicoanalista (y no el analista tratante, como sueña el ideal). Es decir, que es él quien tiene un pasaje en el bolsillo. Tener el pasaje no asegura la mutación, hace falta que lo use, que entregue su *ticket* para que sea obligante. Hace falta soltar eso que guarda en el bolsillo y que condensa su ser.

EL ANTES DE UN DESPUÉS

¿Cuándo nace un psicoanalista? Antes de nacer, ¿dónde estaba? ¿Pura latencia en las aptitudes del analizante? ¿Estaba en potencia en las habilidades del analista que conducía la experiencia? ¿En las condiciones ambientales, como ser la formación que la Escuela dispensa y la enseñanza que los institutos imparten? ¿Estaba despejándose *per vía di levare* en la práctica del control?

En el analizante no estaba, sabemos eso porque tuvo que producirse una mutación, una destitución para que advenga. No hay cómo distinguir "la pasta de analista" (Miller, 1989-1990 [2000], p. 201). ¡Qué fácil sería si no deducir qué condiciones previas tiene que poseer un candidato a analista! Cuántas molestias se ahorrarían para nominar a un analista los dispositivos de la Escuela (Admisión, Pase y Garantía). Pero ya intuimos: en el candidato, todas sus condiciones son fantasmáticas y, para peor, todas las aptitudes son sintomáticas. No existe una gracia que lo dote de "su escucha"; Lacan se ríe cuando agrega: salvo que sea un "fetiche surgido de una voz hipocondríaca" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 51). Es decir, será necesario que, mediante el análisis personal, reduzca sus síntomas y sus fantasmas a restos, que los extraiga de su programa de goce y recién podrá ponerlos al servicio del deseo del analista.

En el analista que conduce la cura, tampoco. Su modo de encarnar lo que no se simboliza del goce, la ductilidad para maniobrar un semblante, las interpretaciones, todo eso llega hasta un punto. Luego, no resultará el garante del acto que le permitirá a su analizante autorizarse de sí mismo y de algunos otros. Incluso, esa autorización implicará, forzosamente, que la transferencia (como suposición de saber y como ligadura libidinal) quede liberada. La pregunta es, ¿qué relación tiene el acto analítico, en sentido estricto, con los actos del analista que dirigió la cura?[1] No puede privarse de ellos, es cierto, pero tampoco son antecedentes suficientes. No explican ni justifican, son pálidas excusas que solo podremos situar como antecedentes lógicos, una vez consumada la mutación.

Esto es lo increíble de este extraño acto: su acaecer produce sus propios antecedentes. Una vez ocurrido el acto, parece que se ordenarán retroactivamente ciertos hechos que cobran un valor de antecedente. También esta retroacción puede tener una faz prejuiciosa, suele suspirar el pasillo con cierta suspicacia: ¡Ah! ¡Porque se analizó con X! ¡Porque viajó a París!; es increíble el alcance que tienen las teorías sexuales infantiles, ya que sobreviven en el blablá de la comunidad. El nacimiento de un psicoanalista, en los pasillos, puede ser visto como re-pollo de tal o cual cigüeña.

En la cultura, existen varios juegos que justifican el antes de un después, como hemos decidido llamarlo. Varios divertimentos justifican los antecedentes absurdos e infundados. Jorge Luis Borges habla de Kafka y sus precursores. Incorregible, porque no hay precursores de Kafka, sino después de que Kafka los leyó y los transformó. El escritor "afina y desvía la lectura" (Mazza, 2005, p. 23) hasta crear sus propios precursores. Otro juego lo propone el crítico Harold Bloom (1973 [1991]) con lo que llama la angustia de las influencias. Alguien escribe un poema, en la soledad del papel en blanco, y luego recibe los comentarios de los críticos que lo leen en el concierto de

[1] Un ejemplo de esto se puede apreciar en la respuesta que da Miller a Seinhaeve, quien testimonia de las interpretaciones que su analista le había proferido. Miller afirma que esas interpretaciones no son tan brillantes, que es fundamental la participación del analizante para que cobren un valor definitorio. (Miller, 2011) p 120.

la actualidad literaria: "su voz poética se parece a la de Emily Dickinson", aseveran –¿incluso si el autor leyó a Emily en traducciones baratas que no cuidaron su cadencia?, no nos pongamos remilgados–. Según Bloom (1973 [1991]), siempre aparece la angustia de las influencias que la letra, de por sí, conjura. El maestro, lejos de ser fuente de inspiración, es fuente de desesperación, es obstáculo para producir el propio estilo.

El estilo es un problema para Bloom. El aprendiz que quiere diferenciarse prematuramente del maestro, en su intento fallido de separación, queda repitiendo el estilo del maestro por mímica o contraposición. Bloom propone que, para alcanzar el estilo más singular, hay que alienarse decididamente a la escritura del maestro, no tratar de distinguirse buscando la pequeña diferencia. Solo en la repetición aparece la diferencia absoluta. Lacan dará otras vueltas sobre el estilo, pero la hipótesis de Bloom resuena en la sugerencia lacaniana: "hagan como yo, no me imiten" (Lacan, 1974 [2010], p. 81).

Por último, tenemos el ejemplo del plagio por anticipado. Un divertido crítico francés, llamado Pierre Bayard, realiza una torsión intertextual y enlaza el tiempo de un modo novedoso, al hablar de plagio por anticipado. Imbrica un texto con otro, no de manera prospectiva, sino con una dinámica retrospectiva. Entonces, el antecesor plagió por anticipado al sucesor. Lo cito:

> El disimulo y el parecido son común a los dos tipos de plagio. Pero estos van a diverger [*sic*] inmediatamente en el tercer criterio, que se refiere al orden temporal. Mientras que el plagio clásico conduce al escritor a inspirarse en uno de sus predecesores, el plagio por anticipado lo conduce a inspirarse en uno de sus sucesores. (Bayard, 2019, p. 43)

Pone como ejemplo a Voltaire, quien con su *Zadig* (muy burlesco, por cierto) plagia a Conan Doyle, autor de la ficción detectivesca que tiene a Sherlock Holmes por protagonista. De este divertimento literario extraigo dos premisas, una es que Bayard puede mostrar cómo toda narrativa tiene una dinámica retroactiva. Dos, que existe un factor temporal en el acto de plagiar, que es fundamental. Eso es extensivo a todo acto, el factor temporal, en su dinámica retrospectiva, es intrínseco al acto. Funda un antes, después de acontecer. El antes y el después no existían como dos territorios separados, fue necesario el acto, como corte, para que se dividan.

Ubiquemos en el acontecimiento Freud la operación retroactiva que propone Bayard. Lacan prefirió poner a jugar la ética como fundamento del inconsciente y sale de la demoledora encrucijada en la que queda el pensamiento cuando se cruzan la gnoseología y la ontología. Es decir, el inconsciente no se funda en un saber (descubrimiento) ni en un ser (revelación). Se funda en una ética, es decir que estriba en un deseo (deseo que no se formula de manera directa y por eso depende de su interpretación). El deseo de aquel solitario que fue Freud le da existencia en este mundo al inconsciente. ¿Dónde estaba el inconsciente antes que Freud lo nombrara y le diera su estatuto? Está claro que las formaciones del inconsciente ocurrían, había sueños y *lapsus calami*... pero ¿quién lo sabía? Es asombroso, pero ocurre así: Freud en un acto nombra y descubre de una sola vez el inconsciente (Lacan, 1975 [2012]). Luego, los egipcios aparecen como precursores al descifrar sus jeroglíficos y los griegos lo plagian por anticipado con sus oráculos que interpretan el deseo. Anticipan así ese dicho primero que "aforiza y legisla, confiriendo al Otro real su oscura autoridad" (Lacan, 1958 [1987], p. 787).

Retomaremos la pregunta esquivando las respuestas de la teoría sexual infantil: ¿cómo adviene un psicoanalista? Formulémosla mejor: ¿qué acontece en el acto mismo?

TEMPERAR LA PASIÓN

Hasta aquí, se explicitó que el psicoanalizante se destituye por un abrupto lógico y, en consecuencia, da paso al psicoanalista. Este doblez sin retorno señala que el analizante muta a la posición de psicoanalista, en esa mutación verifica el nacimiento de un nuevo deseo, el deseo del analista. Pero la pregunta que podemos formular es: ¿a qué refiere ese abrupto lógico que esboza el acto?, ¿qué se desbarranca en esa destitución subjetiva? Persigamos la respuesta en una cita de Lacan: "El psicoanalista se hace de objeto *a*. Se hace entiéndase: producir de objeto *a*; con objeto *a*." (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 53). Es decir, que el abrupto lógico puede entenderse como el desprendimiento del objeto, que se precipita como un "Soy eso".

Conviene recordar que, a esta altura de la enseñanza de Lacan (1967-1968), en *El Seminario 15*, la insaciable exigencia de la pulsión cobra sustancia en el objeto *a*. Lacan agrega que, si del acto solo podemos esbozar lo abrupto lógico, eso resulta "temperando la pasión que provoca en el campo que gobierna, aunque sólo lo haga sustrayéndose" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 55). Algo de la pasión y de lo "insaciable encuentran su medida en el acto analítico" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 55), precisamente, por la sustracción misma de ese objeto. Reparemos que el acto analítico "consiste en zafarse de la captura de lo universal" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 55); por eso, la medida que se encuentra en el acto analítico no responde ni a un más ni a un menos del goce, tampoco es normalización ni maduración, es una medida singular.

CERCA DE LA REVOLUCIÓN, PERO NO

En octubre de 1967, Lacan le hace una propuesta a su Escuela, que consiste en un nuevo procedimiento para otorgar el título de psicoanalista. Con esta *Proposición (...)*" (Lacan, 1967 [2012]) completa el *Acto de Fundación* (Lacan, 1964 [2012]) que había redactado en 1964, con lo cual otorga fundamentos a la experiencia inaugural de su Escuela. Jacques-Alain Miller (1989-1990 [2000]) nombra este trayecto: del *Acto (...)* a la *Proposición (...)* (p. 207). Este trayecto queda signado por una preocupación: en el interior de su Escuela se habían apoltronado ciertas Suficiencias y algunas Beatitudes[2] (Lacan, 1956 [1987]) que sobrevivían desde los tiempos de la IPA.

En noviembre de 1967 y hasta mayo de 1968, Lacan dicta *El Seminario 15* bajo el título "El acto analítico". En varios pasajes de este seminario se dirige a dos públicos. Por un lado, interpela a los estudiantes activistas del Mayo francés que ocupan la escena; por otro, les habla a los que pertenecen a su Escuela y que no aceptan esos nuevos procedimientos de habilitación.

Quienes rechazan las nuevas condiciones de nominación lo hacen, fundamentalmente, porque la *Proposición (...)* cuestiona "la rutina establecida para la habilitación del psicoanalista" (Miller, 1989-1990 [2000], p. 209). Les dirige a ellos palabras durísimas, ya que se conforman con la pose de analista y preservan un lazo asociativo sustentado en el sentido religioso. No captan que el pasaje de analizante a analista depende de un extraño acto que produce una auténtica mutación subjetiva. Todo lo que él desdeñaba de la IPA ahora se los endilga a ellos. La habilitación que pretenden perpetuar: "Se ofrece de manera bastante penosa en la penumbra de los concilios donde la colección que se identifica con ellos toma el aspecto de una Iglesia paródica" (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 51).

[2] Las Suficiencias, los zapatitos y las Beatitudes son personajes que Lacan compone en "Situación del Psicoanálisis" en 1956. Parecen personajes de la comedia del arte, encarnados por distintos psicoanalistas una y otra vez en la IPA. En 1964, Lacan es expulsado de la IPA y con la elegante ironía con que sabía tratar los asuntos institucionales llama a ese alejamiento compulsivo su "excomunión".

Por otro lado, Lacan advierte que el acto psicoanalítico está siempre a merced del *acting out*. Es decir, es propenso a un resbalón. Tiende a una pendiente natural que solo le deja el recurso a la escena. Ahí ubica los heroísmos, siempre jóvenes. En lugar de la revolución, propone la subversión.

> Ninguna diferencia, una vez emprendido el proceso, entre el sujeto que se entrega a la subversión hasta producir lo incurable donde el acto encuentra su fin propio, y aquello que del síntoma cobra un efecto revolucionario solo por dejar de marchar al son que le marca la batuta marxista. (Lacan, 1967-1968 [1984], p. 56)

Es propio del síntoma obstaculizar la marcha de cualquier batuta, la del amo, la de la burocracia o la ingenua revolucionaria. Afirma Lacan:

> Después de todo vale la pena plantear la cuestión acá, en un cierto punto de partida, porque en la forma en que voy a avanzar hoy sobre ese campo del acto hay también un cierto atravesamiento por evocar esta dimensión del acto revolucionario y abrocharlo diferente en esto a toda eficacia de guerra y que se llama suscitar un nuevo deseo. (Lacan, 1967-1968, inédito)

Si bien ambos actos comportan un cierto atravesamiento, el acto analítico, para mantener su propia avanzada, no se confunde con la retórica revolucionaria. Más modesto que el pretendido nacimiento del "hombre nuevo" y radicalmente diferente, el acto analítico conlleva el surgimiento de un deseo inédito, capaz de pretender la diferencia absoluta.

REFERENCIAS

Bayard, P. (2019). "Plagio por anticipado" en *Exordio Psicoanálisis en la cultura. ¿Qué hacer con esas letras?* N.° 10. Córdoba: Ed. CIEC.

Bloom, H. (1973 [1991]). *La angustia de las influencias*. Venezuela: Monte Ávila Editores.

Brodsky, G. (2001). "Fundamentos. El Acto analítico" en *Cuadernos del ICdeBA*. N.° 5. Buenos Aires: Instituto Clínico de Buenos Aires.

Lacan, J. (1956 [1987]). "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1958 [1987]). "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1960 [1987]). "Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1964 [2012]). "Acto de fundación" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1967-1968). "El acto analítico" en *El Seminario 15.* Inédito.

Lacan, J. (1967-1968 [1984]). "El Acto psicoanalítico" en *Reseñas de enseñanza*. Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (1967 [2012]). "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1974 [2010]). "La tercera" en *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (1975 [2012]). "Joyce, el síntoma" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Mazza, C. (2005). "Un ejercicio literal" en *La lectura y sus dobles*. Córdoba: El Espejo Ediciones.

Miller, J-A. (1989-1990 [2000]). "Del acto a la proposición" en *El Banquete de los analistas*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (2003). *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Editorial Diva.

Miller, J-A. (2011). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (2019). *Causa y consentimiento.* Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (2021). "Sobre el final de análisis en la teoría de Lacan" en *Freudiana.* N.° 91. Barcelona: Ed. ELP.

ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS, UN PRINCIPIO NO IMPERATIVO

NATALIA BONANSEA *

RESUMEN

En el presente trabajo, se apuesta a introducir la pregunta por el deseo, su estatuto en la clínica analítica, y su valor respecto a una época marcada por el imperativo al goce y la burocracia del yo. Para ello, se analizarán las resonancias del sintagma "tomar el deseo a la letra" (Lacan, 1958 [2010], p. 590), como un principio ético de orientación en la dirección de la cura analítica; y su contrapunto con la noción de "deseo puro" asociada a la tragedia de Sófocles, Antígona, según lo plantea Lacan (1959-1960 [2007]) en su Seminario 7. Finalmente, a partir de la tensión entre ambos sintagmas, se desarrollará una advertencia fundamental que sirve a modo de brújula, a saber: orientarse por el deseo, no es sin embargo, hacer de eso un imperativo.

PALABRAS CLAVES

deseo | letra | ética | Antígona

ABSTRACT

In the present work, we are committed to introducing the question of desire, its status in the analytic clinic, and its value with respect to a time marked by the imperative to jouissance and the bureaucracy of the self. To do this, the resonances of the phrase "take the desire to the letter" (Lacan, 1958 [2010], p. 590), as an ethical principle of orientation in the direction of analytical healing, will be analyzed; and its counterpoint with the notion of "pure desire" associated with Sophocles' tragedy of "Antígona", raised by Lacan (1959-1960 [2007]) in his Seminar 7. Finally, from the tension between both phrases, a fundamental warning will be developed that serves as a compass, namely that to orient oneself by desire, is not, however, to make it an imperative.

PALABRAS CLAVES

desire | letter | ethics | Antigone

INTRODUCCIÓN

En *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958 [2010]), Lacan pone en cuestión las coordenadas que el psicoanálisis y los psicoanalistas habían adoptado en los últimos tiempos, a partir del trabajo de los post-freudianos, tanto en la teoría (por ejemplo a partir del concepto de contratransferencia) como en la práctica (lo cual se reflejaba en la dirección del paciente hacia el fortalecimiento del yo a partir de la identificación al analista). En ese marco, propone retomar la causa freudiana, y postula como indicación "Tomar el deseo a la letra" (Lacan, 1958 [2010], p. 590).

* Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Córdoba

natalia.bonansea@unc.edu.ar

A continuación, se buscará reflexionar sobre los alcances de este sintagma, teniendo en cuenta, en primer lugar, la distancia existente entre deseo y demanda, y el estatuto de la interpretación a partir de la introducción de la referencia a la letra. Por otra parte, a partir de este primer desarrollo, se buscará establecer las implicancias éticas del sintagma, poniéndolo en tensión con la perspectiva del *Seminario 7: La Ética del Psicoanálisis*, a saber: "¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 373), tomando como caso paradigmático el del personaje de Antígona en la tragedia sofocleana.

1º ESCANSIÓN: SOBRE EL DESEO Y SU RELACIÓN A LA LETRA EN LA DIRECCIÓN DE LA CURA

Si bien la noción de deseo parecería ocupar un lugar central en el psicoanálisis por su relación al inconsciente, en el contexto de producción del texto de referencia, Lacan encontraba un abandono del mismo en la formación y la práctica de los analistas, a partir de la prioridad otorgada por la *ego-psychology* a fortalecer al yo, para responder de "mejor manera" a las tensiones devenidas de las exigencias de la realidad y del ello. En ese marco, no por casualidad, Lacan dedica su seminario anual a la cuestión del "Deseo y su Interpretación", apuesta que sostiene también su escrito sobre la dirección de una cura. Allí, señala que, debido a que el deseo sobre todo en el sueño se presenta como paradojal en su insatisfacción, y que esto desafía la interpretación analítica, la decisión fue por la vía de desestimarlo o reducirlo a su relación a la demanda. En palabras de Lacan, tomando el caso del sueño de la "bella carnicera" trabajado por Freud:

> Como este deseo no alcanza para nada (¿cómo recibir a toda esa gente con esa única rebanada de salmón ahumado?), no tengo más remedio al final de los finales (y del sueño) que renunciar a mi deseo de invitar a cenar (o sea, a mi búsqueda del deseo del Otro que es el secreto del mío). Todo ha fallado, y usted dice que el sueño es la realización de un deseo. ¿Cómo arregla usted eso, profesor? Así interpelados, hace un buen rato que los psicoanalistas ya no contestan, habiendo renunciado ellos mismos a interrogarse sobre los deseos de sus pacientes: los reducen a sus demandas, lo cual simplifica la tarea para convertirlos en los suyos propios. (Lacan, 1958 [2010], p. 596)

Por ello, Lacan intentará allí darle el estatuto que se merece a la condición del deseo, estableciendo algunas coordenadas para reubicar de qué se trata y cuál es la posición del analista que podría darle lugar, replanteando en ese sentido también el lugar del deseo del analista. Lo primero que advertirá es que el deseo no es igual a la demanda, por más que tenga una relación con ésta. Siempre se encuentra en un más allá de la demanda (en relación a los objetos de la necesidad) y un más acá (respecto a la demanda de amor). Confundir la causa del deseo con el objeto de la demanda conlleva a la pérdida del deseo en tanto tal, ya que la estimulación a la satisfacción de esta demanda no resuelve el conflicto del cual el sujeto emerge. De allí su primera indicación de no responder a la demanda en tanto, no sólo esa demanda no necesariamente expresa la causa del sujeto, sino aún más que de hacerlo seguramente el analista lo haría a partir de los propios ideales y/o deseos, es decir, lo haría desde el querer hacer el bien, querer curar.

Dice Lacan: "la satisfacción de la necesidad no aparece allí sino como el engaño contra el que se estrella la demanda de amor, enviando al sujeto al sueño donde habita el limbo del ser, dejándolo en él hablar" (Lacan, 1958 [2010], p. 597); es decir que responder por la vía de la satisfacción de las demandas no hace más que anclar al sujeto en sus síntomas y mortificaciones, retrasando la

posibilidad del despertar en tanto el encuentro con su causa verdadera. Y agrega:

> La importancia de preservar el lugar del deseo en la dirección de la cura necesita que se oriente ese lugar con relación a los efectos de la demanda, únicos que se conciben actualmente en el principio del poder de la cura (...) nunca se ha pensado en ceder a la ilusión del paciente de que facilitar su demanda para la satisfacción de la necesidad arreglaría en nada su asunto (...). El deseo, por más que se transparente siempre como se ve aquí en la demanda, no por ello deja de estar más allá. (Lacan, 1958 [2010], p. 603)

Ahora bien, para darle lugar al deseo, sin caer en identificarlo a la demanda y su satisfacción, avanza un poco más, al señalar que "no se capta sino en la interpretación" (Lacan, 1958 [2010]), p. 594), y de allí el valor del psicoanálisis en su propuesta distintiva respecto de otros discursos y prácticas. Esa interpretación, sin embargo, no apunta tanto a decir cuál es la causa del deseo, sino más bien a señalar lo que no es, o lo que intenta ser porque algo no lo es. Para demostrarlo, retoma el sueño de la "bella carnicera" trabajado por Freud, en donde el significante "caviar" como un representante de lo inaccesible, permite dar cuenta de cómo el deseo es "la metonimia de la carencia de ser" (Lacan, (1958 [2010], p. 593), en tanto el deseo surge de la hiancia que produce al sujeto en relación al pasaje de la demanda por los desfiladeros significantes. En ese sentido, aclarará:

> La metonimia es, como yo les enseño, ese efecto hecho posible por la circunstancia de que no hay ninguna significación que no remita a otra significación, y donde se produce su más común denominador, a saber, la poquedad de sentido (comúnmente confundida con lo insignificante), la poquedad de sentido, digo, que se manifiesta en el fundamento del deseo. (Lacan, 1958 [2010], p. 593)

Así, el deseo vendría a ser el movimiento, la puesta en acto, de esa falta en ser, en tanto demuestra cada vez la incompatibilidad que posee con la palabra, y que en cada intento de nombrarlo no hace más que redoblar la apuesta de esa división, "que el sujeto sufre por no ser sujeto sino en cuanto que habla" (Lacan, (1958 [2010]), p. 604). Con la aclaración oportuna de que no se trata de la insignificancia o la insatisfacción, sino de una imposibilidad estructural del lenguaje, de la que, sin embargo, los psicoanalistas deben ocuparse. Para ello, como se señaló al inicio, Lacan indicará entonces que la interpretación analítica haría bien en "tomar el deseo a la letra" (Lacan, 1958 [2010], p. 590).

Pero esta indicación fuerza, no sólo a precisar el concepto de deseo, sino también el de la letra. En *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud* (1957 [2014]), Lacan designa a la letra como "el soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje" (op. cit., p. 463) y "la estructura esencialmente localizada del significante" (op. cit, p. 469). Para explicar de qué se tratan estas definiciones, recurre al trabajo del análisis de los sueños, entendidos como *rebus*. Esta concepción del sueño, que desarrolla de manera más extensa en *Función y Campo de la palabra y el lenguaje en el Psicoanálisis* (1953 [2014]) remite tanto a los acertijos gráficos en los que se debe reconstruir una frase a partir de ciertas referencias icónicas y simbólicas, como al plural de *res* en latín, que significa cosa.

En ese sentido, el sueño como *rebus* que debe interpretarse a la letra, da cuenta por un lado de la relación de la letra a los códigos que estructuran al inconsciente como un lenguaje y que hacen del sueño ya una interpretación que hay que descifrar, y por el otro a que esa letra, ese código o estructura, está relacionado con "la cosa" freudiana, inexistente en tanto tal, pero que se transforma en causa motor del aparato psíquico. Y agrega:

> Freud estipula acto seguido que hay que entenderlo, como dije antes, al pie de la letra. Lo cual se refiere a la instancia en el sueño de esa misma estructura literante (dicho de otra manera, fonemática) donde se articula y se analiza el significante en el discurso. (Lacan, 1957 [2014], p. 477)

De esta forma, si bien en este tiempo de la enseñanza de Lacan la letra se equipara al fonema, y posee una relación más afín al significante y a la función simbólica, no deja de remitir a una dimensión libidinal que más adelante le permitirá otorgarle otro estatuto, más asociado al goce, lo real y el fuera de sentido. Mariana Gómez explica que al final Lacan entenderá que la letra no está destinada para ser leída, y sin embargo, se lee en un análisis a partir de entender que es "el signo considerado en su materialidad como objeto diferente en la cadena significante" (Gómez, 2007, p. 128):

> La letra remite al goce, en tanto propiedad de un cuerpo viviente, y el goce reconduce al S1 (...). De este modo, dirá: "la función que le doy a la letra es aquella que hace a la letra análoga a un germen" (Lacan, 1972-73: 118), dándonos la idea de reproducción de la letra, en tanto viviente y la existencia del goce a condición de que la vida se presente bajo la forma de un cuerpo viviente, si bien esta condición de goce no es suficiente, hace falta otra condición, que es la del significante. (Gómez, 2007, pp. 128-129)

En consecuencia, quizás se podría pensar que ya sea que se interprete la letra por la vía del fonema o del signo-germen, la interpretación del deseo a la letra implica un trabajo de desciframiento, que acerca el analista al letrado, y un matiz oracular, más litoral que literal, para resguardar la potencia de lo vivo frente a la imposibilidad del lenguaje. Dirá Lacan:

> ¿A qué silencio debe obligarse ahora el analista para sacar por encima de ese pantano el dedo levantado del *San Juan* de Leonardo, para que la interpretación recobre el horizonte deshabitado del ser donde debe desplegarse su virtud alusiva? Puesto que se trata de captar el deseo, y puesto que sólo puede captárselo en la letra, puesto que son las redes de la letra las que determinan, sobre-determinan su lugar de pájaro celeste, ¿cómo no exigir al pajarero que sea en primer lugar un letrado? (Lacan, 1958 [2010], p. 610)

Así, la condición del deseo de ser captado a la letra, implica establecer las redes, las marcas, que han localizado al deseo en cierto síntoma-jaula, para devolverle su potencia de movimiento metonímico, asumiendo la falta en ser irreductible que lo causa; y no será en ningún caso el de empujar al sujeto a la satisfacción de sus demandas bajo la ilusión de que allí se encontrará la clave de su felicidad.

2º ESCANSIÓN: ANTÍGONA Y EL JUICIO FINAL

Antígona (441 a.C) de Sófocles, es una de las obras que forma parte de la tríada compuesta por *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*, y gira en torno al cuestionamiento y el incumplimiento de Antígona respecto de una ley que promulgó Creonte, su tío y rey de Tebas, sobre el entierro de sus dos hermanos muertos en combate, enfrentados entre sí. Dado a que Antígona realiza honores

fúnebres a su hermano Polinices, es condenada a ser encerrada viva en una tumba; y aunque Tiresias intenta remediar la catástrofe que vendrá, convenciendo a Creonte de dar marcha atrás, cuándo éste recapacita, ya es demasiado tarde: Antígona se ha colgado, Hemon (hijo de Creonte) se suicida y la peste parece volver a Tebas. Lacan se interesó en Antígona en el *Seminario VII. La ética del psicoanálisis* (1959-1960 [2007]), una vuelta a los griegos que solía hacer por la particularidad que asume la noción de verdad, más como mostración y develamiento (que como demostración científica), fraterna con la perspectiva analítica.

En ese seminario, Lacan se abocará a reflexionar sobre los principios que deberían orientar al psicoanalista en su práctica, a los efectos que busca producir; teniendo en cuenta el problema de la moral (por ejemplo de curar o enseñar al paciente) en el tratamiento psicoanalítico, en tanto hablar de la moral tiene que ver con la pregunta por el qué hacer con la sexualidad, la satisfacción, el deseo y el goce. Desde el principio, señala que si bien los sujetos apuntan al encuentro de la felicidad; "para esa felicidad, nos dice Freud, absolutamente nada está preparado en el macrocosmos ni en el microcosmos" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 23). Esta imposibilidad estará marcada por el movimiento contrariado de la satisfacción del deseo, que se provoca por la imposibilidad de acceso al bien supremo o *das-Ding*. Este concepto fundamental del *Seminario VII,* antecesor del objeto *a*, se puede definir como un objeto que no existe en tanto tal, está fuera-de-sentido, es una "representación de una representación" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 91), algo absoluto pero siempre perdido e interdicto, que organiza y motoriza la vida subjetiva.

Como tal, no existirá entonces el objeto bueno y el objeto malo, sino lo bueno, lo malo y la cosa, y frente a esa cosa siempre se está a cierta distancia, aunque comanda el asunto (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 80). Ese *das-Ding* constituye así el Otro absoluto del sujeto, que se intenta volver a encontrar, y del cual no se puede volver a encontrar como objeto, pero sí sus coordenadas de placer (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 68). *Das-Ding* solamente representa una representación, pero "se presenta a nivel de la experiencia inconsciente como lo que ya hace la ley (...) una ley del capricho, arbitraria, también de oráculo, una ley de signos donde el sujeto no tiene garantía alguna, respecto de la cual no hay ninguna protección" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 91). En consecuencia, si la ley singular tiene relación con el deseo, es porque designa el objeto que queda prohibido, y de esa forma instala la metonimia de la carencia en ser que es el deseo, a sabiendas de que como es imposible de recuperar, el sujeto se mantiene siempre a cierta distancia de ese objeto que lo causa. Esa distancia será nombrada por Lacan como proximidad, por la cual el sujeto se constituirá en su propio prójimo.

Das Ding introduce pues, que no se puede obtener el placer sino contorneándolo y que habrá una diferencia entre el deseo (más del lado de ese rodeo y de la búsqueda constante) y el goce que se marca como una insistencia. En consecuencia advierte que "la pregunta sobre el bien cabalga entre el Principio de placer y el Principio de realidad" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 271), donde al psicoanálisis le conviene orientarse por un deseo que es más bien el de no-curar, no querer el bien del sujeto, que es caer en una cuestión moral. Esto lo diferencia de la elaboración histórica del bien, que da origen al poder, preocupado por producir bienes que puedan ser posibles de reparto. Así como Hegel ubicará en el debate del bien (entre el estado y los dioses) a la tragedia de Antígona; Lacan retomará esta tragedia para avanzar en sus postulados.

Desde el principio para Lacan, más que de la santidad, en Antígona se tratará de una pasión; pasión que la lleva a una acción que ella misma señalará que no haría por un hijo ni un hombre, sino solamente por un hermano. Esta motivación, hará que Lacan ubique a Antígona en el lugar del héroe porque desconoce la compasión y el temor, a diferencia de Creonte que duda y por ello es conducido a su propia pérdida. Lo que lo hace dudar, y fallar, es el querer el bien, es decir, el servicio-reparto de los bienes asociado al poder. Entonces, respecto de ese otro campo que Creonte franquea, y en el cuál se ubicará Antígona, Lacan dirá que se trata del límite de la segunda muerte; ya que el término en el que se centra el drama de Antígona es el Áté (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 314).

Ese límite introduce un espacio en donde no se puede permanecer demasiado tiempo, y Antígona

dice estar allí, expresando que "está muerta desde hace tiempo", un estar entre la vida y la muerte, donde sólo puede reconocer su vida en el momento en que la pierde (punto de iluminación de la tragedia). Lacan interpreta que no soporta vivir bajo las reglas de Creonte, a diferencia de su hermana Ismena, quien intenta disuadirla, ganándose su enemistad. Por eso, se puede reconocer en ella algo inhumano, no monstruoso, pero si inflexible, crudo, no civilizado, igual que su padre:

> Que Antígona salga así de los límites humanos ¿qué quiere decir para nosotros? –sino que su deseo apunta muy precisamente a lo siguiente– que está más allá de la Áté. La misma palabra, Áté, sirve en atroz (...). Lo que está más allá de cierto límite no debe ser visto. (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 316)

El Áté representa entonces ese más allá dónde el sujeto puede confundir la satisfacción de la demanda con la del deseo, el traspaso de las coordenadas del Principio del placer que mantiene el goce en un nivel soportable. Antígona confunde así ese más allá del límite con su bien propio; es decir, un bien (el cadáver de su hermano) por el supremo bien; creyendo que esa sepultura digna podría reparar lo que ya estaba perdido. Y por ello, permanecer en el Áté por demasiado tiempo, es lo que también vincula a Antígona con la soledad del héroe, un aislamiento que si bien puede ser visionario también lo arroja fuera de la estructura, su estar entre la vida y la muerte, más cerca de la locura y del cansancio irremediable con el que llegan al final de la obra.

Por eso, Antígona yendo hacia el Áté, dirá Lacan, denuncia algo que no es del orden de la *hamartía*, la falta, el error, la tontería. Más bien, "la Áté que depende del Otro, del campo del Otro, no le pertenece a Creonte, es en cambio el lugar donde se sitúa Antígona (...) se afirma en un es así porque es así, como la presentificación de la individualidad absoluta" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 333). Evoca por eso una ley que está más allá del significante, y allí aparece para Antígona su hermano, Polinices, como algo único, que es porque sí irremplazable, y de allí su posición inquebrantable; ya que señala explícitamente que no realizaría este acto ni por un hombre ni por un hijo, sólo por él, un hermano de su misma sangre que no podría encontrar en ningún otro. Finalmente, Lacan define ese acto de Antígona, como un llevar "hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 339). Y agrega:

> Reflexionen bien en ello –¿qué ocurre con su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre, el texto alude a él, es el origen de todo. El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura, el que da a luz esos retoños únicos, Eteocles, Polinices, Antígona, Ismena, pero es al mismo tiempo un deseo criminal (...). La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona. Entre ambos, Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser del criminal como tal. Sin duda, las cosas hubieran podido tener un término si el cuerpo social hubiese querido perdonar, olvidar y cubrir todo esto con los mismos honores fúnebres. En la medida en que la comunidad se rehúsa a ello, Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de ese ser esencial que es la Áté familiar. (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 339)

3º ESCANSIÓN: ENTRE EL DESEO PURO Y EL DESEO A LA LETRA

Lo curioso de la referencia de Antígona, en su tensión con el sintagma de *La dirección de la cura* (1958 [2010]), es que Lacan utiliza el concepto de deseo llevado hasta las últimas consecuencias; en el caso de Antígona un deseo criminal, para replantear la dimensión ética del psicoanálisis. Más allá de que a la altura de este seminario, Lacan no contaba con sus formulaciones sobre el goce y el goce femenino, y que por ende las discusiones sobre la noción de "deseo puro" giran en torno a dilucidar a qué se refiere Lacan con ello, resulta interesante poder establecer una relación entre ambos sintagmas, captando en qué punto se diferencian para habilitar consecuencias diferentes. Al respecto, una de las indicaciones que el mismo Lacan dará en *Reseñas de Enseñanza*, es "que la ética no ha de estar referida a la obligación pura. El hombre en su acto tiende hacia un bien. El análisis revaloriza el deseo en el principio de la ética" (Lacan, 1964-1968 [1984], p. 6). En ese sentido, en primera instancia, podemos suponer que orientarse por el deseo, no es sin embargo, hacer de eso un imperativo.

Asimismo, Lacan expresa que si al analista se le demanda algo es la felicidad, y más aún en un mundo donde la felicidad se convirtió en un asunto de la política, en tanto ya entonces se vislumbraba el cambio de época establecido por la posibilidad que se le presenta a los seres humanos de transformar sus deseos en comerciables, vendibles, es decir, en productos. El cambio de objetos ya está marcado por la articulación significante y el deseo; pero la realización de ese deseo aparece como un punto crucial a partir del "juicio final", a saber, la muerte. Es esa muerte la que introduce el dinamismo en la vida, tal como se percibe en Antígona (ya que registra su condición de viva, cuando va camino a su muerte). En este marco, la cuestión que se juega en un análisis donde se demanda el soberano bien, se plantea como una cuestión cerrada, en tanto no solo que el analista no lo tiene, sino que también sabe que no existe.

De allí que "haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que se plantea toda la problemática del deseo" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 357). El sujeto tiene acceso en un análisis a su propia ley, en tanto comenzó a articularse incluso antes que él, es su Áté, aunque no llegue al punto trágico de Antígona. Frente a esto, lo único que el analista tiene para ofrecer es su deseo, deseo advertido, que no puede ser sobre lo imposible, y que es más bien parecido al no-deseo de curar, siempre y cuando no confunda deseo y demanda. Por ello, la experiencia que propone Lacan en el *Seminario 7* es la de tomar la perspectiva del "Juicio Final –¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?" (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 373). Con la advertencia, al igual que en *La dirección de la cura (...)* (1958 [2010]), de que esta vía no es la de la ordenanza de los bienes, que en realidad aleja al sujeto del deseo, sino respecto a la experiencia trágica de la vida, dónde "no hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo" (op. cit., p. 382); "operación mística que pago con una libra de carne. Este es el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo" (op. cit., p. 383).

PARA CONCLUIR

La apuesta ética por el deseo, eje de la experiencia analítica, que hace que la culpa que le interesa al psicoanálisis es la de ceder en el deseo, no remite a un deseo puro, que confunde la búsqueda de objeto con un objeto que representaría el soberano bien, que lo colmaría; sino más bien un deseo a la letra, que requiere de un desciframiento constante, en tanto siempre apuntará al horizonte deshabitado del ser por la condición de ser seres hablantes. Así, si la traición de los seres humanos es quedar al servicio de los bienes, atrapadas en la satisfacción de las demandas, alejándose de lo que soporta su causa; vale la recomendación de Lacan para los analistas de poner entre paréntesis a la demanda.

Asimismo, ya que "en cuanto al placer, no demasiado haga falta, a no ser que comience la pena, es cosa cuya significación propiamente no es sino ética" (Lacan, 1964-1968 [1984]), p. 16), conlleva tomar el deseo a la letra para devolverle al deseo su carácter de movimiento metonímico. De esta forma, la posición analítica podrá señalar cada vez la inadecuación constante entre lo real y el goce con el sentido producido por el significante y los objetos que se desprenden del servicio del bien. Una advertencia que servía en los tiempos de Lacan comandados por la *Ego-psychology*, y en nuestros tiempos, tan entrampados en la ilusión de la felicidad por la vía de la satisfacción a través de los objetos *gadgets* que el pseudo-discurso capitalista ofrece sin cesar.

REFERENCIAS

Lacan, J. (1964-1968 [1984]). *Reseñas de Enseñanza.* Buenos Aires: Manantial Editores.

Lacan, J. (1959-1960 [2007]). "La ética del Psicoanálisis" en *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 7*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1958 [2010]). "La Dirección de la Cura y los principios de su poder" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lacan, J. (1953 [2014]). "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

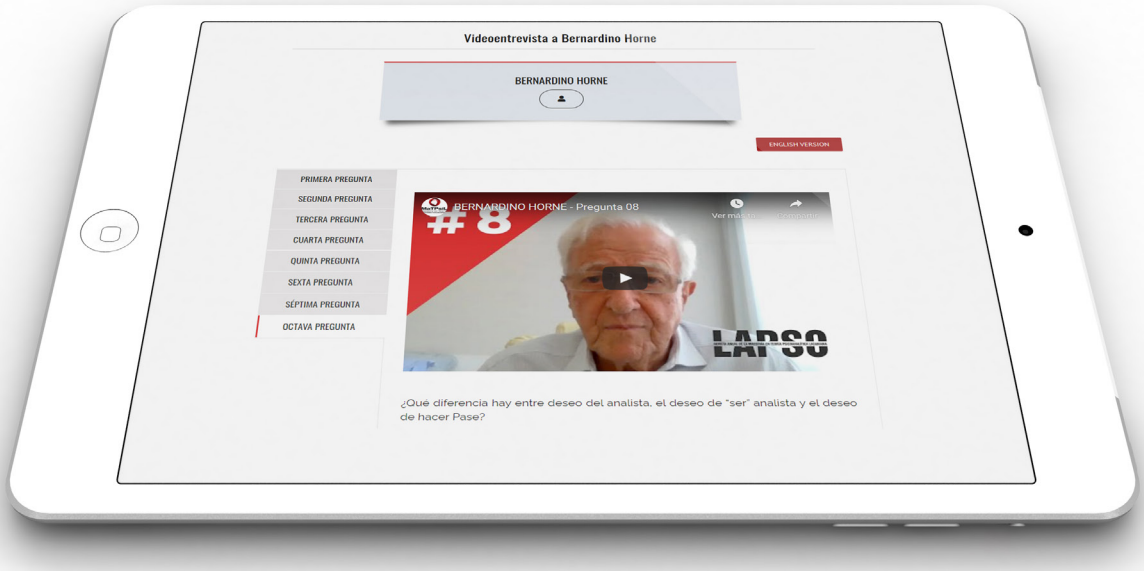
Lacan, J. (1957 [2014]). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Gómez, M. (2007). *Del significante a la letra. La semiótica peirceana en el proceso de formulación del discurso lacaniano.* Córdoba: Alción Editora.

Sófocles. (1992). *Antígona* en *Tragedias*. Madrid: Gredos.

VIDEOENTREVISTA A BERNARDINO HORNE

BERNARDINO HORNE *



CLICK PARA REPRODUCIR

* Asociación Mundial de Psicoanálisis

DESEO: APROXIMACIÓN A SUS FUENTES FILOSÓFICAS

DIEGO FONTI *

RESUMEN

El presente trabajo propone un recorrido por las lecturas filosóficas que pueden rastrearse en relación con el concepto de "deseo" para el psicoanálisis. Éste incluye un rastreo de las huellas griegas de los términos que funcionan filosóficamente para dar cuenta del mismo, sobre todo en Platón y en Aristóteles. Luego, se concentra en la resignificación medieval, en especial agustiniana, por su influyente posteridad. En relación con la modernidad, trabajará sin dejar de lado algunos de sus interlocutores e influencias. Finalmente, se abordarán las interacciones con las derivas fenomenológicas del siglo XX. En la conclusión se encontrará una relectura de Hegel.

PALABRAS CLAVES

deseo | filosofía | influencias

"... pero como si hubiese sido atendida por el más grande clamor humano y de algún modo, sólo por desearlo, hubiese tocado lo imposible, dijo en voz baja, audible, humilde: gracias."

C. Lispector, *Aprendizaje o el libro de los placeres*

Deseo es una palabra que condensa una constelación de experiencias, términos vinculados y situaciones afines, relacionadas o solapantes, e incluso contradictorias. Como en tantos otros casos de la historia del pensamiento, tanto la constelación de términos que nombran esa experiencia como el sentido de la palabra misma han mutado notablemente en el tiempo, sosteniéndose su existencia al precio de resignificaciones que poco tienen que ver con su contexto original de surgimiento y comprensión, aunque permanezcan rasgos estructurales que conviene analizar. Esa mutación es el destino de todo lenguaje vivo, que de alguna manera pretende dar cuenta de la necesidad humana de nombrar diversos aspectos de la existencia. Así, un potente motor para transformar y crear términos es el uso del lenguaje y la necesidad de nombrar aquello para lo cual todavía no hay un significante específico o marcar diferencias en su interior. Esta contingencia y fluctuación no invalidan que una palabra se pueda investigar en su decurso, ni que se puedan asumir mejores o peores correlaciones de palabras y conceptos, según den cuenta de la experiencia que se quiere poner en escena. Finalmente, tampoco invalida la pregunta de si a lo largo de ese derrotero se pueden hallar líneas comunes, vínculos compartidos y estructuras de sentido continuas en el tiempo.

* Universidad Católica de Córdoba - Conicet

diegofonti@gmail.com

Pero este ensayo no es un análisis etimológico o histórico de la palabra deseo, aún cuando una breve exposición de la complejidad semántica histórica del concepto y de las constelaciones de términos vinculados nos permita ponernos en guardia ante respuestas excesivamente simplistas. El objetivo es abordar algunas ideas filosóficas influyentes en el discurso psicoanalítico, para indicar los rasgos formales (*formal Anzeige* en términos de Heidegger) de sus análisis sobre el deseo. Para ello, luego de un doble desvío o rodeo (etimológico y mitológico) (1), nos concentraremos en las huellas griegas de los términos que funcionan filosóficamente para dar cuenta de él, sobre todo en Platón y en Aristóteles (2). A continuación indagaremos la resignificación medieval, en especial agustiniana, por su influyente posteridad (3). Respecto de la modernidad abriremos un doble eje, Spinoza y Hegel, atendiendo también a sus interlocutores e influencias (4). Finalmente esbozaremos algunas interacciones con las derivas fenomenológicas del siglo XX (5).

DOS RODEOS: PALABRAS Y MITOS

A pesar de algunas críticas metodológicas notables, el *Diccionario etimológico proto-indoeuropeo* de J. Pokorny y su antecesor, el *Diccionario comparativo de lenguas indoeuropeas*, elaborado por A. Walde y Pokorny (1927), son útiles para identificar algunas cargas semánticas en la constelación de términos alusivos al deseo. Conviene recuperarlas porque indican una serie de experiencias que parecen prolongarse en el tiempo.

En la entrada *su̯ eid* leemos que esa raíz remite a lo que brilla o resplandece, que en latín resuena en *sīdus-sideris*, astros estelares, pero también en *considerare*, analizar u observar reflexivamente, y *desiderare*, anhelar o querer, desear. En segundo lugar, la raíz *u̯ en* alude a ser impulsado hacia o amar algo, una tensión-hacia vinculada con desear, amar, pero uniendo satisfacer *y* hacer el esfuerzo, como en los términos anglosajones *wish, wunschen* y eventualmente *lust*. La misma raíz vincula con lo que en las lenguas latinas dio lugar a Venus desde el antiguo indoeuropeo *vu̯ṇa*, que nombra eso que suscita amor en alguien y le vuelve lascivo. También de este origen, que notablemente se plasma en la diosa del amor, surgen *venustus* y *venustas*, lo agraciado o atractivo y la belleza. Y también muestra cómo *veneror -ari*, la disposición a aproximarse y pedir con temor reverencial religioso, remitiría también a "atestiguar el amor". En tercer lugar, la entrada *las-* acredita la raíz de términos que indican la voluntad activa que caracteriza a la lascivia y la codicia. El antiguo indoeuropeo *lasati* apunta a lo deseado, y *lalasa* es la caracterización del anhelo como ansia o esfuerzo violento, desenfrenado. También se asocia, según Pokorny, al sentido griego del parecer o brillar, como en *lao* y diversos términos relacionados con desear pasionalmente.

Por fin, para tener en cuenta dos términos con influencia en las formaciones lingüísticas medievales con efectos posteriores, están *cupiditas* y *libido*. *Cupiditas,* deseo que mueve ardorosamente las acciones para poseer lo deseado, remite a *kuep* o *kup*, humear o hervir. Alude a iniciar un movimiento impetuoso, ponerse en marcha violentamente, una noción que se ve a lo largo del vínculo entre el antiguo indoeuropeo *kupyaty* y el término latino *cupio* y sus derivados. Así, *cupere* y *cupido*, deseoso y lascivo, caracterizan la moción activa de un sujeto, mientras que en voz pasiva se usan para caracterizar lo deseable, que por sus rasgos atractivos pone en marcha las mociones del deseo de otro. Mientras que *libido*, todavía hoy audible en *Liebe y love*, origina en el antiguo indoeuropeo *leubh*, apreciar, querer o amar algo, pero también elogiar e incluso creer (*believe, glauben*). El uso latino incluye un ansia y un fluir, que fue relacionado con la polución seminal y el deseo sexual. También habría una familiaridad etimológica entre libertad y amor: Libera (diosa romana de la fertilidad) y Freya (diosa nórdica del amor) parecen relacionarse con la evolución medieval y moderna de los términos deseo amoroso y libertad.

Tenemos así una red de términos relacionados: entre algo que se manifiesta, brilla y atrae la consideración y el impulso de quien lo observa. Éste siente una atracción, lascivia, pero también el poder reverencial de eso que le atrae y le mueve a actuar sin restricción. El deseo, o más

apropiadamente *desear*, es una acción donde confluyen una moción subjetiva activa y un atractor, que al ser reconocido y representado por un sujeto suscita junto con el movimiento una serie de afectos y sentimientos fuertes, a menudo descontrolados. Confluyen una pasividad y una actividad subjetiva, así como una manifestación y retracción del "objeto" deseado. En sí mismas, estas palabras todavía no muestran nada filosóficamente, pero son aperturas a experiencias, a su vez remitidas a otras palabras, en la larga secuencia de quienes las han usado y pensado. Y es a partir de esas aperturas que el tejido de sentidos y límites del sentido genera una trama que conviene reconstruir, en tanto no tenemos más que esa trama misma para exponer las comprensiones que se tuvo del deseo y para analizar qué quedó de su capacidad de decirlo.

En paralelo a la evolución de estos significantes tenemos en el mundo griego antiguo una serie de narraciones mitológicas, que a menudo los toma y personifica, incorporándolos en un relato. Así Eros nombra tanto un tipo particular de amor y deseo amoroso como una divinidad. *Eros* es el tipo de amor relacionado con la pasión sexual y el deseo, capaz de poseer al sujeto y hacerle perder el control de sí. Hay otros términos griegos que nombran amor. *Philia* es la amistad profunda, sobre todo entre camaradas, y en parte aplica al amor familiar, aunque éste era más precisamente *storge,* afecto hacia padres o hijos. Una deriva de *philia* es la *philautia*, amistad o amor que cada quien se debe a sí, en términos de Aristóteles, y que puede ser virtuoso o vicioso según su objetivo y medida. Por su parte, *agape* es la forma de amor que ha tenido gran influencia por el cristianismo como amor radical y desinteresado, universal, que luego se tradujo como caridad. Este término, a diferencia de la sinonimia actual con cierta limosna condescendiente, significaba una ternura universal también presente en otras tradiciones religiosas, aunque agregándole un aspecto deontológico y voluntarista.

En tanto personificación divina, Eros es uno de los Erotes, divinidades aladas. En general, los mitos griegos mezclan personificación, alegoría, fábula y elementos explicativos. A diferencia de la exuberancia fantástica de otras tradiciones, la mitología griega tuvo desde muy temprano una tendencia a reducir las fantasías y nuclear los mitos en torno a componentes de sentido cada vez más racionalizados (Kirk, 2006, p. 294). En contrapartida se podría pensar que nunca la racionalización pudo prescindir totalmente del núcleo simbólico que arrastraba desde la configuración mitológica. Entonces, es interesante la función que el mito inscribe en el uso de los términos o que los términos permiten al ser recogidos en la narración mítica. Tres Erotes se relacionan con aspectos del deseo que vale resaltar. Eros mismo alude al amor pasional, en el mundo latino será Cupido, que es traducido en algunas versiones alemanas como Wunsch. A veces se lo considera hijo de Afrodita y Ares, dioses de la belleza y la guerra. Himeros, por su parte, es el amor del deseo sexual incontrolable y no correspondido que, según Hesíodo nació junto a Afrodita. Y Pothos (a veces hermano, a veces hijo de Eros, en los latinos Ardor) también es un aspecto del propio Eros, en tanto anhelo o nostalgia por el amor que no se tiene, presente en *epithymia* y *cupiditas* y relacionado también con la muerte.

Según la *Teogonía* de Hesíodo, Eros acompaña continuamente a Afrodita, diosa de la belleza y la atracción sensual. En la *Ilíada*, Paris debe elegir a quién darle la manzana de oro arrojada por Eris (la despechada diosa de la discordia). Las tres candidatas son Afrodita, Atenea y Hera. Cada una le ofrece a cambio acentuar un rasgo en su futuro: amante, guerrero, rey, respectivamente. Paris se decide por Afrodita, porque la belleza es lo deseable que atrae a todo individuo, animal, humano o divino, y por ende representa el poder de Eros como fuerza universal. No es sólo lo que atrae a los individuos, sino también aquello que los individuos quieren devenir (Vernant, 2001, p. 42). Y así como Zeus no es un poder soberano sino la soberanía misma, Eros no es sólo un motor del deseo sino el deseo mismo, que como tal marca la paradoja del cuerpo de los dioses: la tensión entre la idea que encarnan y la encarnación de la idea, entre lo espiritual que caracteriza una experiencia y la necesidad de incrustarla en el cuerpo de un dios (Vernant, 2001, p. 43).

Además el mito relaciona a Eros con la muerte. En la *Teogonía* Afrodita nace antes de que se enumeren los hijos de la noche que traen la muerte consigo, incluido Thanatos. Al mismo tiempo se encuentra con Eros e Hímeros, amor deseante y deseo fuerte no correspondido. Y a menudo los términos del combate entre guerreros son vinculados con los de la relación sexual, no sólo

por las acciones físicas sino por la atracción, la angustia, la fascinación y la seducción previas. En la *Ilíada*, la lucha de Héctor y Aquiles muestra un paralelo entre el choque violento de los cuerpos que buscan darse muerte y el encuentro amoroso bajo la fuerza de Eros, caracterizados ambos por un temblor de las rodillas antes del encuentro, un acercamiento y una reunión que busca dominar al otro, y la ubicación en otra dimensión de la existencia durante el enfrentamiento mismo (Vernant, 2001, p. 135).

Para concluir, los mitos parecen mostrar que estar transportado por el deseo amoroso implica un quiebre, un desdoble del sujeto, y al mismo tiempo un reflejo de sí y de su deseo a partir de la imagen del otro. Como muestra Platón, para los griegos es el sujeto mismo quien se ama en el amado, en la belleza de otro busca la propia. Eros mueve esa serie de espejamientos y reflejos, en las que el rostro singular del individuo aparece y desaparece, junto con la noche y la tiniebla de muerte, que en retorno nos escudriña continuamente.

ATRACCIÓN, FUERZA Y DESENFRENO: IDENTIFICACIONES GRIEGAS

Como discurso en tensión con el mito pero también con preocupaciones paralelas, la filosofía reconoce dos aspectos diversos en las fuerzas relacionadas con el desear y con formas del amor. En todos los casos el deseo señala un modo (intentado) de vínculo y una relación necesaria pero de alguna manera imposible, en tanto su acción es suscitada por la naturaleza pero nunca alcanza su objetivo de modo definitivo. En clave filosófica, deseo alude a una relación entre algún tipo de conciencia y algún tipo de objeto, cuya característica básica es la de una carencia para la que se busca una satisfacción. Desde la antigüedad griega señala una ausencia y la tensión hacia el futuro para su saciamiento (aunque algunas de sus expresiones aluden también a la nostalgia por lo perdido). El deseo es un movimiento hacia lo otro atractivo, amable y bello que suscita amor, pero también es un fuerte impulso capaz de romper cualquier racionalidad y límite. En ambos casos, la atracción señala la insatisfacción del sujeto encerrado en sí, la conciencia (no siempre auto-consciente) de su falta, y su apertura (siempre inconclusa) a lo otro. En tanto relación, el deseo acentúa la ausencia, porque es deficiente el movimiento que intenta su satisfacción por venir, y se diferencia de otras facultades más estáticas como la voluntad.

a) Desde los primeros filósofos, en el limitado aunque influyente sentido occidental del término, el amor tiene un rol central. Notablemente, para Empédocles (31 B 21) los elementos que conforman el mundo están separados e individuados, enfrentados por un continuo conflicto (*Neikos*), y es la fuerza del amor/amistad (*Philotes*) la que hace que las cosas se reúnan al desearse (*potheitai*) mutuamente . Las entidades deben su existencia a la fuerza y tensión de ese tipo de amor-deseante que permite las mezclas y combinaciones, así como su destrucción se debe al conflicto-repulsión. Entonces, el amor y el conflicto tienen un carácter cosmológico, pero también moral (Aristóteles, *Metafísica* 985a4)[1]. Kirk y Raven (1957) comentan que todavía en Empédocles el amor y su fuerza unitiva de deseo son parte del mundo físico, aunque ya comienza aquí un progresivo camino para aprehender lo abstracto de ese movimiento, que culmina con Platón.

La relación de Platón con los mitos –y con sus transmisores, los poetas– es conflictiva. El gran crítico de los mitos, de los poetas que los cantan y de la escritura misma, es por su parte un escritor fundamental para comprender la base simbólico-mitológica de occidente, al punto de permitir que por su filosofía persistan algunos mitemas fundamentales (cf. Vernant, 1973, p. 114). Platón recurre una y otra vez en su obra a los mitos para iniciar un intercambio que luego requiere

[1] Las referencias a los fragmentos de los presocráticos, a las obras de Platón, Aristóteles y Kant, se han hecho según la numeración canónica convencional.

de la exposición conceptual, pero que a menudo se presenta inicialmente como narrativa. Al igual que lo que sucede en el *Fedro* con la escritura, la crítica y el rechazo de Platón testifican no sólo su admiración (y atracción) por lo rechazado, sino también el rol de su propia obra en la influencia de mitos y escritura respectivamente. En el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*, el amor tiene un rol central: mueve el universo hacia lo eterno y divino del mundo de las ideas –bello por antonomasia y no por reflejo como las cosas del mundo–; señala por la falta el camino de la búsqueda y no sólo por los posibles beneficios que se consiguen por él y finalmente, de nuevo más allá de la versión utilitarista del placer que provee, impulsa a los humanos y señala una especie de locura que el alma deseante experimenta.

Es famosa la división del alma en Platón: el *nous* o parte racional, el *thymos* o parte irascible, y la *epithymia* o parte concupiscible o apetitiva (*La República* 437b-4411b). Esta división apunta tanto a las sedes de capacidades en el alma que las personas tendrían más o menos desarrolladas, y sus correspondientes virtudes, como también a la organización de la sociedad según esa naturaleza antropológica. Ésta se expresa en el *Fedro* (246) con la alegoría del caballo alado, que señala las partes del alma y el conflicto entre ellas: un cochero conduce un carro tirado por dos caballos, uno de mal carácter que representa el apetito y las pasiones irracionales concupiscentes, otro noble que representa el coraje y la parte irascible, y el auriga que representa la razón y debe guiar el conjunto. No es que Platón considere desechable ninguna, pues cada una tiene una virtud propia: la templanza del apetito, la valentía de la parte irascible y la sabiduría-prudencia de la parte inteligible. Pero están jerárquicamente ordenadas, orientadas por la parte capaz de conocer la verdad-belleza de las ideas. Lo que sucede a nivel individual, sucede también en la polis. Así, a pesar de los riesgos que Platón encuentra en el deseo, no se trata de eliminarlo sino de orientarlo políticamente, para no dejar que reine el deseo-*epithymia* desenfrenado, sino fortalecer el coraje-*thymos,* que enfrenta la injusticia y se orienta hacia el bien, lo máximamente deseado por el intelecto (*República* 439).

En *Fedro* (237) *eros* es una especie de deseo (*epithymia*) que apetece la belleza. Pero hay que distinguir dos principios rectores en nosotros, el apetito inmediato de placeres (*epithymia hedonon*) y un modo de pensar adquirido (*epiktetos doxa*), los que a veces acuerdan y a veces no. Si rige el razonamiento se da lugar a la templanza, pero si domina el apetito que arrastra irracionalmente al placer, hay desmesura (*hybris*). Esta división conlleva una contradicción interna, ya que por naturaleza el ser humano desea ambas cosas contrapuestas –que corresponden por su naturaleza doble al deseo irracional y al racional– y se ve forzado a emplear su razón para auto-limitarse. Así, la racionalidad misma estaría atravesada por su otro, el deseo. Eso también explica nuestras contradicciones, que a primera vista parecen deberse al vínculo del deseo-*epithymia* con las apetencias relacionadas con la materia, pero en realidad se deben a la naturaleza propia y fines de las partes del alma.

Una mirada más detallada encuentra una estructura común también en esos deseos contradictorios: si la carencia mueve toda búsqueda, esto implica que busca quien es de alguna manera consciente de su falta y al mismo tiempo posee lo que busca puesto que de otro modo ni siquiera comenzaría ese movimiento hacia lo deseado (*Banquete* 204a). Esta es la estructura que lleva a Platón a encontrar también en esa base el movimiento característico de quien desea saber, de la filosofía.

El deseo, tanto *pothos* como *epithymia,* es un estado subjetivo debido a la falta sentida de un objeto buscado. No es casual que también se haya traducido *eros* como deseo (particularmente de lo bello). En el *Cratilo* (420) se reinterpreta la relación de las tres figuras tradicionales del deseo como estados diversos del *thymos* o fuerza irascible y carácter vigoroso para enfrentar al mundo: *pothos* es un deseo de aquello ausente, mientras que *eros* e *himeros* aluden a lo presente, aunque el primero sea puesto por algo exterior al sujeto y el segundo surja del interior del sujeto mismo. Esa idea del esfuerzo por lo bello caracterizará al uso neoplatónico de la constelación de términos relativos al deseo, aunque siempre remite al impulso básico platónico de movimiento por una falta.

El antiguo Eros prefilosófico nace en un mundo completo y formado, donde ya estaban Caos y Gea. Su trabajo no era conducir a un orden o unidad superior sino mostrar la presencia de la dualidad y la correspondiente plenitud en cada uno de los otros miembros del cosmos. Caos no era realmente contrapartida de Gea y su completud, sino un indicador de la multiplicidad ya presente en la unidad cósmica, y por lo tanto la presencia exuberante de las dos en cada nueva entidad cósmica posterior. Y la asociación del deseo con Afrodita manifiesta su rol, al padecer los dos términos cierta falta uno del otro. Al haber dos, instaura/señala una falta, como lo expresa la figura de Eros hijo de Penía –la pobreza, una humana mortal– y de Poros –el recurso, un dios inmortal– en *El Banquete* (203b), que muere y renace continuamente en un movimiento inacabable. Pero en Platón sucede algo más, porque la conducción de Eros lleva al alma a la belleza, y al mismo tiempo opera un retorno a sí: sólo se busca lo que le falta, pero de alguna manera debe poseerlo para sentir su falta y comenzar la búsqueda. Al buscar la belleza que le falta, descubre que de algún modo ya la posee en sí. El deseo conduce al alma a sí misma, preexistente según Platón. Por eso es característico del ser humano "desear lo que es verdad" (*Fedón* 66b) que ya es suyo, y desear finalmente el bien que está por encima de las ideas como la verdad última del ser (*República* 509b), aunque también lo es verse limitado por su condición material.

b) Aristóteles transforma radicalmente la doctrina platónica, aunque comparte el trasfondo de la metafísica griega de la naturaleza. No concibe ideas separadas del mundo sensible, sino que cada ente está conformado por materia pasiva y forma activa esencial, que lo "informa" y lo convierte en la realidad que es (árbol, humano, etcétera.). Las diferencias también se constatan en relación al deseo u *orexis*. Para Aristóteles el alma no es íntegramente separable, pertenece al mundo de la naturaleza física, es una forma del cuerpo e inherente a lo sensible. De ahí que la tensión o deseo pertenezca a la naturaleza, estructurada para que cada cosa tienda a su fin, y también causa que las diversas facultades humanas tiendan hacia su objeto natural. El deseo, entonces, ya está presente desde la sensibilidad misma, como inicio tanto de la vida cognitiva como de la apetitiva. Además, la forma esencial y la materia no son entidades que puedan existir separadas (salvo alguna excepción como el "primer motor inmóvil"). No hay preexistencia del alma ni mundo perfecto del cual éste es imitación. Esto tiene importantes consecuencias en el análisis del alma humana, porque *psyche* no es una entidad separada o independiente, sino el principio "en acto" que anima la cosa y posee características que se pueden describir, que son la base del análisis aristotélico del deseo. Finalmente, mientras que Platón piensa en una triple división del alma, racional, irascible y concupiscible, Aristóteles identifica dos facetas, racional e irracional, que originan el deseo racional, por un lado, y por otro el apetito y el impulso (*Acerca del alma* 932b). Los análisis de Aristóteles encuentran así no sedes del alma sino especies de deseo, *orexis*, que se comprenden a partir de lo deseado y de las facultades que lo buscan: *epithymia* o deseo basado en el placer que se busca; *thymos* o deseo irascible –*orgé*– de obtener algún tipo de reconocimiento debido, "deseo retaliatorio" lo llama Pearson (2012, p. 111) o el coraje para emprender cosas difíciles; y *boulesis* o deseo atravesado por la deliberación racional, basado en una noción del bien y que habitualmente se interpretó como coincidente con la *eudaimonía*, o el tipo de felicidad a la que tienden naturalmente los humanos (Ética a Nicómaco, 1113b, *Ética a Eudemo* 1135b). Así identifica modos de desear con su correspondiente faceta cognitiva y su vínculo práctico.

En Aristóteles, el alma, *psyché*, integra ese conjunto que genera al individuo. Es lo que provee la *forma*, que da la *esencia*, mientras que la *materia* permite la individuación concreta. Esa forma esencial y principio vital manifiesta diversas tensiones caracterizadas como *orexis*, deseo, que están tanto en la sensibilidad (la tensión ya presente en los sentidos), como en los deseos irracionales (el apetito e impulso, *epithymia* y *thymos*) y en la racionalidad (el deseo razonado o *boulesis*). Para distinguir cómo opera cada uno, identifica dos facultades en el mundo animal, la capacidad de juzgar a partir de la percepción y el pensamiento (*aisthesis* y *nous*) y un modo de movimiento (*kinesis*). La visión que Aristóteles tiene del deseo es positiva: apetito que inicia una dinámica y causa el movimiento hacia algo. Hay formas distintas de esa tensión, pero todas están

de un modo u otro referidas al conocimiento y al deseo: el apetito, la voluntad y la elección, la imaginación y la inteligencia misma. Cada faceta tendrá un rol: causar las mociones irracionales, impulsar la fogosidad (también necesaria en la vida moral), permitir la discriminación racional, impulsar la acción concreta. Sin el deseo no se explicaría el movimiento que lleva a las diversas facultades a alcanzar su meta, por ende el movimiento desiderativo está tanto en lo que corresponde a los aspectos irracionales como en los racionales. En paralelo a su teoría política, supone que la parte racional debe gobernar y subordinar las mociones, aunque pueden darse momentos en que esas mociones irracionales imperen y se impongan porque también apuntan a bienes naturalmente deseables. Así, el deseo que escucha a la razón y se adapta a lo que ésta descubre como orden, *boulesis*, correspondería también a un impulso irracional pero en comunicación con y subordinado a la racionalidad, aunque en otras obras Aristóteles lo sitúa en la parte racional del alma (Margot, 2008, p. 197).

Para Aristóteles, los humanos –como todo animal– se caracterizan por la sensibilidad y el movimiento. Originan movimiento y a la vez son movidos por algo: la inteligencia (*dianoia*), la imaginación (*phantasia*), la elección (*proairesis*), la deliberación voluntaria (*boulesis*), el apetito (*epithymia*). Todas estas mociones se refieren al intelecto (*nous*) y al deseo (*orexis*) (*Sobre el movimiento de los animales*, 700). La sensibilidad ya incluye una primera moción del deseo, en tanto impulsa hacia lo atractivo y aleja de lo doloroso, pero ese movimiento tiene también otras fuentes como la fantasía y la razón. La separación entre una parte racional y otra concupiscible del alma en Platón queda transformada, mostrando que hay una tensión del deseo en las diversas facultades y mociones que en sus diversos planos caracterizan al ser humano. A diferencia de los seres orientados por naturaleza a un fin, el ser humano reconoce además de esa orientación otras tensiones entre los deseos, y por su facultad de juzgar puede optar entre deseos contradictorios. Para ello necesitará en cada caso de la *phronesis*, la prudencia o sabiduría práctica (Ética a Nicómaco, 1141). Aristóteles tiene una concepción orgánica del ser de la naturaleza, pero no desconoce que hay deseos encontrados, como entre el apetito y la razón, o entre lo inmediato y aquello que se muestra deseable en el tiempo extendido (*Sobre el alma*, 432-433). Al mismo tiempo, el recto razonamiento y la búsqueda natural de verdad y bien que corresponde a las facultades humanas y está inscripta como causa final en esa naturaleza, superaría las contradicciones entre los deseos.

Los términos relativos al desear tienen una faceta cognitiva. Por naturaleza, todos los hombres (*pantes anthropoi*) desean o tienden hacia (*oregontai*) saber, dice Aristóteles (*Metafísica* 980a 21). Heidegger traduce: "les pertenece el impulso al comprender que ve" o "comprender visual". Ese impulso incluye una avidez (*Gier*) que excede y antecede los fines prácticos (Heidegger, 2014, p. 244). Pero también tienen una contrapartida ética: entre otras funciones, el alma tiene la de ser sede de afectos y deseos (Ética a Nicómaco 1102 b30) y de ahí es que se complacen y ponen su corazón en una cosa, *epithymeo*, anhelándola y deseándola (Ética a Nicómaco 118a 13). Los seres humanos desean por naturaleza saber, tienden hacia (aman) conocer. El conocer empieza por los sentidos, que no tienen en Aristóteles un sentido solo utilitario sino que son también amados por sí mismos. Se fundamenta así que haya diversos modos de conocimiento, según la parte del ser humano a la que se aluda y también los rasgos comunes que los atraviesan, como lo es precisamente el deseo. El deseo está en la *boulesis* racional, en el ardoroso *thymos* y en el impulso del apetito irracional, *epithymia*. La parte racional del alma da lugar al deseo razonado, la parte irracional origina el apetito y el impulso y el deseo las atraviesa a las tres según sus particularidades, su origen y sus objetos (*Acerca del alma* 432b). Además, el deseo tiene otro rol fundamental: junto al juicio racional ha de darse un movimiento para actuar, que sólo es posible por el deseo. En el caso de los seres racionales, ese movimiento permite la unidad armónica –si se da un recto uso– de las facultades de desear y conocer.

La faceta afectiva y apetitiva destaca la pasividad del ser humano: le impulsa el objeto de su deseo, no determina por sí sus fines afectivos ni los de su naturaleza en general. Siempre tiende hacia lo que considerará la realización de su naturaleza en los aspectos vinculados con lo bueno y verdadero, aunque puede errar en su juicio. Pero siempre el deseo deliberado del fin o *boulesis* necesita la fuerza para elegir y actuar consecuentemente, *proairesis*. Es algo distinto de la fuerza

autodeterminante que muchos autores han identificado en la voluntad consciente moderna. La noción de naturaleza en Aristóteles implica una unidad, que finalmente establecería la pasividad y la actividad sobre una naturaleza metafísica que ordena acciones y decisiones. No habría así deseos contradictorios sino erróneamente dirigidos en su identificación y ejecución. En este caso, el deseo da el fin y la moción para su logro, y la inteligencia práctica define los medios y juzga su adecuación, para definir si el bien al que apuntó su deseo en su realización práctica fue su bien genuino o aparente. Para esto incluye un aspecto ya mencionado del deseo, que es la relación con el futuro: si los movimientos más inmediatos del apetito buscan una satisfacción inmediata aparente, la inteligencia tiene en cuenta el futuro (*Acerca del alma*, 433).

La acción voluntaria no es la que simplemente sigue las diversas formas de desear, ni mucho menos la imposición de la voluntad propia a sí mismo del sujeto, sino un deseo deliberativo, capaz de tener en cuenta esos impulsos, los bienes que los satisfacen, y los pasos prudenciales para conseguirlos. Siempre se desea un bien –real o aparente (Ética a Eudemo 1235b)– en cada dimensión del ser humano y es el rol del conocimiento práctico dirimir entre las motivaciones del deseo y las ilusiones o representaciones (*phantasmata*) apropiadas. La *phantasia* permite representar imaginariamente el bien (al menos inmediatamente aparente) que satisface al deseo, yendo más allá de la percepción inmediata (placentera o dolorosa), que ya implica un modo de evaluación (*Acerca del alma* 431a; Moss, 2012, p. 51). Al integrar el conocimiento práctico y la deliberación sobre las virtudes, la *phantasia* permite elaborar prospectivas, deliberar sobre ellas, y en vinculación con el deseo iniciar con prudencia y vigor el movimiento de su concreción, la *kinesis* o movimiento hacia la satisfacción.

Hay entonces la moción del deseo, que el ser humano pasivamente experimenta y por la cual inicia su vida apetitiva, cognitiva y moral, en todas las facetas de la *psyche*. Aristóteles encuentra en el deseo una acción cognitiva, a partir de la más inmediata percepción de los sentidos; una función moral, en tanto fuerza que conduce al humano a su felicidad; y una realidad cosmológica, en tanto todo está finalmente traccionado por el deseo del primer motor. No habría conflicto sustantivo entre razón y deseo, porque ambas facultades apuntan a la verdad y al bien respectivamente, que están inscriptos en la unidad coherente de la naturaleza. El deseo está detrás de la facultad desiderativa de lo bueno y de la facultad cognitiva de lo verdadero, y en caso de una contradicción debería suponerse que la misma se debe a un fallo subjetivo (sea en identificar el bien o lo verdadero correspondiente) y no a una contradicción en la cosa misma.

LA HUELLA DEL OTRO: LA TENSIÓN MEDIEVAL

A fines de la antigüedad e inicios del medioevo, el dualismo griego ingresa en la patrística cristiana y resignifica la teología de San Pablo. Piensa el deseo como la sensualidad que pone en riesgo al alma, una interpretación determinante aunque en tensión con la comprensión primitiva del judeo-cristianismo. Esa influencia cobra forma notable con San Agustín, en línea con el helenismo estoico, que separa el bien aparente (contra la razón) del bien racional. La desobediencia de la carne humana es arrastre del pecado original, que desordenó el orden de deseos y bienes de satisfacción, al punto que lo sensible obnubila la mente (*De civitate Dei* XIII, 14).

Antes de abordar los sentidos que el deseo adquiere en el medioevo, conviene exponer algunas características epocales determinantes: 1) Paradojalmente, el monoteísmo y su idea de creación y trascendencia divina afianzan la comprensión secular del mundo. A diferencia de la comprensión mítica que mezcla naturaleza y divinidad, la trascendencia del Dios monoteísta da origen a la idea de intervención sobre un mundo objetivable, científicamente representable y técnicamente manipulable. Aunque haya otras derivas posibles, es clara la continuidad entre esta idea y el avance de la ciencia como poder desde la modernidad. Por el maridaje con la filosofía griega

aparece el problema de armonizar coherentemente tanto comprensiones radicalmente distintas como las pretensiones de validez científica y los compromisos teológicos. 2) En el ámbito ético, la ley –religiosa– se considera originada en la libertad divina y su mandato, por lo que pertenece al ámbito del deber. Pero la filosofía griega estaba atravesada por una idea naturalista y teleológica del cosmos –con un orden inherente eterno– y por ende también de la moral, con lo que el intento de exponer al monoteísmo en clave filosófica implicó tensiones notables en el ámbito práctico, ético y político. 3) Finalmente, esta armonización se consideraba provisoria y falible por la comprensión paulatina de la ley, con su doctrina del pecado y de la gracia: primero, porque el pecado volvió falible al intelecto; segundo, porque la conciencia del pecado solo se da por la aparición de la ley, al mismo tiempo que la separación entre ley escrita judía y libertad cristiana rompe la idea directa del cumplimiento ético por mera obediencia al orden simbólico de la letra; y tercero, y sobre todo, porque la noción de tentación sólo puede manifestarse como un deseo surgido ante la ley. "Yo no conocí el pecado sino por la ley" (Rm 7:7). Solo porque hay ley hay transgresión, pero también por ese mismo motivo hay libertad. Por la huella en la naturaleza de la transgresión adámica, nunca el libre arbitrio será pleno, nunca el conocimiento será pleno y nunca la voluntad tendrá por sí sola la fuerza para querer y hacer lo bueno (*Confesiones* VIII, 9). La libertad muestra la tensión entre lo que está en poder del sujeto (hasta dónde puede conducir y obrar según su deseo) y lo que le excede, o sea la cuestión de la gracia (fundamental para la reforma protestante y a alguna de las más influyentes discusiones de la modernidad).

Las nociones de ley y gracia son centrales para entender cómo opera la noción de deseo en el medioevo. Junto con la creencia monoteísta y su exposición filosófica, es imprescindible comprender dos influencias contrapuestas, estoicismo y maniqueísmo. El estoicismo puede analizarse en dos aspectos: la vinculación de física y ética justifican la universalidad de la ley y la libertad como experiencia interior, aún en situaciones de esclavitud. Hay un *desiderium naturale* que impulsa a la felicidad (*eudaimonia*), o sea la finalidad del deseo inmanente a la física del mundo (*physiké orexis*). Entonces hay que identificar cuáles deseos efectivamente conducen a la libertad interior y cuáles no, por lo que Cicerón distingue entre *deseos racionales* de la naturaleza y *concupiscencias* de la naturaleza, que impiden esa libertad. A partir de Cicerón se comprende una línea transversal en Agustín (*De Trinitate* XIII, 4): toda persona quiere ser feliz por la satisfacción de deseos naturales y no puede no quererlo. No se puede dudar de ese punto de partida, porque el concepto de lo bueno está impreso de modo natural en nosotros (*De Trinitate* VIII, 3).

El estoicismo tendrá un influyente efecto sobre la comprensión de los afectos. Séneca escribe en su tragedia *Fedra* (la esposa de Teseo enamorada de su hijastro Hipólito): "Que el amor sea un dios, es la ficción de una pasión torpe y entregada al vicio/deseo (*libido*): para ser más libre añadió a su locura el título de una falsa divinidad". Fedra afirma la omnipotencia destructiva del dios Amor, falso en tanto producto de la fantasía humana al servicio de las fuerzas irracionales del alma. Además, el estoicismo tuvo entre sus preocupaciones principales el vínculo entre las pasiones y la libertad. Para Cicerón y Salustiano, la *libido* es toda *cupiditas* contra la razón, todo deseo torrentoso en general que quita racionalidad y libertad. En línea con las principales influencias estoicas, Agustín equipara en términos generales el impulso o pulsión con *libido*. Hay *libido* respecto de "muchas cosas": lujuria de los ojos, de la envidia, del conocimiento (la *curiositas*), y hasta una *libido dominandi* (*De civitate Dei* I, 31). Pero por antonomasia alude a la excitación sexual, tanto en el sentido exterior de las partes erógenas del cuerpo, como aquello que interiormente

> excita a todo el hombre, uniendo, y mezclando con el apetito de la carne el afecto del ánimo para conseguir aquel placer, el mayor entre los placeres del cuerpo; y esto hasta tal punto que en el momento de llegar a su plenitud desaparece casi la agudeza mental y hasta su conciencia. (*De civitate Dei* XIV, 16)

Por su parte, el maniqueísmo dualista concebía una inconsciente pasión sexual que busca gratificación debido a que la carne mala se opone y cautiva al espíritu. Esta visión maniquea del cuerpo estaba en las antípodas de la idea positiva de creación monoteísta, pero tuvo una influencia importante en la doctrina sexual cristiana. Cuando Agustín seguía a los maniqueos en su juventud, había afirmado la dualidad de lo que hay, creyendo que el mal es una sustancia y que la misma está atada a la corporalidad y su concupiscencia, algo que luego revisa y sin embargo deja huellas en su pensamiento (*Confesiones* IV, 15). La dificultad con la libertad en Agustín es que primero la defiende, contra el determinismo de los maniqueos, pero luego también critica la posición pelagiana de un dominio casi absoluto de la propia voluntad libre, sin necesidad del otro –la gracia divina– que logre lo que el sujeto mismo no puede. Será un problema transversal al medioevo: qué tipo de libertad queda si no podemos desear otra cosa. Y subsiste el problema de los diversos bienes y medios que se buscan para satisfacer ese deseo a la luz de la ley divina.

Para Agustín la sexualidad y el deseo que conduce a ella no eran en sí pecado sino un resultado del pecado, porque la desviación de su lugar natural subvertía el orden original. De allí que se consentía la sexualidad (en el marco institucional) como una forma de contener el daño del pecado, aunque a su vez esto hace que el pecado original –término acuñado por Agustín– se mantenga en el tiempo por la reproducción. Así rechazaba la idea ascética radical de San Jerónimo y prefería una práctica autorizada pero limitada institucionalmente, que de hecho moderaba las exigencias extremas de castidad de su época.

En el plano cognitivo, la interpretación platónica de la creación lleva a Agustín a pensar que quedan huellas o vestigios de la acción divina en el mundo, que el intelecto puede conocer, aún con las limitaciones que lo caracterizan. Además, mediante la experiencia del deseo insatisfecho por las cosas del mundo, el afecto puede reconocer algo que es "más íntimo a mí que yo mismo" (*Confesiones* III, 6). El alma padece esa tensión y activamente busca la satisfacción, que solo esa alteridad le confiere. Así, en el recorrido medieval, además del problema bastante frecuentado de la relación del deseo concupiscente con la carnalidad y el ordenamiento racional (por fuerza propia o gracia divina), sobresalen dos cuestiones. Primero, hasta dónde la ley al poner un límite suscita el deseo. Segundo, qué rol tiene el Otro trascendente, al origen de la ley pero al mismo tiempo fin-infinito del deseo, en ese proceso. Cada quien deviene para sí la mayor pregunta (*Confesiones* IV, 4) y sólo encuentra respuesta en lo que desea –una cosa que excede el orden de las cosas por ser trascendente–, que es más íntimo a sí que sí mismo y al mismo tiempo lo más trascendente pensable. Algo que exige obediencia pero sobre todo manda –paradojalmente– que se le ame. En clave del cristianismo, plantea radicalizar –en nombre de ese amor– la ley moral al punto de su quiebre, por lo que un acto ético contra la letra podría en principio estar más a tono con su espíritu que el cumplimiento literal. Y todo por la huella omnipresente del Otro que al mismo tiempo se exime de la inmanencia.

Con el reingreso de Aristóteles en el pensamiento occidental desde principios del s. XIII se retoma su visión positiva y universal del deseo, como vemos en Santo Tomás: la *concupiscentia* es ser impulsado a buscar algo de la esfera sensible por el bien que da placer, porque el ser humano no puede evitar buscar la *delectatio* corporal, que sería moralmente buena [...] mientras permanezca en el orden natural (*Suma teológica* I/II 30, 1). Esta visión parcialmente positiva es golpeada cuando la Reforma retoma la visión agustiniana: el ser humano es radicalmente malo por el pecado original, lo que ha dañado irreparablemente su modo de desear.

AUTOAFIRMACIÓN Y RECONOCIMIENTO: LAS PARADOJAS MODERNAS

La comprensión moderna de la conciencia como re-presentación del mundo y acceso directo a sí, y el requisito de justificar toda afirmación a partir de ella, tienen efectos también sobre el modo de entender el deseo y los afectos en general. En tanto actor decisivo del pensamiento moderno,

Descartes formula con sus *Meditaciones metafísicas* los interrogantes básicos de las diversas filosofías de la modernidad. Es un paradigma que parte del yo como cosa que piensa, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. Así incluye la cuestión de las pasiones o afectos básicos en la representación del pensamiento. Lo constitutivo es el rol de la conciencia en el trabajo con ese afecto, algo que continúa en la vía moderna con las metafísicas monista de Spinoza y dialéctica-histórica de Hegel, que ofrecen la base de una singular influencia para el psicoanálisis.

a) Para Spinoza toda la realidad es una única sustancia dada en infinitos atributos, de los cuales, debido a la condición humana, solo nos son accesibles dos: la extensión de las cosas materiales perceptibles y el pensamiento de las inmateriales. La sustancia es infinita y causa de sí misma, por lo tanto es divina, eterna y da su naturaleza a todas las cosas que son sus manifestaciones. Los cuerpos son modos de la única sustancia de la realidad bajo el atributo de la extensión, mientras que las ideas lo son bajo el atributo de la conciencia.

Esta radical inmanencia, así como también la composición de sus diversas dimensiones, tiene consecuencias relevantes en el plano de los afectos y las verdades sobre el mundo. La doctrina del conocimiento de Spinoza distingue la verdad sensible que corresponde a los afecciones externas, la verdad racional que opera con conceptos generales y razonamiento lógico y finalmente la verdad intuitiva que ve todo lo existente a la luz de lo absoluto y eterno de la única sustancia del mundo. A primera vista, por relacionarse con atributos distintos, parece que nunca una verdad a nivel del pensamiento corregirá un afecto y nunca un afecto podrá corregir una verdad sobre los hechos. Los afectos sólo pueden ser vencidos por afectos más fuertes. Pero la fortaleza de esos afectos más fuertes puede también basarse en consideraciones racionales, tales como el orden legal-causal y la necesidad o libertad de lo que nos está afectando, su temporalidad, etcétera. Afectos y conocimientos responden a la misma sustancia única e inmanente y por tanto también tienen potencias compartidas. Pero son de órdenes distintos, y en el caso del afecto claramente hay una exterioridad que nos afecta. Como vemos a partir de Ética IV prop. 4, también de los afectos podemos hacernos una idea clara y distinta y así sufrimos menos su influencia cuando los entendemos a la luz de su necesidad causal. Por pura voluntad no se puede cambiar un afecto, pero vistas las cosas desde el conocimiento de lo necesario causal y eventualmente con la intuición de cómo son las cosas *sub specie aeternitatis*, se logra moderar la influencia de los afectos y eventualmente la razón misma logra suscitar los propios. En todo caso, lo positivo de la pasión es que incita una y otra vez nuestro conato, al mostrar causas exteriores que nos afectan y que al experimentarlas nos hacen movilizar una respuesta... racional.

Pero hay algo en que los diversos accesos al mundo coinciden y que será central para la doctrina spinozista del deseo: todo tiene un impulso natural interno a permanecer en el ser, a conservar su existencia (*conatus esse conservandi*) (Ética III, prop. 3). La autoafirmación de cada cosa del mundo se manifiesta también en la autoafirmación consciente del sujeto. Este conato de perseverar en su ser está a la base de todo el análisis posterior de los apetitos. Spinoza identifica tres afectos fundamentales, el deseo, que une el impulso de autoconservación con la conciencia de sí, la alegría –que fortalece el conato– y la tristeza –que lo debilita–. Todo ser tiene el conato natural de sostenerse en la existencia y así despliega su apetito, que deviene *cupiditas* cuando el ser humano toma conciencia del mismo (Ética II, IX, esc.). *Cupiditas*-deseo, pasivo por su inicio sin acción subjetiva original, pero origen de toda acción y fuerza básica para causar los afectos propios, ha de tener siempre la condición de interactuar con los afectos que producen alegría, para realizar efectivamente la función de fortalecer las potencias que conservan el propio ser.

Hay una relación entre conocimiento y ética: los deseos son pasiones si no responden a ideas adecuadas al mundo, pero si lo hacen son virtudes (Ética V, prop. 4, esc). Éstas sostienen el deseo-de-sí, que en la inmanencia puede llegar a intuir las cosas bajo el modo de la eternidad de la ley del mundo. Esta afirmación de lo que hay y de las leyes causales de la naturaleza muestra un paralelo con el antiguo estoicismo y un rechazo a la trascendencia monoteísta. El otro deseado y que

me afecta no es sino otro modo de lo mismo en la inmanencia, que ha de afirmarse impulsando las acciones que potencien el afecto de alegría, porque así también se afirma el propio sujeto. Afirmando las leyes causales y eternas del mundo en su determinación logramos la afirmación-aceptación en la que consiste la libertad. La libertad está en tener ideas adecuadas a las leyes del mundo. No hay tal cosa como un libre albedrío, solamente hay lo necesario, aunque sí tiene una serie de potencias en favor de las que se puede actuar, siempre que se formen ideas adecuadas.

En el plano de la imaginación, el deseo muestra, por un lado, una relación temporal con el pasado (Ética III, def. 32) y con el futuro (Ética III, prop. 9). Además, la imaginación agrega a la dimensión temporal un tipo de socialidad paradojal, ya que en primera instancia el motor principal es el conato de seguir siendo individualmente. Se trata de la "*affectuum imitatio*" (Ética III, prop. 27): al imaginar una cosa como afectada por un afecto, comenzamos a sentirnos afectados por un afecto similar. Tenemos una idea de un cuerpo externo y si imaginamos a alguien afectado por esa cosa, esa afección moverá en nosotros un afecto similar. En tercer lugar, la imaginación tiene un rol correctivo. Un afecto es malo cuando va contra nuestra naturaleza, al impedir que el alma entienda la concatenación de las cosas y actúe libre y virtuosamente según ella, algo que puede corregirse imaginando alternativas que potencien la agencia según esa naturaleza. La imaginación puede ordenar las imágenes que tenemos del mundo en el plano del pensamiento, identificando cuáles generan mayor alegría. Al mismo tiempo coincide con el orden de las cosas y no es falsa apariencia de libertad (Ética V, prop. 10). Así se logra el objetivo de ser máximamente causante de los afectos propios. Seremos máximamente libres cuanto más podamos generar esas imágenes propias que nos lleven a la máxima potencia; pero esa potencia no es sino el orden mismo inmanente a la naturaleza. La máxima libertad radica en parecernos lo más posible a Dios o la naturaleza, lo único que es causa de sí en sentido absoluto.

La racionalidad en Spinoza parte de la concentración del deseo sobre sí, conato de seguir siendo, al privilegiar las acciones que dan lugar a afectos alegres que fortalecen al sujeto. Y ve una relación mutuamente fortalecedora de egoísmo y socialidad. Quien reconozca el valor de apoyar el conato propio verá el valor de apoyar el de los demás. La virtud de buscar lo que le es útil le hace vivir según la naturaleza y bajo la guía de la razón, lo que hará que los hombres sean "más útiles los unos para los otros" (Ética IV, prop. 35, cor. 2). Cuanto más busque alguien lo que le es útil y se esfuerce por conservarse según leyes naturales, más compondrá su esfuerzo y utilidad con los de los demás para vivir en sociedad bajo leyes de la razón. El naturalismo de Spinoza coincide con otros de su época, que ven en el egoísmo de la autopreservación la base natural y racional de la virtud, pero también de la vida comunitaria (DeBrabander, 2007, p. 63).

La idea monista de realidad y la idea causalista de naturaleza llevan a Spinoza a pensar un modo del deseo marcado no sólo por el orden causal del mundo, sino además por la posibilidad de la adecuación voluntaria racional y la intuición de esa realidad profunda, en tanto la alteridad de lo deseado queda elidida y lo ve todo como parte de la misma sustancia. Lo negativo del otro queda superado sin resto si vemos las cosas *sub specie aeternitatis*. El sujeto es identificado –en el caso que se de la libertad de la adecuación y la visión del mundo bajo el modo de la eternidad– como manifestación de un orden anónimo y al mismo tiempo esa concentración del sujeto en el deseo –de seguir subsistiendo– impone la cuestión de la autolimitación, o la tensión ética que abre el psicoanálisis con la distinción entre deseo y goce.

b) Si la modernidad comienza con la pregunta epistemológica de cuán confiable es el medio (razón o experiencia) de acceso al conocimiento de lo que hay, Hegel responde superando la pregunta misma, porque sería un retorno al infinito. En lugar de responder postulando un fundamento inconmovible (siempre cuestionable) al modo racionalista, o de concluir en el escepticismo del empirismo, propone como respuesta el largo proceso que va de la experiencia a la conciencia y de ésta a la autoconciencia y realización del espíritu en todas las configuraciones históricas. Todas están marcadas por el proceso de enajenarse de la conciencia, al enfrentar aquello que se le niega y opone, y analizar el trabajo de cómo vuelve a sí incorporándolo como configuración

propia. La historia y los choques en su interior, con la actividad de la conciencia de enajenarse, recuperarse y lograr su reconocimiento en ese proceso, son la única garantía del conocimiento. En ese sentido también, todo lo negativo y erróneo es parte positiva del proceso. Por eso es que lo real es racional y lo racional real (Hegel, 1937. p. 34; 1992, p. 38). Lo otro como negación tiene un rol fundamental en este proceso, pero también –y como un momento clave del movimiento histórico– la lucha de los sujetos tanto por superar esas negaciones como por alcanzar el reconocimiento. El hilo conductor se halla finalmente en el deseo, que al igual que en Spinoza culmina con una especie de reconciliación del hombre con la naturaleza, que la ciencia moderna había escindido del sujeto al objetivarla como algo exterior y con un sentimiento renovado de estar en casa en el mundo. La máxima expresión se da en el reconocimiento del deseo, tanto en el genitivo objetivo como en el subjetivo.

Deseo en Hegel es lo que constituye a la conciencia que busca reconocimiento. Su interpretación marcó definitivamente la filosofía moderna de la conciencia y del sujeto. Pero en Hegel el objetivo es superar la escisión sujeto-objeto, porque en la experiencia de los objetos es el sujeto mismo quien hace experiencia de sí, en un proceso siempre superable. La razón se manifiesta primero en la experiencia sensorial, luego en la forma de un objeto y un concepto, hasta llegar a reconocer que de lo que hace experiencia es de sí misma. Sale de sí, obra y vuelve a sí recuperándose en un estadio superior. Pero la forma más realizada de la experiencia de sí del sujeto se da solamente en la experiencia del otro, no como objeto de experiencia sino en tanto sujeto humano. El sujeto desea el reconocimiento de otro, que a su vez es subjetivamente deseo (Hegel, 1992, p. 113). La autoconciencia solo se satisface con el deseo de otra autoconciencia (en el doble genitivo). Aquí se opera una superación del sujeto del conocimiento científico que objetivaba el mundo, porque el deseo no es sólo un impulso sino también concebir un nexo con otro. Es así una necesidad –en el sentido tanto de la demanda como de lo que se requiere para la realización del Espíritu en la autoconciencia mediada por el deseo de otro– pero al mismo tiempo es irreductible al tipo de demanda de la necesidad. Además el otro –todo lo otro– tiene un rol negativo pero central: se contrapone al sujeto para su superación, pero sin esa imposición el sujeto ni reconocería su deseo ni iniciaría el camino de su reconocimiento. La autoconciencia sólo existe en y para sí (o sea como acto y como acto reflejo) cuando existe para otro, o sea en tanto es reconocida. *Begierde* –que Roces traduce apetito generando una dificultad agregada– indica primariamente un apetito, pero es un apetito moral autoconsciente, ya que lo que logra el sujeto de ese modo es el reconocimiento de otro sujeto como sujeto. Indica liberar al otro y ser liberado del trato que se da a los objetos por la característica misma del movimiento de desear. Así, no es simple apetito inmediato, que impide la vuelta refleja por la cual la conciencia recupera la alteridad en sí. El deseo implica primero conquistar un objeto y apropiárselo de alguna manera, pero luego, como acción antropológica de relación con otro sujeto deseante, lo que busca es lograr la certeza de sí mediante la afirmación del deseo de otro. La acción de un organismo deseante sobre otro organismo deseante no apunta primariamente a percibirlo o identificar sus propiedades, sino a recibir la acción recíproca deseante del otro. Lo que el deseo busca es el deseo.

La dialéctica de señorío y servidumbre es un lugar clave para la comprensión del deseo, aunque la lógica del deseo se despliega a lo largo de toda la fenomenología. Corresponde a un momento clave, donde la conciencia ya no es solo de esto que tiene al frente o de sus propiedades, sino la certeza de sí y la duplicación de la autoconciencia, o sea el enfrentamiento con otra autoconciencia. La conciencia que reconoce que cede a otro el fruto de su trabajo para su goce, ve algo notable: su propia singularidad lograda por su trabajo (Hegel, 1992, p. 134). A pesar de ceder algo reconoce lo singular de su fuerza activa, su potencia y eso le permite reconocer su propio valor y desear –exigir en este caso– el reconocimiento del otro. El sentimiento de sí misma de la conciencia se ha dado como deseo, trabajo y goce, "como conciencia, ha querido, ha hecho y ha gozado. Su gratitud, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también su propia acción" (Hegel, 1992, p. 135) con la que contrarresta al otro, le cede algo pero al mismo tiempo logra lo más propio.

El deseo ha sido visto como hilo conductor de toda la *Fenomenología* (Kalkavage, 2007). El vínculo de deseo y autoconciencia estructura una de las recepciones más influyentes para la

filosofía continental, para la filosofía política anglosajona y para el psicoanálisis, las lecciones de Alexandre Kojève. Él ve al deseo como el movimiento que enfrenta al sujeto a todo lo que apetece y se le resiste, y al conseguirlo le permite volver a sí (Kojève, 1980, p. 37). Son conocidas las interpretaciones totalitarias de Hegel, pero cabe preguntar si no es precisamente esta fenomenología la que impide que el movimiento deseante se agote en la historia, a la que Hegel entiende como el inacabable proceso de diferenciar-se, dirimir-se y recuperar-se (Theunissen, 1970).

UNA INTERACCIÓN CON LA FENOMENOLOGÍA: DESEO DEL OTRO O EL FENÓMENO DESFASADO

Aún cuando comparten influencias directas como Heidegger y Kojève, la alusión mutua entre Levinas y Lacan es casi inexistente. Lacan no menciona a Levinas y éste refiere a Lacan en un único texto. Pero puede verse en ambos coetáneos tanto un espíritu de época pensando el deseo (por ejemplo el análisis de Sartre sobre el deseo de ser basado en la falta de ser, o el de Deleuze más tarde rechazando la idea de falta y caracterizando al deseo como movimiento ilimitado afirmativo) como una serie de núcleos conceptuales compartidos. En un breve artículo sobre Alphonse de Waelhens, Levinas menciona la deriva de éste desde la fenomenología al psicoanálisis. En de Waelhens el psicoanálisis no es una serie de observaciones empíricas para derivar una ley psicológica, sino que siguiendo a Lacan, veía al psicoanálisis como "una investigación fundamental sobre la espiritualidad humana, con una elevación especulativa permanente, pero donde la miseria de la condición humana y su sufrimiento de enfermo no quedan disimulados bajo la mirada especulativa" (Levinas, 1987, p. 160). Además de esta caracterización de su trabajo, agrega algo sobre sus efectos: mientras que "la filosofía moderna, a pesar de sus impactantes novedades entra fácilmente en los hábitos universitarios, el psicoanálisis –incluso triunfante– no pierde jamás ese índice de escándalo" por ocuparse del "drama concreto del espíritu enfermo" (Levinas, 1987, p. 160). Pero el trabajo fenomenológico no es clínico, sino un análisis de cómo se manifiestan las esferas del mundo a la conciencia y cómo ésta les concede sentido. Y es en este punto donde puede establecerse una interacción/tensión relevante para el psicoanálisis.

Levinas se inscribe en la tradición fenomenológica, que comprende a la conciencia como tensión-hacia (intencionalidad) y asume la tarea de ir a las cosas mismas. También es influido por la hermenéutica existencial de Heidegger y es receptor de la lectura de Kojève sobre Hegel. Pero Levinas asume cada una de estas influencias con una revisión radical, porque entiende que lo que se da ante todo al sujeto es el Otro, que afecta al sujeto instaurando en éste un deseo y que éste tiene ante todo una connotación ética. El fenómeno del Otro es desfasado, excede toda intencionalidad y capacidad de donación de sentido. La autenticidad de Heidegger, con la que cada quien aborda su ser y en cada momento busca con decisión hacerse cargo de lo cada vez propio a la luz de su existencia, queda transformado en Levinas. Lo que reconoce en cada ocasión es la convocatoria del Otro, que suscita en el sujeto no sólo el deseo de responder, sino la propia subjetividad del sujeto que se origina en la respuesta misma. El proceso totalizador de la conciencia que vuelve a sí en Hegel es entendido por Levinas como una violencia, a la que contrapone la relación siempre inacabada con el Otro como infinito que excede el orden del ser, en clara alusión a Descartes y al bien en Platón. Contra Spinoza, Levinas postula que el sujeto no consiste en el deseo de afirmar su ser sino en la respuesta-responsable al deseo que Otro instaura en sí y contra Hegel, afirma que ninguna respuesta logra abarcar esa alteridad.

El rostro del otro suscita el deseo en el sujeto por la estructura de la constitución subjetiva. La separación de los sujetos hace que el movimiento básico sea de trascendencia hacia otro (Levinas, 1995, p. 124). La sensibilidad por la que podemos ser afectados por otro pone en nosotros una fragilidad y una menesterosidad. Puede manifestarse como necesidad, que es satisfecha por un

yo que representa el mundo, lo conquista y consume, y así goza (Levinas, 1995, p. 141). Pero ese gozo no corresponde a la relación con el Otro. Ésta se da a partir de la misma sensibilidad, pero a partir del rostro del Otro. Éste no es objetivable, escapa al poder de la mirada y de la razón como luz que ilumina sin resquicios. Impone una trascendencia más allá de cualquier objetivación natural o conceptual. Es una relación, pero con algo que se hurta de la relación por su infinitud. Su manifestación, que excede cualquier concepto o idea que pueda hacerse el sujeto, va más allá de lo que pueda colmarlo. Para Levinas, la respuesta al deseo del Otro "es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza" (Levinas, 1995, p. 58). La inadecuación del sujeto y sus capacidades subsiste y aplaza continuamente la satisfacción plena. La libertad de ingresar a esa relación y responder no es algo originario sino que es un acto segundo, posterior al impacto recibido de parte de ese Otro deseado, que siempre permanece exterior.

El rostro, que en un primer momento Levinas analiza analógicamente al vínculo del deseo erótico pero luego lo extiende a toda demanda del Otro que suscite la respuesta subjetiva, no pertenece primariamente al ámbito de los fenómenos o la ontología sino a la ética. Su figura por antonomasia está en el marco de la finitud: "no matarás" o lo que es lo mismo "no dejarás a otro solo en su muerte". En este sentido también hay un vínculo temporal a futuro, la atención a la finitud del otro y hacia el pasado, el reconocimiento del otro como previo a toda conciencia de mi parte. No es la angustia heideggeriana, que me mueve a actuar debido a que me hace consciente de mi finitud, sino que es la respuesta a Otro que desde-siempre-ya –desde un pasado más antiguo a todo pasado, al decir de Paul Valéry– aparece ahí. Previo a toda consciencia el Otro está y posterior a toda decisión subsiste su deseo. En una crítica a Spinoza, la alteridad del otro es un delirio instaurado en el sujeto y su relación con el tiempo, una trascendencia que ningún acto de conciencia puede reunir o rodear. El conato de la propia existencia desconoce la estructura básica de trascendencia y tensión hacia otro. El tiempo es deseo. "La trascendencia es tiempo y va hacia el Otro. Pero el Otro no es el término: no detiene el movimiento del Deseo" (Levinas, 1995, p. 87). El tiempo es deseo.

Es bien sabido que la ética del psicoanálisis significa la relación del sujeto con su deseo. También lo es que el deseo es un movimiento puesto por otro en el sujeto. Estos mismos aspectos, así como la crítica a Hegel que considera que todo finalmente es abarcable y conceptualizable sin resto por la conciencia en su devenir, le permiten a Levinas elaborar una paradojal fenomenología del otro y su deseo (paradojal en cuanto el fenómeno del otro escapa siempre a la donación de sentido clásica de la fenomenología, ya que siempre es un exceso). Levinas utiliza la noción de *deseo* contra Hegel, en tanto el deseo es insaciable y funda al yo en una relación asimétrica frente al Otro, que escapa a toda conceptualización (a diferencia de la necesidad que sí conoce la saciedad).

CONCLUSIÓN Y REPETICIÓN

La reconstrucción de estructuras y contenidos relativos al deseo en hitos significativos de la historia de la filosofía permite identificar algunos núcleos comunes y transformaciones relevantes. Por un lado, la noción de falta o carencia y la tensión y fuerza hacia su satisfacción, aparecen inscriptas en las diversas manifestaciones de la experiencia humana: cognitiva, sensorial e intelectual, sexual, ontológica, incluso política. También incluyen una tensión respecto de la alteridad de lo deseado, con respecto a su inclusión final en el sujeto o satisfacción de éste por medio de algún vínculo voluntario o intelectual, o su permanencia en lo ajeno inalcanzable. Esta alteridad incluye el orden normativo, o el lugar de excepción o trascendencia (o inmanencia) desde donde aparece la ley (o la prohibición). En tercer lugar, aluden al modo de respuesta –en el caso de la relación entre sujetos humanos– entre quien es deseado y el sujeto deseante. Más allá de las diferencias, como por ejemplo entre el cumplimiento de esa relación con el reconocimiento-

deseante que otro hace del sujeto, o la admisión de un retorno imposible, esta (no) relación aparece como motor y constituyente de la propia subjetividad. Se llega así a un punto relevante en psicoanálisis, donde el deseo es el momento que atiende al Otro en tanto inalcanzable, y finalmente muestra al deseo del yo como deseo de otro y condición absoluta del sujeto. A pesar de todas las diferencias, la antigua idea platónica de lo que está más allá del ser y convoca en su trascendencia, reaparece en Levinas para señalar eso de lo que la inmanencia no puede dar cuenta y que apunta al otro en su exceso.

Dos posiciones establecidas después de la mitad del s. XX llevan a pensar nuevamente el rol del deseo para la filosofía y los ámbitos de influencia del discurso filosófico. Primero, si en Spinoza el otro que me afecta y suscita mi deseo no es ontológicamente otro por nuestra común pertenencia a la única sustancia y si en Hegel somos el otro y yo finalmente modos de la autoconciencia del espíritu absoluto en su evolución hacia la coincidencia de realidad y racionalidad, la obra de Levinas puede leerse como reacción a ambos modos de comprender el deseo. Pero en segundo lugar aparece algo radicalmente diverso, donde la pregunta no es por la definición, el fenómeno o la estructura antropológica, sino por las condiciones históricas que dieron lugar a modos de subjetivación denotados por el término deseo. Con una paradojal asunción de Hegel por recurrir a la historicidad de las configuraciones, y a la vez de refutación radical de cualquier búsqueda filosófica de lo originalmente o estructuralmente característico del deseo, Foucault analiza cómo se dieron las confluencias de formas de saber, relaciones de poder y formas de subjetivación que llevaron a configurar el sujeto de deseo, como un producto relativamente reciente en la historia. La noción misma de deseo es problemática para Foucault (1996, p. 45). No hay una estructura o un objeto continuo sometido a variantes históricas, sino que estructura y objetos cambian históricamente. Así, en el caso de la sexualidad y lo que interpretamos contemporáneamente como sujeto de deseo es una constitución que varió y la pregunta cambió del autodominio a la autoconstitución como sujeto de deseo (Foucault, 1980-1981 [2014], p. 170). El antiguo uso de los placeres y la preocupación medieval por la carne están relacionados con la cuestión del placer, pero son un objeto distinto de lo que configura al sujeto del deseo. Esto llevaría a volver sobre el recorrido hecho y repetirlo desde otra perspectiva, que es el modo en que saberes, poderes y formas de subjetivación históricamente vinculados generaron este modo particular del deseo. Con Deleuze, Foucault quita la noción de falta en el deseo y encuentra en el deseo de sexo una producción que puede ponerse en discurso y encontrar saciedad por parte de sus productores. Así se constituye en el lugar de nuestra subjetivación (Monge, 2014).

En todo caso, habría que ver si aquellos rasgos constitutivos de la constelación no subsisten también aquí. Los diversos pensamientos filosóficos expuestos parecen oscilar entre dos extremos. Por un lado, el deseo remite finalmente al sujeto en su inmanencia: el otro deseado para alcanzar la belleza propia, la potencia propia o el reconocimiento de sí. Por otro, el deseo como una alteridad alienante, enloquecedora, como el otro más íntimo a mí que lo que yo pueda serlo, o la alteridad trascendente que desfasa cualquier capacidad conceptual del sujeto. Cada una de estas posiciones puede asumir un nombre propio, pero eso es lo de menos. Lo importante es mostrar esa estructura, y cómo la contradicción, o mejor, paradoja, implica abrir una tensión irremediable e irrenunciable: la del deseo que nos constituye.

Los análisis filosóficos encuentran que la estructura del deseo atraviesa diversos aspectos de la subjetividad, con relación a sí, con relación al otro y con relación al conocimiento. En esta lectura, el deseo parece atravesar múltiples dimensiones humanas, casi como un exceso, lo que podría desfigurar su función. Es un riesgo que es preciso correr, so pena de neutralizar las potencias de esas dimensiones. De ahí que erotismo, amistad, conocimiento y práctica política requieren la actualización de ese contacto con lo otro que excede nuestras capacidades de dominio. Y no solo excede. También se presenta al modo de una exterioridad que al permitirnos iniciar nuestro deseo revela al mismo tiempo nuestra deuda. En el haber del balance de nuestra subjetividad, como una de nuestras reservas contradictorias, aparece un debe, una deuda insaldable. Y si es insaldable parece que sólo por vía de aproximación inagotable los dos movimientos de la acción ética y la gratitud aproximan una respuesta (ciertamente problemática, porque la socialidad demanda continuamente el orden de lo mutuo y de la equiparación).

En esa línea, Hegel escribe que la separación de nosotros mismos, que rompió nuestra unidad y nos impulsó al deseo, al trabajo y al goce –incluso si finalmente es fallido el resultado– hace que la conciencia vea que "ha querido, ha hecho y ha gozado". Y así "su gratitud, con la que reconoce al otro extremo" que le permite actuar, "da gracias", incluso ante lo que es un límite para ella. "La misma gratitud" se agrega a deseo, trabajo y goce como "extremo de la singularidad" (Hegel, 1992, p. 135). Es una lectura diversa del Hegel totalitario que leemos hasta Levinas inclusive. También es una lectura que en un punto toca a la que ofrece Heidegger con la posibilidad de torcer el modelo metafísico que imperó hasta la modernidad, que entendía al conocimiento como re-presentación, y cuya máxima expresión está en la era actual de la técnica. A partir de la idea de donación epocal del ser, Heidegger busca diferenciarse de la representación metafísica, proponiendo una relación distinta del existente humano respecto de lo que se manifiesta en el mundo. En lugar de un objeto configurado por la razón de un sujeto, el fenómeno del mundo se dona de modo previo y acaece –evento– antes de toda acción subjetiva, y genera una tensión hacia él. En esa experiencia, con palabras que recuerdan a las de Hegel, al abordar el fenómeno que se dona "el pensar (*Denken*) sería un agradecer (*Danken*)" (Heidegger, 1995, p. 100). Antes de la acción deliberada, pero no antes del deseo que atiende a lo otro deseable, se da un contacto con lo imposible, en el que cada intento, aún fallido, encuentra en la gratitud –como la protagonista de Lispector– su contraparte adecuada.

REFERENCIAS

Aristóteles. (1978-2003). *Obras completas*. Madrid: Gredos

DeBrabander, F. (2007). *Spinoza and the Stoics*. London: Continuum.

Detienne, M. (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona: Península.

Foucault, M. (1996). "Le Gai savoir", *La revue,* 2.

Foucault, M. (1980-1981[2014]). *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France*. Paris: Seuil.

Heidegger, M. (1995). *Feldweg-Gespräche.* III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Frankfurt: Klostermann.

Hegel, G.W.F. (1937). *Filosofía del derecho.* Buenos Aires: Claridad.

Hegel, G.W.F. (1992). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.

Heidegger, M. (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua.* Buenos Aires: Waldhuter.

Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire*. Philadelphia: Paul Dry.

Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1957). *The Presocratic Philosophers.* Cambridge: Cambridge UP.

Kirk, G.S. (2006). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.

Kojève, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca: Cornell University Press.

Levinas, E. (1987). *Hors sujet.* Paris: Fata Morgana.

Levinas, E. (1995). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

Liddell, H.G. y Scott, R. (1961). *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press.

Margot, J.P. (2008). "Aristóteles: deseo y acción moral". *Praxis Filosófica*, núm. 26, enero-junio,189-202.

Monge, J. (2014). "El lugar del deseo en Michel Foucault", *Consecutio Rerum* 6; 7.

Moss, J. (2012). *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought & Desire*. Oxford: Oxford UP.

Pearson, G. (2012). *Aristotle on Desire*. Cambridge: Cambridge UP.

Platón. (1979). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke.

Spinoza, B. (2000). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Trotta.

Theunissen, M. (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: de Gruyter.

Vernant, P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Barcelona: Ariel.

Vernant, P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

Walde, A. y Pokorny, J. (1927). *Vergleichendes Wörterbuch de indogermanischen Sprachen.* Berlin: De Gruyter.

UNA MIRADA CON DISTANCIA

LAPSO INTERSECCIONES CON MERCEDES MORÁN

Mercedes Morán –quien define al deseo como su principal motor, toma la actuación como un juego y da entrevistas con la misma frescura con la que actúa–, inicia su formación actoral alrededor de sus 20 años, mientras estudiaba la carrera de sociología. Desde allí su camino no ha parado de desplegarse en un gran número de personajes y obras.

Su recorrido ha marcado tanto la televisión argentina –con papeles en *Gasoleros*, *Socias*, *Mujeres Asesinas*, *Amas de casa desesperadas*, entre muchas otras–, como también el teatro, –donde hace poco ha vuelto a estrenar su unipersonal *¡Ay, amor divino!*–, el cine –donde ha desplegado, de modos múltiples, sus dotes actorales en películas como *La Cíenaga* (2001); *La niña santa* (2004); *Luna de Avellaneda* (2004); *Cara de queso* (2006); *El Ángel* (2018) y *Araña* (2019)– y por supuesto, las series –actualmente se encuentra protagonizando una de las series más vistas del momento, *El Reino* (2021)–.

Abordar la cuestión del Deseo, nos evocó su nombre. Pensamos en su trayectoria, y nuestro gusto por su rasgo distintivo en la actuación, nos animó a contactarla. Nos recibió cálidamente. Pudimos entonces preguntarle a Mercedes Morán sobre:

Por qué la actuación...

Alrededor de mis 20 años, mientras cursaba sociología, comencé a estudiar actuación con Lito Cruz, más por curiosidad que por vocación.

A partir de estudiar la actuación, entendí el porqué de muchas obsesiones por el comportamiento humano y cómo podía aplicarlo por encima de otras formas de expresión.

Cómo elige los proyectos...

Son muchas las circunstancias a tener en cuenta a la hora de aceptar un proyecto: el material, la directora/or, el personaje, el resto del elenco...

Cómo incluye su impronta en una obra...

Siempre considero la posibilidad de no intervenir el texto, a no ser que no resulte orgánico... pero a la vez, inevitablemente funciona como disparador para empezar a imaginar. Muchas veces, la mayoría, participo de la adaptación del texto cuando este no es nacional.

Estilo e improvisación...

El estilo creo que deviene del carácter del intérprete pero con cada composición es deseable que ese carácter se neutralice para construir el del personaje.

La improvisación no tiene que ver con el estilo. La improvisación es un ejercicio que se hace, con el único propósito de entender cómo se manifiesta el "carácter" del personaje en circunstancias diferentes a las del material o la obra.

El proceso de construcción de un personaje...

Todos los personajes se ejecutan con el mismo instrumento. O sea, nuestro cuerpo y nuestras emociones... ese es el material con el que se les da vida a los personajes... Pero en mi caso, empiezo por lo puramente corporal: cómo camina, cómo se ríe, cómo se sienta, cómo se enoja... y así podría seguir una larga lista de preguntas que le hago y me hago.

La figura del espectador...

El espectador es quien recibe nuestro cuento y a quien intentamos llegar con la representación, pero en el momento de actuar es aconsejable "olvidarse" de este y confiar en que el trabajo conseguirá generar la empatía que buscamos.

Su unipersonal "Ay, amor divino" y lo que ella llama "la función sanadora de la ficción"...

Es una experiencia totalmente modificadora para mí, porque en cada actuación tengo la posibilidad de pensar, mirar, sentir desde otro lugar... es como un viaje... distancia y experiencia se conjugan y te cambian.

Toda experiencia te modifica. El hecho de haber podido representar mi propia vida, para entregarla o compartirla con el público, poder reírme con ellos de situaciones que en otro momento me hicieron sufrir, etc., es un modo sanador que implica una mirada con distancia y poder así "resolver" muchas cosas personales.

RESEÑA DE *CAUSA Y CONSENTIMIENTO.*

DEBORAH LAZZERI *

Los acontecimientos y las coordenadas en las que se desarrolló este curso de Jacques-Alain Miller, entre los años 1987 y 1988, lo ubican siete años después del fallecimiento de Lacan y cuatro años antes de la fundación de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

En febrero de 1979 Jacques Lacan creó la Fundación del Campo Freudiano, la cual es el espacio y el antecedente desde donde surgieron y se constituyeron siete Escuelas del Campo Freudiano.

Este curso se realiza en un momento en que Jacques-Alain Miller trabaja intensamente y se propone comunicar el movimiento de reflexión en presente, un esfuerzo que se produce cada vez, sin saberes acabados. Lo guía lo que se le resiste y lo difícil es su inclinación, "me remito no a lo que sé sino a lo que en verdad ignoro" y nos declara su posición: "Llego ante ustedes como aquel que no sabe" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 9).

Se siente urgido, en retraso, en mora, en deuda, respecto de lo que tiene que saber: "Yo estaba en mora, no me daba cuenta porque creía estar en mi morada, sólo estaba demorado" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 11).

Jacques-Alain Miller enlaza a la causa un deseo decidido, animado, sostenido por su transferencia a Lacan. Es difícil enseñar en posición de analizante, "me suponen un saber" (y) "supongo ese saber en Lacan y a través de él en Freud" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 11). Este es un esfuerzo paso a paso por interrogar de manera minuciosa la noción de "causa" en la teoría psicoanalítica.

Con su estilo riguroso y envolvente desmenuza la estructura de la enseñanza de Lacan y en cierto modo llega a desintegrarla. Por momentos, coloca a Lacan en atraso con respecto a Freud para mostrar, finalmente y de una manera contundente, que la enseñanza de Lacan se despliega

* IOM2 - Escuela de la Orientación Lacaniana. Asociación Mundial de Psicoanálisis

lazzerideborah@gmail.com

en discontinuidad con respecto a sí misma. Este compás implica esforzarse en entender ciertos conceptos y a su vez, abocarnos al desmembramiento de esa lógica a partir de la lectura. Así, Miller, para seguirlo, nos obligará a poner de nuestra parte.

Retomará a lo largo del curso fundamentalmente cuatro textos de los *Escritos 1* de Lacan: *Acerca de la causalidad psíquica* del 28 de septiembre de 1946, *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* o *Informe del Congreso de Roma* de 1953, *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* de 1957 y de los *Escritos 2*, *La ciencia y la verdad* de 1966. Su vasto conocimiento de la obra de Lacan le permite ubicar con precisión el origen y el desprendimiento del psicoanálisis a partir del discurso de la ciencia, utilizando reseñas de sus escritos y seminarios, como también sus rigurosas referencias filosóficas.

Su lectura nos ilumina y, diferenciando el psicoanálisis del discurso de la ciencia, resalta con firmeza la idea de que el psicoanálisis no exime al sujeto de su responsabilidad y lo coloca frente a la asunción de su causa, así como frente al consentimiento, tanto en el lugar del analista como en el del analizante.

Su tono es crítico hacia quienes reducen el psicoanálisis a una técnica. Destaca la dimensión ética del psicoanálisis, la cual se opone a la técnica como rutina. "El esfuerzo de rigor realizado por Lacan en *La ética del psicoanálisis* consiste en indicar cómo se rompe con la rutina del placer con vistas a lo *unheimlich* del goce" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 13).

Causa y consentimiento trata sobre la experiencia de un análisis, en su inicio, transcurso y final.

Hay una significativa preocupación de Miller por los modos de decir sobre el psicoanálisis y apunta a que "nuestro estructuralismo no caiga en el mecanicismo" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 14), señala que su sensación "es que en este coloquio de practicantes urge circunscribir mejor lo que hacemos en el análisis y lo que al respecto decimos en la teoría" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 14).

A través del binomio causa y consentimiento, nos remonta al origen mismo de la historia del psicoanálisis, el polo de la causalidad y el polo del sujeto y lo ubica en contraposición al binomio sustentado por el discurso de la ciencia de causa-efecto, en el cual inscribe los diversos intentos freudianos por insertar allí al psicoanálisis. Es ese "consentimiento" que introduce entonces el sujeto que dice que "si" o bien que dice que "no", pues el rechazo es también un consentimiento a otra cosa. Miller nos dice: "No sorprendo si recuerdo que un psicoanálisis es y fue una búsqueda de la causa" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 91).

Despliega así un ordenamiento esclarecedor, en el cual, la causa en el psicoanálisis se lee en primer lugar como causa significante que introduce una indeterminación del sujeto. "Cada vez que alguien aborda el psicoanálisis a partir de la ingenua ambición de orientarse por la ley y no por la causa, no puede más que desconocer el sujeto" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 250).

Lo seguimos en su movimiento, mientras que Freud de entrada descubrió el inconsciente por el sesgo de las ciencias de la naturaleza, Lacan entró al psicoanálisis por el sesgo del sentido, cuestión que vemos plasmada en su escrito Función y campo de la palabra y el lenguaje de 1953.

Siguiendo esta diferenciación nos indica que Lacan inserta el sentido en el esquema etiológico freudiano planteando que lo reprimido es un significado. La operación analítica, como levantamiento de la represión consiste en sacar del desalojo un sentido preso. Más tarde sostuvo que el sentido no es causa sino efecto de la articulación significante. Es decir, el significado es función del significante, el significante es causa del significado. La causalidad misma del sujeto escapa así a la causalidad física.

Para Lacan el sujeto encuentra la causa en el Otro, pero a la vez la elección no está excluida en la medida en que la relación entre el significante y el significado no es una relación causa-efecto.

Miller sitúa en el sentido, cierto grado de libertad subjetiva, en esa decisión insondable por la que

cae en el ser o en el sentido. Ambos son los términos entre los que se articula la elección.

Ubica el origen en la etiología freudiana en la cual lo fundamental es una cuestión de doble causa. En la carta 46 a Fliess de 1896, Freud razona en términos de trauma, es decir de incidente sexual que se produce en un momento dado de la vida y coloca la etiología dentro de la cronología con los estadios correspondientes.

La causa primera, que es insuficiente, es donde ubicamos la inercia de la fijación introducida por el trauma sexual, un incidente caracterizado por un excedente de sexualidad. Una causa secundaria, pero eficiente, donde el despertar del recuerdo conlleva la represión. El excedente de libido freudiano de la Carta 46 a Fliess de 1986 ya anticipa el plus-de-gozar que Lacan conceptualizará mucho después. En Freud siempre estuvo la idea de un margen para el consentimiento del sujeto, por eso habló de tendencia y de elección de neurosis. En este sentido, Freud siempre está un paso adelante de las elaboraciones lacanianas. Es por el lado de la fijación que el objeto pequeño ***a*** toma el lugar de la causa y Lacan lee la represión como expresión del sujeto barrado.

Miller destaca que la lectura de Lacan de la causación freudiana es esclarecedora, consistió hacia el final de su enseñanza en tratar el trauma como *trou*, agujero, el *trouma*, que nos brinda la fórmula sincrónica del trauma sexual y que formula con su No hay relación sexual. Como puede leerse desde el principio, en el camino paso a paso que nos traza Miller, que a la altura del Informe de Roma de 1953, en la primera traducción de Freud, Lacan abandona la causa en beneficio del sentido. Y en una segunda vuelta sobre su antecesor, en *La Instancia de la letra en el Inconsciente (...)* de 1957, "Lacan debe saltar a pies juntillas por sobre sí mismo (...) para subrayar, captar y construir que el sentido, antes puesto en el lugar de la causa, (...) es el efecto de una causa" (Miller, 1987-1988 [2019] p. 209).

Plantea entonces una causalidad significante y relega el sentido al lugar de efecto. Pero el sujeto también es efecto del significante, el sujeto al que apuntamos en la experiencia no es más que un efecto de significación.

Miller nos conduce también, a partir de los conceptos de causa y consentimiento, por todo el trayecto de una experiencia de análisis.

A la entrada de un análisis se intenta capturar ese sujeto que es una indeterminación. Vamos evaluando si el sujeto es capaz o no de despegarse de su posición inicial, si será capaz de separarse de sus ideales, su margen de autonomía, poder tomar distancia respecto de los ideales que lo sostienen como persona. En el curso de una cura señalamos los giros a partir de las sucesivas caídas de las identificaciones, de las causas significantes. ¿Qué queda al final del análisis?

Si el curso de un análisis está orientado por la caída de los significantes amo, que un sujeto sea efecto del significante entraña que también se produzca la caída del sujeto, el final del análisis es entonces la destitución subjetiva. Pero lo que resta de un análisis no es el sujeto, es la causa no significante que está en juego, *a*. El cifrado de goce, es decir, la sustitución del goce por el Otro, no es exhaustiva (...) y por lo tanto "Lo que llamamos *a* es aquí una suerte de monumento que conmemora el hecho de que el goce es irreductible al Otro" (Miller, 1987-1988 [2019] p. 325).

El final del análisis posibilitará verificar si el sujeto ha consentido a deshacerse de las vueltas de sus identificaciones y si ha podido modificar su posición respecto de la causa. Es la destitución de esa continuidad que implicaba su sujeción a los S1 que comandaron su vida, momento de verificar "si quiero lo que deseo". Esto implica una reformulación de su relación al goce desconocido que alberga el síntoma, lo cual incluye un cambio de posición subjetiva que implique otra relación para con el deseo y su causa.

Además del tema central, Miller aborda lo que denomina el gran esfuerzo de Lacan orientado hacia la unificación de la teoría analítica, "una verdadera elucidación del sentido del retorno a Freud promovido por Lacan" (Miller, 1987-1988 [2019], p. 333), base de la clínica y la práctica analítica.

Lacan propone reemplazar el Edipo freudiano por la metáfora paterna y lo hizo mediante matemas que utilizar allí donde en Freud había relato, mito, establece una sustitución significante: el significante Padre (Nombre-del- P) en el lugar del significante Madre (significante de su deseo).

A partir de la lectura del texto de Sigmund Freud *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, Miller señala la frase más importante de ese texto, " la sustitución del principio de placer por el principio de realidad no implica el destronamiento del primero, sino su aseguramiento" (Miller, 1987-1988 [2019] p. 361). Para Freud en el principio el sujeto se satisface sin obtener lo que está en juego en la realidad exterior. El goce precede a la realidad.

Miller con su lupa encuentra a un Lacan que corrige a Freud, algo que aclara, ha ocurrido en contadas oportunidades y a la altura del Seminario *Aún*, sostiene que el goce no es anterior a la realidad, el Lustprinzip sucede al lenguaje; una contrateoría lacaniana del desarrollo que sostiene que primero hay una relación al mundo, la satisfacción, desde el momento en que un sujeto habla, no está en el mundo exterior sino en el lenguaje mismo.

Miller lee así a Lacan: "(...) del goce perdido en la sustitución de un principio por el otro, puede nacer un goce sustitutivo que se encuentra en el nivel mismo del significante" (Miller, 1987-1988 [2019] p. 362).

Sobre el final del curso, Miller nos habla del "delirio generalizado" postulado por Lacan a partir de la psicosis, como punto de partida para mantenernos en el nivel de la realidad, que es el fantasma. La realidad como la verdad que tiene estructura de ficción, "decir que la verdad tiene estructura de ficción es lo contrario de decir que la verdad depende de la referencia, es más bien decir que la verdad no depende de la adecuación a la realidad" (Miller, 2019, p. 402). La causa está vacía. Hablamos de lo que no existe.

Leer hoy Causa y Consentimiento es de actualidad para la clínica, la teoría y la política en el Psicoanálisis de Orientación Lacaniana. Su lectura nos deja en el sendero por donde la causa es el encuentro de cada uno con el propio goce del cual somos siempre responsables y el consentimiento es una insondable decisión.

REFERENCIAS

Miller, J.-A. (1987-1988 [2019]). *Causa y Consentimiento*. Buenos Aires: Paidós.

Freud, S. (1911 [1991]). "Moisés y la religión monoteísta" en *Obras Completas, Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1946 [2008]). "Acerca de la causalidad psíquica" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1953 [2008]). "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

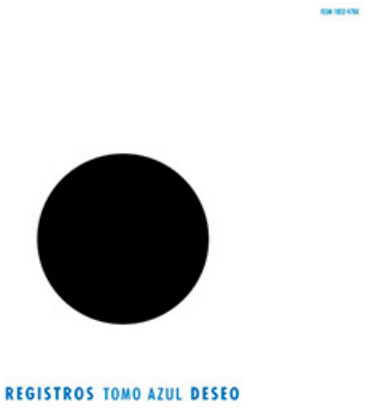
Lacan, J. (1957, 2008)."La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1966 [2008]). "La ciencia y la verdad" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1972-1973 [1991]). "Aún" en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.

RESEÑA DE
EL DESEO A LA LETRA. REVISTA REGISTROS. TOMO AZUL

MICAELA PARICI *



El Tomo Azul de la *Revista Registros* (2018) nos ofrece un recorrido por la noción lacaniana que le dará nombre: Deseo. Hacer un comentario de esta revista, siempre asociada a la actualidad de la clínica y proponiendo un entrecruzamiento de lo psicoanalítico con el arte, la cultura y lo social, implica un intento de transmisión del deseo mismo... ¡tarea nada sencilla!

Desde el deseo y su relación con los objetos de consumo, a aquel que se pone en juego -o no- en un encuentro sexual y apela a la ciencia como solución; pasando por la noción de deseo del analista y su importancia en la dirección de la cura y el modo en que eso se fue configurando de manera diferente a partir del Pase para cada analista; la *Revista Registros* desarma a la manera de un artesano este concepto lacaniano fundamental, en una época en la que del deseo nadie quiere saber. Ha sido ese, tal vez, el signo que propulsó este tomo de la revista: lo que la clínica nos enseña acerca de los sujetos que "quieren querer", el modo en que la ciencia y el mercado ofrecen las más diversas formas de taponar el vacío necesario para que se configure un deseo, y el desafío al lugar del analista frente a esa deflación.

Desde la perlita inicial que nos regala Jacques-Alain Miller acerca del deseo del analista como la contraparte de la indiferencia, que se sirve de ésta para que el sujeto encuentre el valor que ubicará en esa *x*; a los textos en los que la noción de deseo es leída con el estilo singular de cada analista entrevistado; aquí se plantea un sinfín de novedosas definiciones y usos clínicos del deseo.

"Es que hay que interpretar el deseo, llegar a leer algo del deseo escondido tras la demanda, y a su vez, tener en cuenta tanto el supuesto saber operar, como también el valor de la pendiente de las palabras", nos dice Florencia Dassen (2018, p. 9) en una entrevista acerca del deseo del analista que recorre ese concepto anudándolo al Pase. Ella nos hablará de la buena distancia

* Grupo Lacaniano de Formosa
psi_micap@hotmail.com

del síntoma de cada analista, y de la experiencia del fin de análisis como la posibilidad de un pasaje respecto del modo de decir sobre uno mismo. El deseo del analista se encuentra, al decir de Florencia Dassen, en "lo más propio de aquello que nos apasiona respecto del psicoanálisis, cuando lo situamos en relación al propio rasgo y cuando lo podemos poner a cuenta del propio recorrido" (Dassen, 2018, p. 11).

Fabián Naparstek (2018) se sirve de la clínica para definir el deseo como "la horma que a uno lo orienta. (...) El deseo hace que uno sepa lo que va a buscar" (p. 17). Hará referencia también al deseo del analista, aquel del que cada uno debe advertirse por estar sostenido en el fantasma: "Analista es aquel que puede soportar correrse de su propio fantasma y encarnar el objeto para el fantasma de cada analizante" (pp. 18-19). Y nos brinda, siguiendo a Lacan, una indicación clínica muy enseñante: ir hacia la localización del deseo: "(...) para poder abordar algo, necesitamos partir de algún lugar" (p. 18).

Atravesando fotografías de las películas escogidas en torno al deseo, como *Ese oscuro objeto del deseo* (Buñuel, 1977)*, Ojos bien cerrados* (Kubrick, 1999) y *La dolce vita* (Fellini, 1960); nos encontramos con una imperdible entrevista a Oscar Zack sobre los objetos del deseo. "Lo que hoy encontramos es una manifestación masiva, una oferta desmedida de objetos que se presentan como plausibles de satisfacer un deseo" (Zack, 2018, p. 25). Nos habla allí de los objetos del mercado, del "engaño publicitario" que estos ofrecen como forma de suturar con esa satisfacción, la división subjetiva. Y asocia la falta en ser a la que un sujeto deberá consentir en un lazo, al amor; de este modo nos presenta una relación entre deseo y amor, sumamente interesante.

"Cuando me invitan a presentar mis testimonios sé que no soy tan apreciado por mis concepciones teóricas, sino más bien por la transmisión de un deseo. Debe haber algo en mi modo de hablar, quizás en mi enunciación que transmite el deseo por el psicoanálisis" nos dirá Bruno de Halleux (2018, p. 32), en una entrevista que permite la lectura del estatuto de su deseo a lo largo del propio análisis. Y por su parte, Oscar Ventura, hablará de los cambios que pudo notar a lo largo de su recorrido analítico en relación con el deseo del analista, desde su lugar de AE: "Se produce algo que alivia mi práctica y habilita el poder ocupar el lugar de analista como objeto en sus dos vertientes: como causa de deseo y también para poder ser arrojado a la basura, consentir a dejarse usar" (Ventura, 2018, p. 59).

Otras secciones que la revista nos ofrece, intercaladas entre fotografías exquisitamente seleccionadas, proponen la conversación con diversos analistas que permiten escuchar en las Secciones *2 x 10* (dos preguntas, diez responden) y *10 x 2* (diez preguntas, dos responden), como en las 10 líneas y la Mesa Redonda titulada "Actualidad Clínica del deseo"; lo que acerca del deseo en la época el psicoanálisis puede transmitir. Tomo algunas de ellas:

"Encuentro a los pacientes desbrujulados en relación a cómo ponerle el cuerpo a eso que les ocurre, qué hacer, por ejemplo, frente a este gusto que sienten por un chico y una chica" (Slatopolsky, 2018, p. 40).

"Respecto del deseo del analista, lo que pienso y cómo me oriento, es apostar siempre a la máxima singularidad. Eso es más allá de la época, más allá de las estructuras, inclusive" (Valcarce, 2018, p. 42).

"El deseo en la actualidad está asociado, de manera inmediata, a una práctica de goce" (Galante, 2018, p. 122).

"El deseo que se pone en juego en el autismo está encarnado por todas aquellas "otras voces" que respetan su singularidad, sus invenciones, y buscan entablar un lazo sutil para aproximarse al sujeto sin intrusión" (Tendlarz, 2018, p. 120).

Finalmente, dos detalles que me interesa destacar y que entiendo nos muestran un contrapunto: el imperdible texto de Éric Laurent "El deseo del analista es nuestra ética", en el que establece la diferencia fundamental de la práctica psicoanalítica en el hecho de dar testimonio de una

clínica inseparable del deseo y la transferencia, afirmando que es allí que radica nuestra ética. Una entrevista muy enseñante acerca de la política del psicoanálisis anudada a la clínica. Y por otro lado, y en un sentido que podría decirse opuesto a lo que Laurent transmite, una entrevista al Director Médico y al Gerente Gral. del *Boston Medical Group* que nos describen, desde una particular enunciación, la oferta de la ciencia: la de la pura satisfacción "(...) devolver la plenitud sexual a un hombre, es devolverle la plenitud de su vida". Frente al "más" de goce que la ciencia nos propone, el deseo se presenta como la respuesta del psicoanálisis.

La *Revista Registros* invita, a la altura de la época, a empaparnos acerca de lo que se define como deseo hoy. Lo que la clínica nos enseña y lo que para cada sujeto se configura, si es eso posible, como un deseo; y, frente a ello, la sutil escucha del psicoanálisis: aquella que apunta desde el inicio de una cura a que cada uno pueda aislar la causa de su deseo en su singularidad.

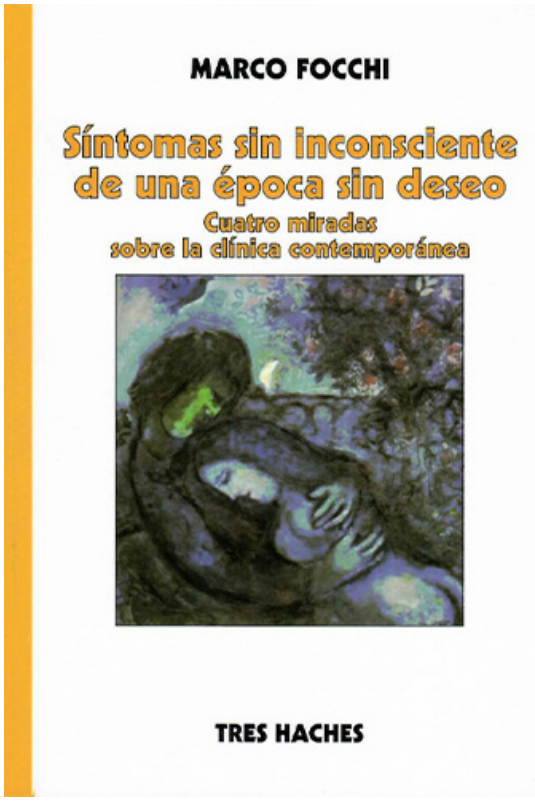
Sin dudas, ¡una lectura que despierta!

REFERENCIAS

Revista Registros (2018). "Deseo". Tomo Azul. Año 14. Buenos Aires: Talleres gráficos Ricardi.

RESEÑA DE
SÍNTOMAS SIN INCONSCIENTE EN UNA ÉPOCA SIN DESEO

ANA MECCHIAN *



Marco Focchi invita en este libro a hacer un recorrido por diversas patologías actuales, siguiendo coordenadas de la clínica y de la época a partir de nociones centrales como la de síntoma, inconsciente y deseo. Logra una transmisión clara y sencilla pero no sin rigurosidad y precisión conceptual. La principal riqueza y contribución de este texto reside en su valor para el ámbito de la clínica psicoanalítica.

Lleva a cabo una comparación entre los discursos del psicoanálisis y el de la ciencia, se inmiscuye en ambos para describirlos, desmenuzarlos y diferenciarlos.

Para hablar de síntoma, parte de la relación entre psiquiatría y psicoanálisis, recordando que sufrió una transformación que se vio plasmada en la publicación del DSM III, Manual Diagnóstico que se presentó en 1980. Allí se hizo notable la pretensión de la medicina basada en la evidencia, de fundamentar los tratamientos mediante pruebas, buscando criterios de correlación entre un factor etiológico y un grupo de síntomas, recurriendo a la clasificación de los casos, a la estadística y a la objetivación experimental.

Ya en 1966, Lacan se anticipaba a este escenario y marcaba su posición. Decía:

> Deshagámonos del hombre promedio, que no existe. No es más que una ficción estadística. Existen individuos, es todo. Cuando escucho hablar del hombre de la calle, de encuestas, de fenómenos de masa y de este género de cosas, pienso en todos los pacientes que vi pasar por el diván en estos cuarenta años. Ninguno se parece en ninguna medida a otro, ninguno tiene las mismas fobias, las mismas angustias, la misma manera de contar, el mismo miedo de no entender (Lacan, 1966 [2002]).

* Fundación Rita Bianchi

licanamecchia@hotmail.com

Esta pretensión, fue cobrando cada vez más fuerza, al punto de que Miller en su curso publicado en 2015, tres años después de este escrito, nombra a nuestra era como la del "Hombre de la cantidad" y en la cual, "Poder ser cifrado, ser una realidad susceptible de cifra, le entra a uno en el ser". (Miller, 2015, p. 141)

El autor señala que el cambio radical está dado a partir de las diferencias en torno a este concepto central y lo sintetiza en tres interrogantes concretos: En la perspectiva de Freud la orientación sobre el síntoma era ¿qué significa?, en la actualidad, para el discurso de la ciencia, la pregunta se formula como, ¿es normal?, mientras que para Jacques Lacan, la cuestión es, ¿sabes arreglártelas con?

A lo largo del recorrido, el autor logra mostrar que en nuestra época el síntoma no está en relación al inconsciente , como podía constatarse en las vividas por Freud o Lacan, sino más bien que se establecen en base a ciertas normas establecidas por el discurso de la ciencia, las cuales están en consonancia con el capitalismo, organizadas en base a tres parámetros en torno a los que se mueve la vida: la relación con el dinero, con el éxito social y con el sexo. El sujeto que se desvía de ello se siente marginado, preocupado, empobrecido, ansioso y enfermo. Cobra relevancia entonces, la idea de síntoma como trastorno.

De modo radicalmente opuesto, para el psicoanálisis el síntoma es una solución al trauma original del encuentro con el lenguaje, ese que ocurre por el solo hecho de que somos seres hablantes. Se produce una desorganización del instinto animal, por eso Freud, no habla de instinto sino de *trieb*, pulsión. Este momento deja marcas de goce, de un goce perdido y frente a ese vacío hay una respuesta singular, el síntoma.

Se lee aquí la primera orientación que el autor extrae de la enseñanza de Lacan y de la que podemos servirnos en la clínica: para el psicoanálisis no se trata de suprimir el síntoma porque se lo considera que es una solución propia del sujeto.

La segunda, se formula como: el modo en que se lleva a cabo la experiencia analítica, depende del concepto de inconsciente que se tenga.

Se habla de síntomas contemporáneos o nuevos síntomas, entendidos como síntomas sin inconsciente, porque son el fiel retrato de un sujeto inmerso en la creencia cientificista de que, "son sólo índices de una disfuncionalidad del organismo" (Focchi, 2012, p. 44), implican tomar como referencia parámetros de normalidad, más que provocar interrogarse sobre la subjetividad. Menciona un ejemplo paradigmático para explicarlo. El sexo, es entendido desde el discurso de la ciencia como parámetro de autoevaluación o de autoestima, para valorar el rendimiento del sujeto. De esta manera con el denominado Trastorno de Deseo Sexual Hipoactivo, un síntoma emergente de la época, la disminución del deseo, queda reducido a un problema médico, suturando cualquier posibilidad de pregunta subjetiva sobre deseo y goce.

Frente a esto, contrapone el concepto de inconsciente en psicoanálisis. Con el inconsciente, conceptualizado como "enjambre" de significantes desordenados que no representan, sino que producen *lalengua,* en la última enseñanza de Lacan se modifica la concepción de la cura en psicoanálisis. Se trata de una apuesta para trabajar sobre lo real del goce, en cada caso.

Se desarrolla en el texto, una tercera orientación para la clínica actual. Ante el mundo contemporáneo en que el espectáculo representa uno de los principales modelos de dominación, la noción lacaniana de semblante, es la antítesis. El semblante de objeto es muy diferente a la simulación espectacular. Permite tomar el lenguaje como signo de goce y considerar al psicoanálisis más allá de una terapia y del ideal de lo útil.

El autor menciona que el paradigma del espectáculo, ha influenciado notablemente el concepto de salud-enfermedad y por lo tanto las demandas y los tratamientos que se realizan. Las llamadas terapias alternativas, cada vez más abundantes y presentes, son el fiel retrato de ello. Se encuentra sus raíces en las sectas protestantes radicales de Norte América y están amparadas bajo la idea

de una concepción holística de salud: el cuerpo sabe cómo estar bien si se lo complace. Aquí, el libro nos introduce en otro debate, la diferencia entre psicoanálisis y psicoterapias.

Las psicoterapias, en la actualidad, se pueden dividir en dos grandes corrientes que sintetizan sus orientaciones. La primera es la búsqueda de la armonía interior y sintonía con la naturaleza y la segunda es la idea de una cura ideal para el paciente, anclada en nociones científicas como la Medicina Basada en la Evidencia, que debe funcionar sin implicaciones de la subjetividad. Ambas, se fundan en la cancelación de la falta. El psicoanálisis no comulga con ninguna, porque lejos de quedarse en lo útil, o en soluciones universales, está más del lado de la idea de lo bello (Focchi, 2012).

Para finalizar, me interesa destacar el capítulo titulado "Los ataques de pánico", en el cual se analiza con notable originalidad, esta patología tan actual, tan de moda, en el ámbito de la salud, dejando enseñanzas concretas para el trabajo en la clínica. En primer lugar los relaciona con la neurosis de angustia, formulada por Freud. En segundo lugar, explica que para la psiquiatría, los ataques de pánico, son de etiología biológica. En tercer lugar, los diferencia de los llamados nuevos síntomas. Fundamentalmente porque los ataques de pánico muestran el surgimiento de un real, despojado de cualquier envoltorio simbólico. Brinda referencias precisas para entenderlos, desde textos freudianos, pero dejando en claro cuáles son los límites de leerlos a partir de los desarrollos sobre el Edipo. Es necesario hacer un pasaje, un giro conceptual, que con Lacan entendemos como un más allá del Edipo.

Con este marco teórico, el psicoanalista ofrece una clara orientación para el tratamiento psicoanalítico de los llamados ataques de pánico: el surgimiento pulsional que implica el pánico no se puede abordar con los medios del sentido, hay un real que se vislumbra.

Para estos casos generalmente se indica la terapia cognitivo conductual, la cual realiza un abordaje farmacológico y reeducativo. Lo que implica reforzar las defensas para que el sujeto se exponga gradualmente a las situaciones agobiantes. En contraposición, y tomando como ejemplo la fobia, vemos que es entendida por el psicoanálisis como la solución natural que el sujeto encuentra para tratar la angustia y el pánico. "No se la puede combatir sin ofrecer una barrera alternativa al sujeto que lo proteja de lo inaguantable que lo invade" (Focchi, 2012, p. 101).

También se sirve del fenómeno psicosomático, como modelo porque se sitúa en los límites del lenguaje, en tanto borde entre lenguaje y acontecimiento pulsional.

Por ello, menciona que más que un forzamiento de las defensas de lo que se trata es de hacer un forzamiento de la lengua. Para arrojar luz sobre esto, presenta casos de su propia experiencia en la clínica, que enriquecen la teoría que expone.

Frente a este panorama, en el que somos testigos de una infinitización de las propuestas al malestar del ser hablante, el planteo del escritor deja en claro su posicionamiento, diciendo que estamos en un momento histórico en el que es fundamental la presencia del psicoanálisis en las instituciones y en los poderes públicos, para hacer más evidente la articulación con la realidad social, haciendo notar que, como el arte, tiene la posibilidad de perturbar las lógicas utilitarias y espectaculares que subyacen a la ciencia y al mercado.

REFERENCIAS

Focchi, M. (2012). *Síntomas sin inconsciente de una época sin deseo. Cuatro miradas sobre la clínica contemporánea.* Buenos Aires: Tres Haches.

Lacan, J. (1966 [2002]). *Escritos I.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Miller, J. A. (2015). *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós.