

virtualia

REVISTA DIGITAL DE LA EOL

SUMARIO

#36

Marzo 2019

Editorial

Alejandra Breglia

Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia

Éric Laurent

"DISRUPCIÓN DEL GOCE EN LAS LOCURAS BAJO TRANSFERENCIA"
DISCIPLINA DEL COMENTARIO

La pendiente del psicoanalista

Silvia Salman

El enigma de la transferencia positiva

Cecilia Gasbarro

La transferencia: un concepto que perdura

Oscar Zack

EL AMOR Y LA ÉPOCA

Dos comentarios sobre el amor

Mauricio Tarrab

La partida del análisis en la época

María Marciani

¿Un par que no hace pareja?

Camila Candiotti

Época, amor y lazo

Paola Cornú

DOSSIER 100º ANIVERSARIO DE "LO OMINOSO" (1919)
DE SIGMUND FREUD

Das Unheimliche, una indagación estética

Fernando Vitale

"La clínica actual de *Das Unheimliche*"

Gerardo Battista

"Lo ominoso", un texto vanguardia

Viviana Mozzi

Antiguos amores, demonios y el exorcismo del cuarto

Claudio Spivak

Editorial

Alejandra Breglia

Los textos de estas páginas abordan conceptualmente la *transferencia*, *Das Unheimliche* y el *amor*, acercándonos a estas nociones fundamentales para nuestra práctica clínica actual, a la luz de las indicaciones que da Jacques Lacan en su última enseñanza.

El escrito destacado de *Éric Laurent*, su conferencia en el congreso de la AMP de Barcelona; ilumina el uso de la transferencia a la luz de las últimas conceptualizaciones de Lacan. Planteando –entre otras cosas– que el paso del régimen del patriarcado al *partenaire* de goce abre una doble vía referida al abordaje de la transferencia en la última enseñanza, y que justamente eso nos permite deshacernos de algunos estorbos que nos retenían en nuestro acto analítico.

Un apartado que bajo la égida de *Disciplina del Comentario* se ocupa del escrito de *Éric Laurent*. Así es como Oscar Zack, Cecilia Gasbarro y Silvia Salman; escogiendo lo que resuena para cada uno de ellos, ponen el acento y destacan diferentes aspectos notables de esta Conferencia.

El *Dossier* de esta edición tiene como estrella relevante al texto *Lo ominoso* de Sigmund Freud. Y allí Fernando Vitale, Gerardo Battista, Viviana Mozzi y Claudio Spivak releen bajo una nueva perspectiva los desarrollos que realizara Freud. Se explayan sobre diversos rasgos de este escrito fundamental, y destacan toda su vigencia a 100 años de su publicación. Encontrarán el “factor infantil”, la “presencia del doble”, la “repetición no deliberada”, lo “reprimido que retorna”, la “marca de la represión”,... y otros conceptos que se articulan en estos valiosos artículos de nuestros colegas.

Y la rúbrica *El Amor y la Época* nos acerca de la mano de Mauricio Tarrab, María Marciani, Camila Candiotti y Paola Cornú; precisiones que articulan amor y autismo; amor y castración, amor y transferencia; y el amor en su función de anudamiento sintomático.

Un agradecimiento especial al Directorio y al Consejo. A los Asesores, al Consejo Editorial, al Comité de Redacción, y a todo el equipo de Virtualia; muchas gracias!

Y una mención especial para la artista Mariana Allievi que nos acompaña en esta ocasión con su maravillosa obra.

Son doce artículos, doce textos significativos de analistas de nuestra Escuela para leer y releer, sírvanse de ellos...

Marzo 2019

Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia

Conferencia inaugural del XI Congreso de la AMP

Éric Laurent

He elegido este título para interrogar ante ustedes el uso que podemos hacer de la transferencia, de acuerdo con las indicaciones que da Lacan, en lo que Jacques-Alain Miller ha llamado su última enseñanza, la que empieza en *Aún* (1972-1973). He optado por el término "locura" porque recibe un acento nuevo a partir del texto que contiene el decir provocador según el cual "todo el mundo es loco, es decir, delirante"[1], texto que pertenece a ese periodo. He elegido también el término "disrupción", al mismo tiempo porque es el título bajo el cual este año hemos sostenido, Nouria Gründler, Dominique Laurent, François Ansermet y yo mismo, una enseñanza en la ECF y porque es el término elegido por Jacques-Alain Miller como sinónimo de la efracción que constituye el goce en la homeostasis del cuerpo, fundamento de la repetición del Uno:

El modo de entrada de la experiencia inolvidable de goce que será conmemorada por la repetición. Su modo de entrada es siempre la efracción, en todos los casos a los que se accede a ella mediante el análisis. La efracción, es decir no la deducción, no la intención, tampoco la evolución sino la ruptura, la disrupción respecto a un orden previo, ya hecho, de la rutina del discurso gracias al cual se sostienen las significaciones, o de la rutina que imaginamos del cuerpo animal.[2]

"Disrupción" está tomado aquí en una doble acepción. Es tanto la efracción primera como sus réplicas, que en cada caso no cesan de alterar las distintas homeostasis o estabilizaciones que el sujeto ha podido establecer como defensas contra la efracción repentina de un goce desconocido para él.

He optado por el término "locura". Hubiera podido optar por "delirio" para englobar las psicosis ordinarias, las otras y su modo de tratamiento, ya que en su seminario de 1976, Lacan incluye al psicoanálisis en el delirio: "El psicoanálisis no es una ciencia... Es un delirio -un delirio del que se espera que lleve a una ciencia-"[3]. La generalización del abordaje del sujeto mediante la forclusión generalizada tiene un precio, que Jacques-Alain Miller evidenció en su presentación del "último Lacan". Este precio es la casi desaparición del término "transferencia" en los textos de Lacan. Adviértase de entrada que el abordaje de la transferencia en las psicosis, primero extraordinarias, luego ordinarias, no ha dejado de plantearnos preguntas, ya que el estatuto de la relación con el Otro quedaba especialmente cuestionado tras el final de la *Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, que "introduce [...] la concepción que hay que formarse de la maniobra, en este tratamiento, de la transferencia",[4] para no decir nada acerca de ella puesto que ello supondría ir "más allá de Freud".[5]

El final de la *Cuestión preliminar...* se detiene en el punto en que el padre-Dios se borra ante el Dios *partenaire* de goce, "después de que se abrió la quiebra del Nombre-del-Padre -es decir, del significante que en el Otro, en cuanto lugar del significante, es el significante del Otro en cuanto lugar de la ley-".[6] Lacan no dice quiebra del Otro, sino del Nombre del Padre. Entonces se revela, de acuerdo con la expresión de Schreber, que anticipa a Georges Bataille, que "Dios es una p...", dicho de otro modo, un *partenaire* de goce. Esta revelación es una reducción que constituye la clave de la maniobra de transferencia con un *partenaire* de goce sin la garantía del Nombre del Padre. ¿No habría que situarla como preliminar a la gran reducción final de la última enseñanza de Lacan? Y, por otra parte, la primera reducción plantea múltiples dificultades. Son estas dificultades las que han abordado en artículos recientes, reunidos en el excelente último número de la revista *El Psicoanálisis*, consagrado a *Lo que no se sabe de la transferencia*, Miquel Bassols y Vicente Palomera.

Vicente Palomera sitúa muy bien la cuestión de la transferencia en las psicosis. "Mientras que el trabajo de la transferencia supone un vínculo libidinal con un Otro en posición de objeto, en el trabajo del delirio es el sujeto como tal quien toma a su cargo, solitariamente, no el retorno de lo reprimido (como lo decimos para el neurótico) sino los retornos en lo real que lo perturban. Mientras que no hay autoanálisis del neurótico, el

delirio es una especie de autoelaboración. El problema es saber si este trabajo puede insertarse en el discurso analítico y si es así, cómo. El acto analítico, ¿puede tener una incidencia en este auto-tratamiento como en el trabajo de transferencia?”[7]

Por su parte, Miquel Bassols, en el Congreso de la NLS en Dublín, en julio de 2016, planteaba que el efecto principal de la introducción de la “psicosis ordinaria”, esa categoría inestable que desafiaba la categorización y parecía sometida a la paradoja de Russell, sólo se ordenaba mediante el encuentro con la contingencia de la transferencia. Concluía su texto: “Las psicosis ordinarias sólo están clínicamente ordenadas si los fenómenos son precipitados, ordenados, de acuerdo con la lógica de la transferencia. Sólo entonces las psicosis ordinarias se revelan ordenadas bajo transferencia”. [8] Esta perspectiva suponía servirse de la psicosis ordinaria para reexaminar la cuestión de la transferencia en las psicosis en general. También aquí, el paso del régimen del patriarcado al *partenaire* de goce, [9] abre, en suma, una doble vía. Por un lado, la maniobra de la transferencia en las psicosis nos dice algo en el abordaje de la transferencia en la última enseñanza. Por otra parte, la última enseñanza nos permite ir más lejos y deshacernos de algunos estorbos que nos retenían en nuestro acto.

De la transferencia sin el Nombre del Padre a la transferencia sin el Otro

Lacan, en su última enseñanza, va decididamente más allá de Freud, aunque sin alzar el velo directamente en cuanto al manejo de la transferencia. Llega incluso a reducirla a la antigua noción de sugestión:

¿Acaso el psicoanálisis opera –puesto que de vez en cuando opera- por un efecto de sugestión? Que el efecto de sugestión se sostenga supone que el lenguaje sostenga a lo que se llama el hombre. No sin razón en su tiempo manifesté alguna preferencia por cierto libro de Bentham que habla de la utilidad de las ficciones.[10]

Y Jacques-Alain Miller da a este planteamiento todo su peso: “Pensar que la interpretación es un efecto de sugestión es, como dije, atrevido. Es atrevido porque pasa por encima de la transferencia. De hecho, la transferencia es la gran ausente de esta ultimísima enseñanza, por lo menos en los Seminarios del *Sinthome* y *L'une bévue*” [11] -Luisella Mambrini, en el último número de *Papers*, se apoyó en esta declaración de Jacques-Alain Miller y en una lectura del seminario de Lacan del 10 de mayo de 1977 para articular de forma original “La transferencia y el acto en la psicosis en el tiempo del *parlêtre*” -.

Con todo, como advirtió Jacques-Alain Miller, Lacan nos deja indicaciones para “reinventar el psicoanálisis” con él, en particular al establecer este vínculo entre sugestión y ficciones. Hay que partir del hecho de que la perspectiva del *sinthome* como Uno produce Unos separados, no articulados: “Hay aquí un *a cada cual su sinthome* radical [...] que invita a captar a cada uno como un Uno absoluto, es decir, separado. [...] Esto lo recorta la perspectiva del ultimísimo Lacan. Es una perspectiva que va a contrapelo de la práctica del análisis”. [12]

Pero ese “a contrapelo”, ¿no convendría especialmente a la estofa de nuestra práctica del psicoanálisis del lado de las locuras, allí donde no podemos apoyarnos en el Nombre del Padre, en la época del *sinthome* y del *parlêtre*? Esta forma de dejar de lado la transferencia, pues el sujeto ya no es abordado a partir del Otro, ¿podría ser para nosotros una liberación?, ya que precisamente “Lacan pasa por encima de la transferencia porque [...] la transferencia supone un Otro bien establecido y bien armado [...]. Hay transferencia [...] cuando ya se supuso el saber que significaría algo”. [13] Ahora bien, ese Otro bien construido es el que se desvanece en este campo de la clínica que nos interesa. Al mismo tiempo, en él, el querer decir algo está en entredicho. ¡Generalización, radicalización y contrapelo! He aquí las perspectivas a partir de las cuales quisiera abordar nuestro tema.

De modo que, en los *Seminarios XXIII* y *XXIV*, no hay nada sobre la transferencia, salvo un pasaje preciso del seminario del 10 de mayo de 1977 que quisiera comentar con las indicaciones del último curso de Jacques-Alain

Miller en su conjunto. Significativamente, en esta sesión del seminario, Lacan parte de lo que “no hay”. De lo que está marcado por lo negativo, la transferencia negativa, para llegar de allí a la transferencia positiva, que no tiene existencia definida. Menciona el recurso al “se siente ahí” [*ça s’y sent*], como en el *Seminario XXIII*, para designar un real que escapa a la posibilidad de escribirse como existencia. Se lo puede, simplemente, nombrar. Hay que seguir paso a paso el razonamiento. Se nombra algo negativamente, para indicar que no hay, porque se siente que hay una existencia de la que no se llega a atrapar la consistencia lógica.

[...] tengo que deslizarme -así es como está parida la cosa- tengo que deslizarme entre la transferencia que se llama, no sé por qué, negativa, y... No siempre se sabe lo que es la transferencia positiva. Yo traté de definirla con el nombre de sujeto supuesto saber.[14]

Lacan quiere romper con este nivel de la hipótesis. El efecto de la hipótesis, de la ficción, es transferir al analista el lugar de la causa de producción del saber en análisis. La transferencia es así reducida a su lógica atributiva. El analista no debe olvidar que no es su ser el resorte de la operación analítica. Lacan recupera ahí su vena combativa contra aquéllos, de los psicoanalistas de la IPA, que sostenían que el analista opera *con lo que es*. Lo que conduce a una proposición loca: “En Francia, el doctrinario del ser [...] fue derecho a esta solución: el ser del psicoanalista es innato”. [15] Lacan barrió este espesor del ser del psicoanalista destacando, en su enseñanza clásica, que el analista ocupa el lugar de una suposición o de una atribución.

¿Quién es supuesto saber? Es el analista. Es una atribución, como ya indica la palabra ‘supuesto’. Una atribución, no es más que una palabra. Hay un sujeto, algo que está debajo, que es supuesto saber. Saber es pues su atributo. Sólo hay una cosa [que constituye un obstáculo], que es imposible dar el atributo de saber a cualquiera.[16]

La oposición entre juicio de atribución y juicio de existencia en Freud es una oposición en la que Lacan se apoyó de diversas formas a lo largo de su enseñanza. Aquí, la referencia al juicio de atribución subraya ante todo que no se trata de un juicio de existencia.

Quien sabe es, en el análisis, el analizante; lo que él despliega, lo que desarrolla, es lo que sabe, salvo que es otro -¿pero hay un otro?- quien sigue lo que tiene que decir, a saber, lo que sabe. Esta noción de Otro, la señalé en cierto grafo con una barra que lo rompe.[17]

La notación del analista como quien *sigue lo que el analizante tiene para decir*, está en consonancia con la descripción de la posición del analista como testigo o secretario de la elaboración que conduce el sujeto psicótico, tras el fracaso del Nombre del Padre. Pero hay que escuchar más allá, la ruptura del analista con su anclaje en la suposición. No está en el lugar del sujeto supuesto saber, está en el lugar de “el que sigue”. Aquí hay equívoco entre el “yo soy” [*je suis*], primera persona del indicativo del verbo ser, y “él sigue” [*il suit*], tercera persona del indicativo del verbo seguir.

¿Cuál es pues el estatuto del Otro “roto” que de ello se deduce? De entrada, hay que destacar la originalidad del término “roto”, que viene al lugar de “barrado” empleado por Lacan hasta entonces. Mediante este desplazamiento, acentúa el hecho de que se trata de una cuestión de existencia, de lo que puede ser afirmado o negado a partir de este juicio. “¿Pero romper es negar? Hablando con propiedad, el análisis enuncia que el Otro no es sino esta duplicidad: ‘*Haiuno*’, pero no hay nada de Otro”. [18] La formulación es radical y sutil: “Nada de Otro”. La barra correspondía a la enseñanza clásica, la ruptura pasa ahora entre el Ser y lo que hay. Lacan prosigue subrayando que la barra perdida recae sobre el Uno de un modo extraño. A tal fin hay que separar el Uno y el diálogo. El Uno puede dialogar él solo. “El Uno -lo dije- el Uno dialoga él solo, porque recibe su propio mensaje en forma invertida. Él es quien sabe y no el supuesto saber”. [19] He aquí de nuevo la auto-elaboración que Vicente Palomera mencionaba en el corazón del trabajo del delirio, pero Lacan pone de relieve que esta autoelaboración tiene como fundamento, desde siempre, la fórmula general de la comunicación. Cada uno recibe su mensaje en forma invertida. De este modo, nuestra formulación fundamental de la interpretación, “Yo no te lo hago decir...”, se generaliza. Ya no hay necesidad de la ficción del Yo [*Je*] en el lugar de supuesto

extraer el saber del lugar del analizante. El analizante sabe y basta con que se dirija al Otro que no existe para que se produzca el efecto de retorno.

Pero esto sólo puede operar a condición de dar a este saber su alcance de singularidad radical. No puede saberse de qué se trata antes de que este saber se reciba bajo su forma invertida. Esta lógica conlleva la suspensión radical de toda relación de *comunidad* entre el analizante y el analista. Es una consecuencia de la puesta en suspenso del “todos” que dejaba subsistir, bajo la suposición, el fantasma de un rasgo común entre el analizante y el analista. Victoria Horne-Reinoso, en un texto publicado en la Revista de la ECF, advirtió la importancia como precedente de “todas las mujeres están locas... pero no locas-del-todo”[20] para pasar a la separación de los Unos sostenida por la afirmación de “Todo el mundo delira”. [21]

He planteado también eso que se enuncia con lo universal, y ello para negarlo: dije que no hay ‘todos’. Por eso ciertamente las mujeres son “más hombre que el hombre”. Ellas son ‘no-todas’, dije. Este ‘todos’ del que no tienen ningún rasgo común; sin embargo ellos tienen este, el único rasgo común, el rasgo que llamé ‘unario’. Se confortan con el Uno. ‘*Haiuno*’, repetí hace un momento, para decir que hay Uno y nada de Otro. [22]

Transferencia y sentimiento: *Une-bévue* (Una-equivocación) y hacer verdadero

Lacan concluye su reformulación de la transferencia en un punto clave. La articulación entre la “transferencia negativa” y el odio que hasta ahora había abordado como pasión del ser, como la pasión que apunta por excelencia al ser del Otro. El Otro no existe, pero la pasión del odio existe. Precisamente porque no se entretiene con los atributos del Otro, apunta a lo real. Apunta hacia algo más profundo, que es del orden del odio al prójimo. En nuestro último Forum de Roma sobre *El extranjero*, recordé la función del odio, subrayada por Jacques-Alain Miller:

En el odio del Otro, [...] es seguro que hay algo más que la agresividad. Hay una consistencia de esta agresividad que merece el nombre de odio y que apunta a lo real en el Otro. [...] Ésta es incluso la forma más general que se puede dar a este racismo moderno tal como lo verificamos. Se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza. [23]

El odio está del lado de lo real, y aunque el Otro no exista, el odio es primero en relación al amor. Es un punto de rechazo, de expulsión del (de lo) Otro que se remonta a la *Ausstossung*, a la expulsión primordial que sitúa al sujeto frente al Otro. Algo que Lacan había extraído de la lectura de la *Verneinung* de Freud ya en la fase clásica de su enseñanza. “Pues así es como hay que comprender [...] la *Ausstossumg aus dem Ich*, la expulsión fuera del sujeto. Es esta última la que constituye lo real en cuanto que es el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización”. [24] Sobre este fondo es como hay que leer la introducción por Lacan, en contrapunto a la separación de los Unos, del lugar del *sentimiento* que incluye en su nueva definición el odio y el amor:

Haiuno, pero esto quiere decir que hay, de todos modos, sentimiento. Este sentimiento que he llamado, según las unaridades, el soporte de esto que es preciso que reconozca, el odio, en tanto este odio es pariente del amor. [25]

Este *odioamoramiento* es consecuencia de la separación respecto del goce de los otros Unos. Del mismo modo que constaté en Roma el hecho de que “saber esto, saber las aporías del amor y del goce en la vecindad del prójimo no nos condena ni al cinismo, ni a la inmovilidad o a la constatación de la presencia irreductible del odio o del mal”, aquí también, saber que hay *odioamoramiento* no condena al inmovilismo por miedo a desencadenar el odio.

Lacan da un lugar, a partir de lo real del odio, a otra dimensión. Esta última se impone a partir del escollo [*achoppement*]. Porque el “hablar solo” del Uno no está exento de esta dimensión, muy al contrario. El rasgo de lo Unario conlleva del rasgo de la *une bévue*.

No hay nada más difícil de captar que este trazo/rasgo de la *une bévue* [...] En alemán esto significa inconsciente, pero traducido como una-equivocación, quiere decir algo muy distinto, quiere decir un escollo, un tropiezo, un deslizamiento de palabra a palabra.[26]

Detengámonos en esta nueva versión del escollo aislada por Jacques-Alain Miller.

En su seminario de *Los cuatro conceptos...*, [Lacan] ya había definido el inconsciente mediante el escollo, es decir, mediante la *une-bévue*.

Pero en su Seminario 24 tiene un significado totalmente distinto. Aquí, el escollo o el deslizamiento de palabra en palabra como fenómeno se ubican en un tiempo anterior a aquel en el que puede aparecer el inconsciente. El inconsciente sólo aparece en la *une-bévue* en la medida en que se agrega una finalidad significativa, en la medida en que se agrega una significación.[27]

Y es ahí donde se desliza una nueva versión de la transferencia positiva. Es una transformación mediante agregado de sentimiento, una transformación mediante agregado de significación que permite un nuevo uso del *partenaire* de goce para superar los escollos de la *une-bévue* del sujeto confrontado a *lalengua* y su inestabilidad, sus deslizamientos permanentes.

Lacan da un nombre a esta transformación mediante agregado de significación. La designa como un hacer verdadero: ‘El psicoanálisis –dice– es lo que hace verdadero’ [...] El inconsciente viene después, porque se agrega sentido. ‘Se agrega un toque de sentido, pero sigue siendo un semblante’.[28]

Así, el semblante queda sometido a un régimen distinto de la Verdad. El semblante, sometido al “hacer verdadero”, permite al sujeto restablecer una homeostasis, a pesar de los escollos, a pesar de la profunda inestabilidad de *lalengua*, a pesar de la homofonía[29] primordial. Es preciso entonces el apoyo del analista, más allá de la función de testigo, de apoyo, de secretario. Es aquél que hace verdadero el escollo.

Que el analizante produzca al analista, de eso no cabe ninguna duda. Por eso me interrogo acerca de lo que es ese estatuto del analista al que dejo su lugar de ‘hacer verdadero’, de semblante.[30]

Lo que, en el tiempo de la *Cuestión preliminar...* se presentaba como el horizonte de un tratamiento posible de la psicosis, una estabilización de la metáfora delirante gracias a una ficción no edípica, ahora se generaliza en forma de una homeostasis regida por el principio del placer como defensa contra la interrupción del goce. Pero Lacan introduce ahí una nueva dimensión al considerar que la homeostasis del principio del placer es sinónimo de reposo y de sueño. Jacques-Alain Miller dio una transcripción de esta versión del psicoanálisis que constata el Otro roto y restablece un lugar del analista como *semblante* entendido en el sentido de un hacer nuevo: “el hacer verdadero”. Este “hacer verdadero” se opone al registro del “hacer ser” contemporáneo del Otro que incluye el significante de la Ley.[31]

Se percibe entonces en qué consistiría el psicoanálisis. Consistiría en traer hacia el principio del placer mediante el efecto de sugestión. [...] La sugestión es el efecto natural del significante. Lo entiendo de esta manera porque Lacan dice ‘hay contaminación del discurso por el sueño’ [...].[32]

¿Qué describe Lacan como el uso de lo que se llama, de lo que se llamaba, la interpretación? Curiosamente vuelve a traer ahí el principio del placer y le reconoce un lugar en el Uno.[33]

Al final del recorrido, la sugestión es devuelta a su fundamento primero: el impacto del significante sobre el cuerpo, que permite cierto tratamiento de la interrupción de goce, su temperamento en una homeostasis gracias a la autoelaboración de una ficción no estándar. En esto reside la importancia de la definición que Lacan da del fin

del análisis en las conferencias norteamericanas de 1975. "Un análisis no debe llevarse demasiado lejos. Cuando el analizante piensa que es feliz de vivir, es suficiente".[34] Lo que hay que entender es que esta felicidad de vivir, esta satisfacción, es una satisfacción del Uno. Se sitúa a contrapelo de la satisfacción articulada con el Otro, la que indicaba Lacan en *Función y campo de la palabra...*, donde

la cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto resulta realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquéllos con los que se asocia en la realización de una obra humana.[35]

Jacques-Alain Miller, comentando este pasaje en su último curso, considera que causa "perplejidad".

No se ve exactamente que aquéllos que se asocian en una obra humana, ya sea una escuela o un partido, brillen por la compatibilidad de su satisfacción, se percibe más bien que se pelean.[36]

Por eso Lacan da un lugar, en contrapunto a la ficción autorreguladora y de la satisfacción del Uno, a un nuevo abordaje de la interpretación. La que funciona a contracorriente del uso común de la ficción, como un "despertar".

La interpretación como jaculación

En el *Seminario XXII*, el 11 de enero de 1975, Lacan se interroga sobre la nueva formulación que se debe dar al efecto de sentido que da la interpretación, a partir del momento en que las tres consistencias, R, S e I, son homogéneas. Y entonces separa la palabra y la interpretación, al igual que separa la interpretación del papel de la transferencia. La interpretación presentifica un más allá de la palabra:

La interpretación analítica da en el blanco de un modo que va mucho más allá que la palabra. La palabra es un objeto de elaboración para el analizante, pero ¿qué hay de los efectos de lo que dice el analista, ya que él dice? No es poca cosa decir que la transferencia desempeña un papel ahí, pero no aclara nada. Se trataría de explicar de qué modo la interpretación da en el blanco, y que no implica por fuerza una enunciación. [37]

Para dar cuenta de la eficacia de la interpretación, plantea la existencia de un efecto de sentido real.

El efecto de sentido exigible del discurso analítico no es imaginario. Tampoco es simbólico. Es preciso que sea real. De lo que me ocupo este año, es de pensar cuál puede ser el real de un efecto de sentido.[38]

Esta interpretación no es del orden de una traducción por adición de un significante dos respecto a un significante Uno. Es una interpretación que no apunta a la concatenación o a la producción de una cadena significativa. Toma acto de la nueva meta de apretamiento [*serrage*] del nudo en torno al acontecimiento de cuerpo y de la inscripción que puede ser notada como (*a*) en un uso renovado.

Lo que planteamos con el nudo borromeo ya va contra la imagen de la concatenación. El discurso del que se trata no hace cadena [...]. Entonces, se plantea la cuestión de saber si el efecto de sentido en su real se sostiene en el empleo de las palabras o bien en su jaculación [...]. Se creía que eran las palabras las que dan en el blanco. Mientras que si nos tomamos la molestia de aislar la categoría del significante, vemos bien que la jaculación conserva un sentido aislable.[39]

La elección de jaculación opuesta a la palabra nos interroga. Hay que advertir que en francés, el nombre *jaculation* y el adjetivo *jaculatoire* provienen de dos discursos distintos, humanista y religioso[40]. El uso nuevo que Lacan quiere darle a *jaculation* no es ni humanista ni religioso. Proviene de su uso lacaniano propio. Él ya había calificado el texto poético de "jaculación" refiriéndose a Píndaro.[41] También puede hablar de jaculaciones místicas, a

propósito de Angelus Sileius.[42] O, también, hace del *Poordjeli* de Serge Leclair "una jaculación secreta, una fórmula jubilatoria, una onomatopeya", [43] del mismo modo que hace del *Fort-Da* una jaculación. Pero es en el seminario sobre *El objeto del psicoanálisis* donde da el sentido más general a esta jaculación, retomando incluso las primeras frases del primer seminario sobre la acción del maestro Zen:

Todos saben que un ejercicio Zen tiene con todo alguna relación, aunque no se sabe bien qué quiere decir esto, con la realización subjetiva de un vacío. Y no forzamos nada si admitimos que cualquiera, un espectador medio, verá esta figura y se dirá que hay algo como una especie de momento culminante que debe tener relación con el vacío mental que se trata de obtener y que sería obtenido, este momento singular, una brusquedad que viene tras la espera que se realiza a veces mediante una palabra, una frase, una jaculación, incluso una grosería, un pito catalán, una patada en el culo. Es cierto que esta clase de payasadas sólo tienen sentido con respecto a una larga preparación subjetiva.[44]

Adviértase aquí, de modo crucial, el vínculo entre la producción del vacío subjetivo y la jaculación.

Así, la jaculación incluye el valor de lo ardiente, o del entusiasmo, pero es para designar un uso del significante tal que despierta al sentido produciendo el vacío de significación. Lo que es llamado jaculación en el *Seminario XXII*, como designando un efecto de sentido real, se convierte en el *Seminario XXIV* en el significante nuevo:

Cuando reclama un significante nuevo, se trata en realidad de un significante que podría tener un uso distinto [...] un significante que sería nuevo, no simplemente porque haya un significante suplementario, sino porque en vez de estar contaminado por el sueño, este significante nuevo desencadenaría un despertar.[45]

Este despertar está conectado con la producción de un efecto de sentido real como producción de un vacío subjetivo. Está en consonancia con el acento de la última enseñanza puesto en el agujero y no en la cadena.

Así, en su última enseñanza, Lacan dibuja, en sentido propio, con el nudo, una modalidad de tratamiento de la disrupción del goce por medio de la *une-bévue*. Para ello reformula los términos clásicos de los instrumentos de la operación analítica: el Inconsciente, la Transferencia, la Interpretación, para proponer términos nuevos: el *parlêtre*, el acto, la jaculación, sometidos a la lógica del *Haiuno*, jaculación central en todas las consecuencias que ha hecho resonar Jacques-Alain Miller. Este conjunto de revisiones define el marco teórico de una práctica de la clínica de las locuras bajo transferencia y del tratamiento de la disrupción de goce que se produce, particularmente en consonancia con el trastorno en el Otro que supone abordar este campo. La lectura adecuada de los trabajos de nuestro Congreso supone este horizonte de la última enseñanza, aunque Lacan siempre es provechoso leerlo "en bloque".[46] Necesitamos un bloque orientado, pues de lo contrario permaneceremos *occidentados* por el último viraje de Lacan, tan propicio a la práctica contemporánea del psicoanálisis.

NOTAS

* Conferencia inaugural del XI Congreso de la AMP que, bajo el título "Las psicosis ordinarias y las otras, bajo transferencia", se celebró en Barcelona del 2 al 6 de abril de 2018. Traducción de Enric Berenguer. Conferencia publicada con la autorización del autor.

1. Lacan, J., "Lacan pour Vincennes!", *Ornicar?*, 17-18, París, Navarin, 1979, pág. 278.
2. Miller, J.-A., *El Uno solo*, lección del 23 de marzo de 2011, curso inédito. Clase publicada en *Freudiana*, Revista de la Comunidad de Catalunya ELP, n° 68, Barcelona, 2013.
3. Lacan, J., "Le Séminaire: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (cours 11 janvier 1977), *Ornicar?* n° 14, París, Navarin, 1978, pág. 8.
4. Lacan, J., "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", en: *Escritos 2*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985, pág. 564.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. Palomera, V., "Transferencia y posición del analista en las psicosis. Entrevista" (Sección: "El Cartel pregunta"), *El Psicoanálisis*, Revista de la ELP, n° 32, Barcelona, abril 2018, pág. 76.
8. Bassols, M., "Las psicosis ordenadas bajo transferencia", *El Psicoanálisis* n° 32, op. cit., pág. 42.
9. Laurent, D., "L'ordinaire de la jouissance, fondement de la nouvelle clinique du délire", *La Cause du désir*, Revue de l'ECF, n° 98, París, 2018, pág. 27.

10. Lacan, J., "Le Séminaire: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (cours 17 mai 1977), *Ornicar?* n° 17-18, París, Navarin, 1979, pág. 20.
11. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Bs. As., 2013, pág. 144.
12. *Ibid.*, pág. 139.
13. *Ibid.*, pág. 144.
14. Lacan, J., "Le Séminaire: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (cours 10 mai 1977), *Ornicar?* n° 17-18, París, Navarin, 1979, pág. 17.
15. Lacan, J., "La dirección de la cura y los principios de su poder", en: *Escritos 2, op. cit.*, pág. 571.
16. Lacan, J., "Le Séminaire: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (cours 10 mai 1977), *op. cit.*, pág.18
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. Lacan, J., "Televisión", en: *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, pág. 566.
21. Horne-Reinoso, V., "Point de folie à l'ère du parlêtre", *La Cause du désir*, Revue de l'ECF, n° 98, Navarin Éditeur, pág. 68.
22. Lacan, J., "Le Séminaire: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (cours 10 mai 1977), *op. cit.*, pág.18.
23. Miller, J.-A., *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2010, pág. 53. Citado en su intervención en el Foro de Roma en febrero de 2018, publicada como: Laurent, É., "L'étranger extime, I", *Lacan quotidien*, n° 770, 22 mars 2018.
24. Lacan, J., "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite", en: *Escritos 1, Siglo Veintiuno*, Bs. As., 2002, pág. 375.
25. Lacan, J., "Le Séminaire: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (cours 17 mai 1977), *op. cit.*, pág. 17.
26. *Ibid.*
27. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan, op. cit.*, pág. 142.
28. *Ibid.*
29. Milner, J.-C., "Back and forth from Letter to Homophony", *Problemi international*, vol. 1, n°1, 2017, Society for Theoretical Psychoanalysis.
30. Lacan, J., "Le Séminaire: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (cours 17 mai 1977), *op. cit.*
31. Miller J.-A., *El Uno solo, op. cit.*, lección del 11 mayo de 2011. Clase publicada en *Freudiana*, Revista de la CdC-ELP, n° 69, Barcelona, 2014.
32. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan, op.cit.*, pág. 145.
33. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan, op. cit.*, pág. 144.
34. Lacan, J., "Conferencias en universidades norteamericanas - Universidad de Yale, Seminario Kanser", 24 de noviembre 1975, en: *Lacaniana* n° 19, Grama, Bs. As., pág. 15.
35. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en: *Escritos 1, Siglo Veintiuno*, Bs. As., 2002, pág. 309.
36. Miller, J.-A., *El Uno solo*, lección del 6 de abril 2011, inédito.
37. Lacan, J., "Le Séminaire, R.S.I (cours 11 de fevrier d 1975), *Ornicar?*, n° 2, Lyse, París, 1975, págs. 95-96.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, pág. 97.
40. *Dictionnaire historique de la langue Française*, Le Robert.
41. Lacan, J., *El Seminario, libro 8: La transferencia*, Paidós, Bs. As., 2003, pág. 413.
42. Lacan, J., *Le Séminaire, livre XIII: L'objet de la psychanalyse*, sesión del 15 de diciembre de 1965, inédito.
43. Lacan, J., *Le Séminaire, livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, sesión del 27 de febrero de 1965, inédito.
44. Lacan, J., *Le Séminaire, livre XIII: L'objet de la psychanalyse, op. cit.*, 15 diciembre 1965.
45. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan, op. cit.*, pág. 145.
46. Como lo destaca el muy interesante trabajo colectivo coordinado por Leonardo Gorostiza, *Conversaciones sobre Lacan en Bloque*, Grama, Bs. As., 2017.

“DISRUPCIÓN DEL GOCE EN LAS LOCURAS BAJO TRANSFERENCIA”. DISCIPLINA DEL COMENTARIO

La pendiente del psicoanalista

Silvia Salman

Lo que quiero resaltar de la conferencia de Éric Laurent en el XI Congreso de la AMP en Barcelona,[1] es el modo en que aborda la transferencia, en particular su uso, y la posición del analista que entraña su desarrollo. La fórmula que me orienta es la que É. Laurent extrae de la clase del 10/5/77. En ella Jacques Lacan hace un comentario sobre la transferencia positiva y la transferencia negativa para concluir con la siguiente expresión: “El analista es el que sigue lo que el analizante tiene para decir, a saber lo que sabe”. [2] Lo que empuja esta reflexión que quiero compartir con ustedes, es la fuerza de real que puedo extraer de esta formulación: El analista sigue, el analizante sabe. ¿Cómo llega Lacan a expresar de este modo el meollo de la operación analítica? ¿Cómo pasa el saber del Otro -supuesto en el analista- al Uno? Y en ese pasaje ¿qué deviene el lugar del analista?

El deseo del analista, una vez más

En la clase del 15/11/1977 dictada en *Momento de concluir*[3], J. Lacan retoma el acento acordado al deseo del analista para cuestionar al sujeto supuesto saber sobre el que había definido la transferencia en los años 60. ¿Supuesto saber qué? ¿De qué modo operar? Sería demasiado decir que el analista sabe de qué modo operar, pero eso no nos impide decir, con cierta prudencia y siguiendo a Lacan, que la operación que convendría al analista es: “que pueda darse cuenta de la pendiente de las palabras para su analizante, lo que incontestablemente ignora”. [4] Podemos leer en esta indicación la fórmula hacia la que Éric Laurent nos conduce en su conferencia. El analista es el que sigue la pendiente de las palabras que el discurso analizante expresa, y que él mismo ignora. Así nos hace percibir que el saber que está en juego en la experiencia analítica, el saber de la inexistencia de la relación sexual, ese saber está atrapado en las palabras del analizante. Ahora bien, darse cuenta de la pendiente de esas palabras, supone una cierta posición del analista cuya operación Lacan define como lectura. Se trata de leer la pendiente de las palabras, su alcance, cómo ellas se cruzan, cómo se apartan o se chocan. Son las inclinaciones y desvíos, las vueltas dichas que trazan un recorrido analítico y una orientación que hay que precisar. Por ello, al final de su enseñanza Lacan propone: “un sujeto supuesto saber leer de otro modo”. [5] Leer de otro modo la economía de goce del analizante que la palabra entraña. La notación con la que Lacan escribe ese “otro modo de leer” es $S(\mathbb{A})$, escritura potente que ha sabido renovarse en el interior mismo de su enseñanza. Puede designar una falta o un agujero, en todo caso, cuando el analista lee de otro modo, su operación consiste en agregar una pausa, un vacío a esa pendiente de las palabras, lo que puede llegar a transformar toda la economía de un discurso y la vida de un sujeto.

El saber del Uno

La noción de sujeto supuesto saber es correlativa de un cierto modo de concebir el inconsciente. Más cerca de Freud, se trata de un inconsciente no sabido y que por estructura supone un saber en el Otro. Lacan aceptó este modo de funcionamiento de la transferencia, lo desarrolló e incluso lo escribió. Pero su práctica lo llevó más lejos que ese inconsciente. Su práctica lo confrontó con la experiencia del equívoco, y en el límite de su enseñanza llegó a definir al análisis mismo por la experiencia radical del equívoco como tal. Ese desplazamiento indica

que el saber ya no está supuesto en el Otro sino que se encuentra atrapado en el Uno. Cada Uno con su Una equivocación...la fórmula "Uno lo sabe, uno mismo"[6] a la que Lacan se refiere en la experiencia del lapsus que ya no llama a la interpretación del otro, así lo constata. ¿Qué deviene el psicoanalista en esta perspectiva? Siguiendo lo que destaca É. Laurent podemos decir que la posición del analista podría definirse como aquel que sigue lo que el analizante tiene que decir, a saber lo que sabe de su propio tropiezo. Y para ello es preciso el apoyo del analista. Ya Lacan ha señalado en varias oportunidades que el analizante hace al analista, lo hace supuesto saber, lo hace objeto, incluso admite hacerlo vacío. Así, el apoyo del analista es una pieza fundamental de la transferencia en todos sus estados, pero más allá del modo en que cada uno lo hace a su medida, Laurent resalta que el analista es aquel que hace verdadero el tropiezo. Este "hacer verdadero"[7] que Lacan atribuye al estatuto del analista, es un hacer nuevo que se opone al registro del "hacerse ser" contemporáneo del Otro. Un hacer nuevo que no promete ningún sentido, ningún S_2 para añadir, un hacer nuevo que puede conducir en la dirección de una cura hacia la satisfacción del Uno. Si en esta perspectiva, el inconsciente, la interpretación y la transferencia se redefinen, tal como lo expresa Laurent, a la luz de la lógica del *Haiuno*, podemos concluir entonces que la existencia de la Una equivocación define otro modo de concebir al sujeto, otro modo de analizarlo y fundamentalmente otro modo de hacer existir el lazo analítico.

NOTAS

1. Laurent, É., "Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia", Conferencia Inaugural pronunciada durante el XI Congreso de la AMP, Las psicosis ordinarias y las otras, bajo transferencia. Barcelona, 2 de abril de 2018.
2. Lacan, J., Clase del 10 de mayo de 1977, Seminario 24, "L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre", inédito.
3. Lacan, J., Seminario 25, "Momento de concluir", inédito.
4. Lacan, J., Clase del 15 de noviembre de 1977, Seminario 25, *op. cit.*
5. Lacan, J., Clase del 10 de enero de 1978, Seminario, 25, *op. cit.*
6. Lacan, J., "Prefacio a la Edición inglesa del Seminario 11", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p.599.
7. Lacan, J., Seminario 24, *op. cit.*

“DISRUPCIÓN DEL GOCE EN LAS LOCURAS BAJO TRANSFERENCIA”. DISCIPLINA DEL COMENTARIO

El enigma de la transferencia positiva

Cecilia Gasbarro

Se me ha solicitado una contribución respecto de la Conferencia Inaugural pronunciada por Éric Laurent durante el XI Congreso de la AMP, “Las psicosis ordinarias y las otras, bajo transferencia”, celebrada en Barcelona del 2 al 6 de abril de 2018. El título de la Conferencia es “*Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia*”. El pedido aclara su intención: elegir un par de párrafos de esta conferencia y practicar lo que solemos llamar una disciplina del comentario. Acepté con gusto, porque esta conferencia –primero escuchada y después leída[1]– permite seguir, con una rigurosidad lógica impecable, los argumentos por los que vale la pena replantearse la definición clásica de la transferencia en Lacan. Porque si bien la conferencia se centra en plantear qué posibilidad de transferencia puede producirse en sujetos en los cuales el Nombre del Padre, y también el Otro, son una referencia ausente, o “rota” (para emplear el término que Lacan usa en vez de “barrada”), la sugerencia que se lee es por qué no podría extenderse esta indicación para todo *parlêtre*, aun cuando esté en él constituida la función del Otro. En otras palabras, por qué no generalizar esta idea para una reinención de la práctica del psicoanálisis lacaniano en la época del Otro que no existe, en lo que hace a la transferencia. Una sugerencia audaz y a la vez sutilmente dicha.

El tema no es nuevo. Se ha planteado, por ejemplo, la posibilidad de una práctica analítica *fuera de transferencia*, considerando siempre a la transferencia según la doctrina clásica de Lacan, de la que es tan difícil desprenderse. Lo que me parece es que la cuestión, aunque no sea nueva, está aquí argumentada de manera muy interesante. Implica pensar no un *fuera de transferencia* sino la idea de una transferencia sin el recurso al Nombre del Padre. Y, aun, sin la construcción de la ficción de un Otro a partir del cual referirse. La fuerza argumental de esta idea, que Éric Laurent desgrana paso a paso, es lo que destaco de esta conferencia, de manera general, antes de centrarme en lo que se me ha pedido.

Paso entonces a comentar un par de párrafos de la conferencia, en la que Laurent efectúa una cuidadosa lectura de un párrafo de Lacan en su *Seminario 24*[2]. Es interesante destacar a partir de qué se sumerge en ella. Toma una reflexión de J.-A. Miller[3], respecto de la transferencia en el ultimísimo Lacan de la que Miller considera que “es una perspectiva que va a contrapelo de la práctica del analista”. De la práctica clásica, se podría agregar. Yo lo agrego porque a continuación Laurent lanza una apuesta: “¡Generalización, radicalización y contrapelo!”[4] Respecto de la generalización, algo he esbozado antes. De la radicalización, un comentario del propio Laurent, en la misma conferencia, del efecto de reducción máxima que se produce al final de la enseñanza de Lacan, y que, por supuesto, involucra la transferencia. Del contrapelo, lo que extrae de la lectura de J.-A. Miller.

Me parece necesario citar algo de los párrafos de Lacan en el Seminario que lo ocupa, porque Laurent aconseja seguir su razonamiento paso a paso. “El principio del decir verdadero es la negación. Y mi práctica, *puesto que práctica hay*, es que tengo que deslizarme (...) entre la transferencia que se llama, no sé por qué, negativa (...) La llaman negativa porque ciertamente *se siente* que hay algo, todavía no se sabe lo que es la transferencia positiva, (...) es lo que yo traté de definir con el nombre de sujeto supuesto saber”. (Las itálicas son mías).[5]

Éric Laurent puntúa aquí dos cosas que me parecen cruciales.

1) Partir de la negación, de lo que “no hay” que puede escribirse como tal –la transferencia negativa– a eso un poco inefable de la positiva, que no puede escribirse como existencia. En otras palabras, que ya no parece situarse claramente como el anverso de la negativa. Amor-odio, lo conocemos bien, tiene su lógica en la doctrina freudiana y en la lacaniana desde sus principios. Pero este decir “no se sabe qué es”, ¿no supone un efectivo deslizamiento de esa lógica? Retomaremos esto un poco más adelante.

2) Afirmar que Lacan se distancia aquí de su hipótesis de que la transferencia positiva se subsume al sujeto supuesto saber. Es un gran contrapelo, sin duda. La atribución de saber al analista es eso, una atribución. Es cierto que, como dice Lacan, no se le atribuye ese saber a cualquiera. He aquí una indicación interesante. Pero lo que Laurent subraya en los siguientes párrafos de Lacan es que “es el analizante quien sabe”, y que “es Otro pero hay Otro? quien sigue lo que tiene que decir, a saber, lo que sabe”. [6]

Entonces, señalar este otro gran deslizamiento: del analista *que sabe* al *que sigue* lo que el analizante produce como saber. Un analista-secretario, como fue llamado clásicamente en la dirección de la cura de las psicosis, pero pasible de su generalización en la época del Otro que no existe y de la consecuente declinación del efecto SSS.

El argumento es sencillo y verificable en la práctica de nuestro tiempo: basta que el sujeto se dirija a ese Otro (que no existe pero escucha), basta que el sujeto se haga escuchar, para que pueda ser posible el efecto de recibir su propio mensaje en forma invertida, aunque no hay garantías, porque no es un algoritmo. Depende de lo que he elegido como tema-enigma de esta conferencia: la transferencia positiva. Volvamos a ella.

De la transferencia positiva y su enigma

Me ha parecido sumamente interesante que Éric Laurent tome al vuelo ese “se siente que hay algo...” que destacué con itálicas en la cita de la clase del *Seminario 24*, y lo asocie al “eso se siente”, que Lacan comenta en su escrito *Joyce el síntoma*. [7] Laurent comenta respecto de esto que se trata de un real “que escapa a la posibilidad de escribirse como existencia. Se lo puede, simplemente, nombrar”. [8]

Se entiende que lo plantee como un real que no puede escribirse, etc. Pero la referencia al “eso se siente”, me sugiere que puede decirse algo más respecto de eso. El efecto de “eso se siente” involucra lo imaginario. No se trata sólo de un real, sino de un real articulado a lo imaginario, puesto que lo que se siente es el cuerpo. Entonces me permito sugerir una hipótesis respecto de esta transferencia positiva de la que no se sabe lo que es, imposible de escribir, deslizada respecto de la dialéctica amor-odio, fuera de lo simbólico. Un real, y yo agregó, en el que está involucrado lo imaginario. ¿No es el lugar que Lacan le asigna al Otro goce en el nudo achatado? ¿No es el amor una de las formas de connotar este Otro goce, más allá de la dialéctica amor-odio? Tal vez la transferencia positiva se pueda incluir en este registro; tal vez ese “no se sabe qué es”, en palabras de Lacan, aluda de manera sesgada a esto.

No sabemos, pero vale la pena dejarlo planteado, tal como lo sugiere sutilmente Éric Laurent en su conferencia.

NOTAS

1. He contado con una traducción al castellano realizada por Enric Berenguer, revisada y autorizada por Éric Laurent.
2. Lacan, J., Clase del 10 de mayo de 1977, *Seminario 24*, “L’Insu que sait de L’Une bévue s’aile à mourre”, inédito.
3. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p.139.
4. Laurent, É., “Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia”, Conferencia Inaugural pronunciada durante el XI Congreso de la AMP, Las psicosis ordinarias y las otras, bajo transferencia. Barcelona, 2 de abril de 2018.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 24*, *op.cit.*
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 24*, *op.cit.*
7. Lacan, J., “Joyce el síntoma”. *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2016, p. 591.
8. Laurent, É., “Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia”, *op.cit.*

“DISRUPCIÓN DEL GOCE EN LAS LOCURAS BAJO TRANSFERENCIA”. DISCIPLINA DEL COMENTARIO

La transferencia: un concepto que perdura

Un comentario al texto “Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia” de Éric Laurent

Oscar Zack

Invitado a comentar bajo la égida de la disciplina del comentario, el texto presentado por Éric Laurent en la conferencia inaugural del XI congreso de la AMP realizado en Barcelona en abril del 2018 publicado en la *Freudiana* N° 84,[1] quiero comenzar evocando un párrafo del escrito de Lacan “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” que va a orientar mi contribución: “Textos que se muestran comparables a aquellos mismos que la veneración humana ha revestido en otro tiempo de los más altos atributos, por el hecho de que soportan la prueba de esa disciplina del comentario, cuya virtud se redescubre al servirse de ella según la tradición, no sólo para volver a situar una palabra en el contexto de su tiempo, sino para medir si la respuesta que aporta a las preguntas que plantea ha sido o no rebasada por la respuesta que se encuentra en ella a las preguntas de lo actual”. [2]

La palabra elegida que remite a un concepto de la tradición psicoanalítica y que mantiene su vigencia en el contexto actual es *la transferencia*.

El texto se inscribe en una perspectiva que propone un camino que permite establecer los vasos comunicantes entre la primera enseñanza de Lacan con la última, del Lacan que se orienta por la primacía de lo simbólico al que se orienta por la primacía de lo real.

Si partimos del título podemos captar cómo en el mismo se presentan tres significantes centrales en la práctica: Goce, Locura y Transferencia.

En el comienzo subraya que se propone interrogar algunos conceptos clásicos del psicoanálisis que sostienen un fundamento epistémico orientado en nuestra práctica. Hay un hilo conductor que guía las variaciones conceptuales a partir de quedar escandido el comienzo de la última enseñanza de Lacan: “la que comienza en *Encore*”. [3]

El recorrido propuesto interroga cuestiones teóricas, que lejos de ser consideradas como arcaicas, exigen un replanteo, que cuestiona a los que consideran que la clínica borromea viene a dar por tierra con los conceptos de la clínica discontinua.

¿Qué propone el título del texto?

“He optado por el término “locura” porque recibe un acento nuevo a partir del texto que contiene el decir provocador todo el mundo es loco, es decir, delirante, texto que pertenece a este periodo. Y la elección del significante *disrupción* es usado como sinónimo de efracción que constituye el goce en la homeostasis del cuerpo, fundamento de la repetición del Uno”. [4]

Esta perspectiva implica considerar que “la generalización del abordaje del sujeto mediante la forclusión generalizada tiene un precio, que Jacques-Alain Miller evidenció en su presentación del “último Lacan”. Este precio es la casi desaparición del término “transferencia” en los textos de Lacan”. [5]

El “casi” abre las puertas a la reconsideración de este concepto. Y es sobre el que quiero hacer hincapié.

Mientras haya análisis hay comienzo y, ya sea bajo la perspectiva discontinua o continuista, debemos tener presente que *en el comienzo del análisis está la transferencia*.

¿Cuál es el fundamento para sostener la vigencia del concepto?

Se trate de neurosis o psicosis (extraordinarias u ordinarias), ya sea como Sujeto supuesto Saber, como secretario del alienado o como *partenaire* del goce, el lazo al analista se encuentra bajo efectos transferenciales.

En *Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, [6] Lacan “introduce (...) la concepción a formarse de la maniobra en este tratamiento de la transferencia, para no decir nada acerca de ella puesto que ello supondría ir más allá de Freud”. [7]

Continúa recordando que, “se detiene en el punto en que el padre-Dios se borra ante el Dios *partenaire* de goce, después de que se abrió la quiebra del Nombre del Padre, es decir, del significante que, en el Otro, en cuanto lugar del significante, es el significante del Otro en cuanto lugar de la ley”. “Lacan no dice quiebra del Otro, sino del Nombre del Padre.” A partir de esta consideración se revela “la clave de la maniobra de transferencia con un *partenaire* de goce sin la garantía del Nombre del Padre”. [8]

Esta perspectiva articula el *no hay* relación sexual con *hay* el goce.

Con la primacía del goce, el deseo no es más el *nec plus ultra* que orienta la práctica.

La clínica orientada por lo real implica considerar que una porción del goce no responde a la ley del deseo. Hay un real permeable a los efectos de lo simbólico y hay un real sin ley. Hay un goce regulado por el falo y un goce, llamado femenino, desregulado. La inexistencia del Otro es la brújula que orienta este sesgo.

La última enseñanza pivotea alrededor del mirador de la psicosis, sin olvidar a las psicosis ordinarias, razón por la cual “Esta perspectiva suponía servirse de la psicosis ordinarias para reexaminar la cuestión de la transferencia en las psicosis en general. También aquí, el paso del régimen del “patriarcado al *partenaire* de goce”, abre, en suma, una doble vía. Por un lado, la maniobra de la transferencia en las psicosis nos dice algo en el abordaje de la transferencia en la última enseñanza”. [9]

En el seminario *L'insu...*, luego de hacer referencia a su práctica dice: “Tengo que deslizarme, porque así es como está parida la cosa, tengo que deslizarme entre la transferencia que se llama, no sé por qué, negativa, pero es un hecho que así la llaman. La llaman negativa porque ciertamente se siente que hay algo, todavía no se sabe lo que es la transferencia positiva, la transferencia positiva es lo que yo traté de definir con el nombre de sujeto supuesto saber. ¿Quién es supuesto saber? Es el analista”. [10]

Hay práctica ergo hay transferencia, ya sea positiva o negativa, ya sea soportada por el Sujeto supuesto Saber o por el analista sospechado.

Si el saber es un atributo que no se atribuye a cualquiera, hay que recordar que “el que sabe en el análisis, es el analizante” [11] y el lugar del analista en tanto Otro es el de quien sigue lo que el analizante tiene que decir.

El Otro se escribe con una barra que lo rompe A/.

Esta posición del analista, el que sigue lo que el analizante tiene que decir, tiene resonancias con el lugar del analista en la dirección de la cura del sujeto psicótico, que forcluido el Nombre del Padre, ocupará el lugar del secretario del alienado.

El texto nos va guiando por un recorrido en el que se destaca una diferencia a considerar entre el Otro barrado y el Otro roto. La barra nos remite a la enseñanza más clásica, en cambio a partir de designarlo como rota abre a la cuestión “de la existencia de lo que puede ser afirmado o negado a partir de este juicio... la barra perdida recae sobre el Uno de un modo extraño. A tal fin hay que separar el Uno y el diálogo. El Uno puede dialogar solo”. [12] El soliloquio del Uno origina una pregunta: ¿dónde se encarna el saber? “El Uno es el que sabe, y no el supuesto saber”. [13]

La perspectiva elegida me lleva a considerar brevemente el apartado *Transferencia y sentimiento: Une-bévúe (Una-equivocación) y hacer verdadero*. [14]

Ahí nos invita a separar la transferencia negativa del odio, “que hasta ahora había abordado como pasión del ser”. [15]

Cabe recordar que el odio, que junto a la ignorancia y al amor constituyen las pasiones del ser, emana de un rechazo fundamental que se constituye a partir de lo que el sujeto odia de aquello que del Otro lo habita. El odio apunta a lo real.

La transferencia ya sea positiva o negativa promueve un lazo al Otro. Como contrapartida, el odio “es consecuencia de la separación respecto del goce de los Otros unos”. [16]

Une bévúe significa el inconsciente concebido como tropiezo, esto hace que se reconsidere una nueva versión de algunos conceptos clásicos, entre ellos la transferencia positiva.

“Es una transformación añadiendo sentimiento, una transformación añadiendo significación que permite un nuevo uso del *partenaire* de goce para superar los tropiezos de la *une-bévúe* del sujeto confrontado a *lalengua* y su inestabilidad, sus deslizamientos permanentes”. [17]

El texto de Éric Laurent tiene, entre otros, un mérito indudable que es el de recordarnos que la enseñanza de Lacan es una, que hay conceptos que, aunque menos nombrados en el final de su enseñanza no por eso pierden su estatuto conceptual. Aceptando esta perspectiva cabe consignar que la transferencia, ya sea positiva o negativa, ya sea en el orden del amor o del odio, mantiene su relevancia.

NOTAS

1. Laurent, É., “Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia”, *Freudiana* N° 84, 2018, p.125-139.
2. Lacan, J., “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Siglo XXI, Bs. As., 2003, p. 386-387.
3. Laurent, É., *Freudiana* N° 84, *op.cit.*, p. 125.
4. *Ibíd.*, p. 126.
5. *Ibíd.*, p. 126.
6. Lacan, J., “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos 2*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
7. *Ibíd.*, p. 126.
8. *Ibíd.*, p. 127.
9. *Ibíd.*, p. 128.
10. *Ibíd.*, p. 130 y Lacan, J., clase del 10/5/1977, Seminario 24, “Línsu que sait de L’Une-Bévúe S’Aile à mourre”, inédito.
11. Lacan, J., clase del 10/5/1977, Seminario 24, *op. cit.*
12. Laurent, É., *Freudiana* N° 84, *op. cit.*, p. 131.
13. Lacan, J., clase del 10/5/ 1977, Seminario 24, *op. cit.*
14. Laurent, É., *Freudiana* N° 84, *op. cit.*, p. 133.
15. *Ibíd.*, p. 133.
16. *Ibíd.*, p. 133-134.
17. *Ibíd.*, p. 134.

DOSSIER 100° ANIVERSARIO DE “LO OMINOSO” (1919) DE SIGMUND FREUD

Das Unheimliche, una indagación estética

Fernando Vitale

Introducción

La invitación para escribir en Virtualia en ocasión de cumplirse los 100 años de la publicación original del texto escrito por Sigmund Freud sobre “Lo ominoso”, me ha dado la oportunidad de volver a recorrerlo siguiendo en esta oportunidad alguna de las indicaciones que podemos extraer de los desarrollos realizados por Lacan en su última enseñanza. Estos últimos creo que nos pueden permitir a su vez, releer bajo una nueva perspectiva los ya clásicos desarrollos que realizara Lacan sobre el particular en el Seminario que le dedicó a La angustia.

Lo primero que podemos afirmar es que sin lugar a dudas leer en detalle el texto de Freud sobre “Lo Ominoso”, nos brinda una oportunidad única para acercarnos a lo que podemos considerar como lo inigualable del estilo de la indagación freudiana.

Comencemos por las primeras líneas en la que Freud nos introduce en el dominio donde pretende incursionar con su texto:

Es muy raro que el psicoanalista se sienta proclive a indagaciones estéticas, por mas que a la estética no se la circunscriba a la ciencia de lo bello, sino que se la designe como doctrina de las cualidades de nuestro sentir.[1]

Aclara entonces que si eso es **muy raro**, es porque el analista trabaja por lo general en otros estratos de la vida anímica.

Hagamos una primera pausa en esa referencia. Es indudable que con ello, Freud nos plantea que no es que se interese en el tema por una cuestión de interés personal –por el contrario más bien se reconoce poco sensible ante lo que denomina esa particular cualidad del sentimiento– sino que lo va a hacer en tanto analista. Ahora bien, ¿qué autoriza a un analista a entrometerse en esos dominios tan alejados al menos en apariencia del ámbito original donde nació y se desarrolla su práctica? y fundamentalmente ¿qué interés tendría acercarse a esa particular cualidad de nuestro sentir?

Dejaremos eso en suspenso por el momento no sin antes recordar lo siguiente. Sorprendentemente en el Seminario sobre *El sinthome* encontramos que Lacan va a plantear que *la inquietante extrañeza* –traducción francesa de la expresión alemana *unheimlich*– es un efecto que proviene **incontestablemente** de lo imaginario. [2] A lo que podemos agregar que el mismo Lacan va a plantear tomando como referencia la confidencia que dejó Joyce acerca de la paliza sufrida en su adolescencia, que a pesar de la imagen confusa que tenemos de nuestra relación con el cuerpo y de la que proviene todo lo que se ha intentado elaborar bajo el nombre de psicología, en dicha relación hay incontestablemente algo psíquico que se afecta, que reacciona cuando no está desprendido como le ocurriera a James Joyce.[3] ¿Cuál es entonces ese particular modo de afección del cuerpo que ha quedado sedimentado en *lalengua* bajo la expresión *unheimlich*?

Más allá de la angustia de castración

En el *Seminario 10* Lacan va a plantear nada más ni nada menos que el texto de Freud sobre lo *Unheimlichkeit* constituye el eslabón indispensable para abordar de manera más precisa la cuestión de la angustia. Lo dice así: "Así como abordé el inconsciente mediante el *witz* abordaré este año la angustia mediante lo *Unheimlichkeit*".[4]

Ahora bien, eso es clave si tenemos en cuenta que una de las cuestiones centrales que Lacan va a desarrollar en ese seminario, es justamente la de poner en cuestión el modo en que Freud dejó articulado lo que para él constituyó en su práctica su punto de llegada, el tope imposible de atravesar al que designó con el nombre de *angustia de castración*.

Este punto requiere una precisión que considero fundamental. Lo que Lacan va a poner en cuestión no es el hecho como tal al que se refiere Freud, sino que lo que va a plantear es que lo que no debemos olvidar es que ese hecho es algo extraído de la experiencia del neurótico. La cuestión entonces es dirimir si ese tope debe ser considerado un tope estructural o si sólo lo es para el neurótico. Si ese fuera el caso –como va a postular Lacan– el trabajo a realizar, es encontrar las herramientas adecuadas para que la elaboración analítica no haga del tope del neurótico su propio tope conceptual. Considero que esa brújula es algo de gran importancia en nuestros debates actuales.

Es en el plano del cuestionamiento del complejo de castración donde nuestra exploración concreta de la angustia nos permitirá estudiar el paso posible. El estudio de la fenomenología de la angustia nos permitirá decir cómo y por qué.[5]

La clave será encontrar los instrumentos que permitan dar a la angustia lo que es de la angustia y dar a la castración lo que es de la castración.

Como precisa Miller:

Se debería esperar que en el corazón de un Seminario que se intitula La angustia, estuviera la angustia de castración, que la angustia se abordase a partir de la castración que la enseñanza de Lacan había puesto de relieve como una función eminente y estructurante de toda relación de objeto. Exagero pero no encontrarán en él que sea la amenaza del padre la que desencadene la angustia.[6]

Ahora bien, ¿cómo es que encuentra Lacan en lo siniestro una apoyatura clave para su proyecto cuando el texto princeps en que se apoya Freud es justamente *El hombre de la arena* de Hoffman?

Cito a Freud:

Aun esta breve síntesis no deja subsistir ninguna duda de que el sentimiento de lo ominoso adhiere directamente a la figura del hombre de la arena, vale decir, a la representación de ser despojado de los ojos. [...] Estos rasgos del cuento, como otros muchos, parecen caprichosos y carentes de significado si uno desautoriza el nexo de la angustia por los ojos con la castración, pero cobran pleno sentido si se reemplaza al hombre de la arena por el padre temido, de quien se espera la castración.[7]

Lo que Lacan va a cuestionar es precisamente esa última interpretación. Lo hará basándose en la escena clave de todo el cuento en la que el profesor Spalanzani arroja al pecho del héroe Nathaniel los ojos de la muñeca Olimpia –de quien este último se encontraba locamente enamorado– los mismos que un instante antes el héroe veía con horror en el suelo bañados en sangre y mirándolo fijamente, brindándole al mismo tiempo la revelación atroz de que esos ojos no eran sino los suyos....

¿Cómo dar cuenta entonces de esa particular cualidad de nuestro sentir mediante la cual podemos experimentar que lo más familiar (*heimlich*) deviene al mismo tiempo lo más extraño (*unheimlich*)?

Lo no especularizable

Como planteó Jacques-Alain Miller, en el *Seminario 10* Lacan se esfuerza en presentarnos una fenomenología del objeto angustiante que resulta verdaderamente apasionante. Como dijimos, allí: “Lacan busca este objeto en el mismo Freud, en su texto sobre *Lo ominoso* donde afirma que lo explora para lograr situar correctamente el verdadero núcleo de lo que angustia”. [8] Muy bien, pero ¿qué es lo que encuentra Lacan en esa indagación? Que lo que enseña la experiencia de lo siniestro es que de lo que se trata es de la perturbación del campo imaginario por la brusca aparición en su seno de algo justamente no especularizable. En ese instante: “El objeto de la angustia en tanto objeto ansiógeno, no especularizable, paradójicamente se especulariza: lo invisible es visto”. [9]

La escena del *Hombre de la arena* a la que hicimos mención anteriormente, resulta en ello paradigmática. El clima de lo siniestro lo encontramos en el instante en que el héroe ve sus “propios” ojos en tanto separados de su imaginario corporal.

Ese objeto separado no es otro que el ojo en tanto que órgano que condensa la estimulación pulsional y que por estructura resultará inintegrable y en contradicción permanente con el investimento narcisista.

Si ese movimiento le resulta clave a Lacan para poner en cuestión el fin de análisis freudiano y su tope constitutivo, es porque la experiencia de la angustia le permite distinguir dos modos de la falta: la que anotamos como *fi* (falso agujero) y la que anotamos como *a* (agujero real). La articulación de los objetos de la pulsión al campo de la ley y la simbolización fálica hacen que el neurótico hasta el final de su análisis, interprete la angustia en términos de castración, por lo que el Otro no podrá aparecer siempre sino como el agente que al mismo tiempo que prohíbe el goce sostiene el Ideal de la consumación genital. [10]

En el cuerpo, fuera del cuerpo

Considero que en *La Tercera*, justamente en el apartado al que J.-A. Miller le puso como título “El cuerpo en la economía del goce” Lacan introduce algunas referencias que pueden resultarnos de ayuda para proseguir la indagación iniciada en el *Seminario 10*.

El recurso de la nueva escritura forjada por Lacan a partir de la utilización del nudo borromeo, le permite distinguir en el campo del goce, dos modalidades completamente diferentes. Va a postular que la experiencia analítica permite diferenciar un tipo de goce al que va a caracterizar como un goce que se localiza **fuera del cuerpo**, de otro tipo de goce al que por el contrario hay que pensar como localizado **en el cuerpo**. [11]

¿Cómo entender esa repartición?

Empecemos por el primero al que va a llamar Goce fálico. Es el goce que transcurre entre simbólico y real, el que permite dar cuenta de los efectos de la entrada de *lalengua* en el cuerpo vivo, y del que resulta la extracción del goce que habitaría dicho cuerpo para localizarse en los bordes de las zonas erógenas.

Ahora bien, ¿por qué Lacan lo llama fuera de cuerpo?

Para entender esa frase hay que detenerse en el modo en que Lacan comienza el siguiente apartado:

El cuerpo entra en la economía del goce por medio de la imagen del cuerpo. De ahí, partí. Si en la relación del hombre –lo que denominamos así– con su cuerpo hay algo que subraya bien que es imaginaria, es el alcance que en ella adquiere la imagen.[12]

Tenemos entonces que gracias a la escritura del nudo podemos distinguir un goce que transcurre entre simbólico y real (fuera de lo imaginario) y que debe distinguirse de otro que transcurre entre imaginario y real (fuera de lo simbólico).

Esa es la razón por la que el goce fálico-pulsional resulta un goce localizado fuera del cuerpo; es decir, un goce que por estructura tiene una lógica que resulta antinómica con el sostenimiento del imaginario corporal.

No por nada, agrega Lacan, el objeto *a* fue identificado inicialmente en la experiencia analítica a partir de imágenes de cuerpo fragmentado; es decir, como esquivas de cuerpo.

Es por eso que en ese contexto resultará clave la afirmación de Lacan respecto a que el síntoma no se reduce al susodicho goce fálico.

Si el hilo explicativo de todo el cuento lo da el tema de que al héroe le quieren arrebatarse los ojos, no es lo mismo leerlo como la representación del castigo sufrido por el padre temido a causa de la persistencia de las tendencias infantiles incestuosas, que situar la cuestión clave desde esta última perspectiva.

Los ojos en tanto órganos de la visión se separan del imaginario corporal cuando se revela su verdadero estatuto en tanto objeto de la pulsión escópica al servicio del goce fálico. Es de entrada lo que pone en juego el cuento cuando muestra al abogado Coppelius en la diabólica función de hacer saltar los ojos de las órbitas bajo el procedimiento de excitarlos mediante la utilización de unos carboncillos ardientes y flameantes... El mismo Freud en una nota al pie deja constancia que la esposa de Rank le hizo notar las derivaciones significantes de dicho nombre: "*coppela* = copela (véanse las operaciones químicas a raíz de las cuales halló la muerte el padre); *coppo*: la cuenca del ojo."

Esa es la otra clave aportada por el mismo Freud quien como nos recuerda Strachey, mientras escribía *Das unheimlich* se encontraba terminando su célebre *Más allá del principio del placer*:

En lo inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una compulsión a la repetición que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio del placer y confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica.[13]

El partenaire objeto y el partenaire síntoma

Como nos recuerda Lacan en el Seminario 10, "no en vano Freud insiste en la dimensión esencial que da el campo de la ficción a nuestra experiencia de lo *unheimlich*". Mientras que en la realidad del vivenciar ésta es demasiado fugitiva, la ficción literaria al darle más estabilidad permite articular con más precisión la estructura en juego.

Pero también ocurre como plantea Freud que "el creador literario puede también desviar nuestros procesos de sentimiento de cierto resultado para acomodarlos a otro y con un mismo material a menudo puede obtener los más variados efectos".[14]

Valga el siguiente ejemplo.

Justo antes del trágico final del héroe Nathaniel, Hoffman hace hablar justamente a un profesor de poesía y de retórica quien luego de tomar su dosis de rapé y de estornudar como corresponde, en un tono grave dirá:

“Honorables damas y caballeros ¿no se dan cuenta de cuál es el quid del asunto? ¡Todo es una alegoría... Una absoluta metáfora! ¡Ya me entienden! ¡Sapienti sat! (expresión latina que significa a buen entendedor).

Se aclara entonces que parece que la broma macabra de la que había sido víctima Nathaniel, no había sido en vano y que había dejado su marca especialmente en los hombres del pueblo.

Su *affaire* con la bella autómatas Olimpia en quien el héroe había creído encontrar finalmente al partenaire anhelado de su fantasma, produjo en muchos de ellos un singular efecto. A partir de allí, debido a que ninguno se sintió a salvo de que pudieran ocurrirles las mismas desventuras, a contrapelo de sus tendencias habituales comenzaron a buscar pruebas para verificar que no amaban a ninguna muñeca de madera. Seguramente no tardaron en encontrarlas.

La no relación puede tener también efectos vivificantes.

Cuando Lacan afirma que lo que ha intentado hacer con el nudo es darle otro cuerpo a la singular y sorprendente intuición freudiana fundamental, nos deja en custodia un verdadero filón. Si para Freud todo se sostenía en la función del padre como el operador capaz de anudar el amor al agente de la castración, para Lacan es la función del *sinthome* el operador en el que apoyarse para ampliar los recursos con los que cada *parlêtre* cuenta para sostener el anudamiento de ese Otro goce que transcurre entre imaginario y real, frente a lo irreductible de los embates del goce fálico.

Nathaniel, no creyó en el síntoma.

NOTAS

1. Freud, S., “Lo ominoso”, en: *Obras completas*, Tomo XVII, Amorrortu Editores, Bs. As., 2003, p. 219.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 48.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, op. cit.*, p. 147.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 52.
5. Lacan, J., *La angustia, op. cit.*, p. 56.
6. Miller, J.-A., *Introducción al seminario X de Jacques Lacan*, RBA Libros, Barcelona, 2007, p. 27.
7. Freud, S., “Lo ominoso”, *op. cit.*, p.232.
8. Miller, J.-A., *Introducción al seminario X, op. cit.*, p. 86.
9. Miller, J.-A., *Introducción al seminario X, op. cit.*, p. 95.
10. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, op. cit.*, p. 285.
11. Lacan, J., “La Tercera”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* n° 18, 2015, Grama, Bs As., pp.19, 20.
12. Lacan, J., “La Tercera”, *op. cit.* p. 21.
13. Freud, S., “Lo ominoso”, *op. cit.*, p. 238.
14. Freud, S., “Lo ominoso”, *op. cit.*, p. 250.

DOSSIER 100º ANIVERSARIO DE “LO OMINOSO” (1919) DE SIGMUND FREUD

“La clínica actual de Das Unheimliche” [1]

Gerardo Battista

Para pensar la actualidad de *Das Unheimliche* y su relación con la clínica $\Phi 0$ plantearemos el binomio: S1 degradado - deriva pulsional. Abordaremos este binomio desde la perspectiva de la carencia paterna pues permite pensar el funcionamiento de las neurosis actuales, P - $\Phi 0$. La carencia paterna no es sin su *partenaire*, un deseo materno ilimitado. De allí el predominio del retorno de *Das Unheimliche*, punto de conexión con la pulsión de muerte e íntimamente relacionado a un goce de “domicilio desconocido” [2] que irrumpe en el cuerpo dominándolo.

Introducción

Para destacar la vigencia de *Das Unheimliche* -luego de 100 años de su publicación- desarrollaremos el lazo entre el afecto de la angustia y la noción freudiana de pulsión de muerte respecto a la clínica actual donde verificamos que el eclipse de la palabra empuja a gozar más cerca del cuerpo. Estas presentaciones clínicas que no precipitan las consecuencias de la operatoria del Nombre del Padre refieren a que “la ruptura del falo está a la orden del día” [3] Es decir, el falo no cumple su función de limitar y localizar goce en los bordes pulsionales del cuerpo. Abordar la clínica de *Das Unheimliche* en este nivel permite revelar el lazo patológico entre el sujeto y el objeto de goce, la detención de la función fálica y la deflación del deseo, lo que trae como consecuencia un goce más invasivo -el retorno al claustro materno. Índice de lo que habita en la angustia, la presencia de un real desbocado. No es la angustia que empuja a lo simbólico y que anuda el goce con la castración, descifrable en el síntoma del sujeto. Sino la angustia que tiene prevalencia en esta época es aquella que Freud tempranamente asociaba a las neurosis actuales. Nos centraremos en las presentaciones neuróticas que no encuentran una solución al goce vía el síntoma lo cual dificulta la articulación del goce autista en un sujeto al goce en tanto que *éxtimo*, en el Otro.

Para pensar la actualidad de *Das Unheimliche* y su relación con la clínica $\Phi 0$ plantearemos el binomio: S1 degradado - deriva pulsional. Este binomio traza el trayecto que va del objeto *a* al S1. Se podría pensar que es el camino reverso de un análisis pues la curva va del significante al goce pero en esta clínica la posición conveniente del analista es forzar la producción de S1 singulares.

Das Unheimliche, hoy

Una referencia de Lacan oficia de brújula para orientarnos ante esta clínica: “Así como abordé el inconsciente mediante el *Witz*, abordaré la angustia mediante lo *Unheimlichkeit*” [4] El sujeto contemporáneo angustiado no recurre al Otro sino a su cuerpo. La preponderancia de este afecto se debe a la irrupción del objeto *a* prescindiendo del matiz fantasmático. En términos freudianos, “la repetición no deliberada es uno de los factores que vuelven ominoso lo angustiante” [5] El núcleo de la angustia no se presentifica debido a la garantía del fantasma, pero si el marco que estructura lo imaginario se resquebraja irrumpe el afecto de extrañeza. “Freud fue el primero en promover al nivel analítico bajo el nombre de lo *Unheimliche*. El fenómeno no está enlazado, como algunos lo creyeron, a irrupciones del inconsciente, sino a esa suerte de desequilibrio que se produce en el fantasma”. [6] La clínica actual de *Das Unheimliche* está referida a la vacilación fantasmática sino, más bien, a la deriva

pulsional. En la clínica $\Phi 0$, el sujeto contemporáneo no consiente a una posición de goce en el fantasma, es allí donde ubicamos los *impasses* en la estructura y, como efecto, la deriva toma sitio del circuito de satisfacción pulsional deviniendo *Unheimliche*.

La inexistencia del Otro provoca la crisis de las identificaciones simbólicas empujando al ser hablante al goce. El debilitamiento del Ideal deja a los sujetos contemporáneos sin brújula debido a que la proximidad con el objeto de goce hace estallar el montaje de la escena en la que el ser hablante se sostiene. Encontrándose allí conjugado *heim* y *Unheim*, lo más familiar y lo más extranjero. “Lo ominoso sería siempre, en verdad, algo dentro de lo cual uno no se orienta, por así decir. Mientras mejor se oriente un hombre dentro de su medio, más difícilmente recibirá de las cosas o sucesos que hay en él la impresión de lo ominoso”. [7] Podemos extraer como consecuencia de esta referencia que *Das Unheimliche* hoy no orienta pues está íntimamente relacionado con “un cierto debilitamiento, una cierta desconfianza, digamos una cierta transferencia negativa con relación a todos los significantes amos”. [8]

Abordaremos el binomio planteado desde la perspectiva de la carencia paterna pues permite pensar el funcionamiento de las neurosis actuales, P - $\Phi 0$. Es un término que introduce Lacan en *El Seminario Libro 4* [9] respecto a la fobia. Es interesante que se sirva de la fobia para conceptualizar la carencia paterna debido a que la ubica más como un momento de *impasse* de la estructuración subjetiva -que además es constitutivo del sujeto- que un tipo clínico. La carencia paterna es un *impasse* producto del detenimiento en el primer tiempo del Edipo, zona donde se estraga la eficacia simbólica impidiendo que el sujeto tome algún significante del Otro que propicie una identificación simbólica y, con ella, la segunda pérdida del objeto *a*, su fijación en los bordes corporales.

La carencia paterna no es sin su *partenaire*, un deseo materno ilimitado. De allí el predominio del retorno de *Das Unheimliche*, punto de conexión con la pulsión de muerte e íntimamente relacionado a un goce de “domicilio desconocido” [10] que irrumpe en el cuerpo dominándolo. “En este no-todo que ahora hace que ya no haya más excepciones, punto de exterior. Ya no hay un punto que permita definir un régimen de funcionamiento tipo: los significantes y un goce como excepción, o un S1 como excepción, el nombre del padre como excepción. Eso sostenía un cierto régimen de funcionamiento. Una vez que pasamos a un régimen sin excepción, todo está infectado de goce”. [11]

La dificultad del sujeto contemporáneo de estar sujetado al inconsciente y que la pulsión se fije a un objeto se debe a que la transmisión del Nombre del Padre no pasó por el padre real. [12] “Las familias (...) acentúan evidentemente la disyunción del padre real y de la función simbólica, de las cuales ya no es ni el soporte ni la garantía”. [13]

La eficacia simbólica se vuelve problemática, se estraga, sin la intervención de un factor real. Si la castración tiene un estatuto simbólico, es un agente real lo que la hace efectiva. Las presentaciones clínicas actuales están referidas a que: “las palabras y los cuerpos se separan en la disposición actual del Otro de la civilización”. [14] Por ello, los arreglos del goce son imaginarios o reales como ser inhibiciones, fenómenos de cuerpo, ataques de angustia, encierros, violencia, cortes en el cuerpo, etc. La carencia paterna produce la separación de lo simbólico y lo real. Esta separación se debe a que se encuentra estragada la eficacia del S1. Es decir, si el sujeto no consiente a un significante en el lugar de S1 que comande las identificaciones para mantener a distancia al objeto de su goce se confronta a *Das Unheimliche*. En este preciso punto, podemos plantear como hipótesis que la clínica $\Phi 0$ hace evidente la actualidad de *Das Unheimlich*.

La ética del S1

Si la autoerótica del saber trastoca el corazón mismo de la transferencia, ¿cómo restablecer el lazo particular que la pasión transferencial tiene con el saber? La transferencia se presenta sobre la base de “la inclusión del

objeto *a* en el Otro". [15] Es por esto que la *extimidad* es un concepto importante para la clínica. El psicoanalista es *éximo* pues se hace soporte de lo más íntimo del sujeto. ¿Cómo pensar la *extimidad* en la clínica $\Phi 0$ cuando el Otro no es depositario del objeto sino el propio cuerpo?

"Cómo la alteridad significativa puede volverse *Unheimlich* para un sujeto (...) Lacan podía decir al final de su Seminario *Los nombres del padre: un psicoanálisis, demanda amar su inconsciente (...)* para hacer existir no la relación sexual, sino la relación simbólica". [16] Esta referencia de Miller nos lleva a pensar cuál es la posición más conveniente para un analista en el siglo XXI, la ética del S1. La ética del S1 no implica el efecto de desidentificación sino, un momento lógicamente anterior, la producción de significantes sintomáticos que propicie el efecto sujeto. Por ello, la apuesta por el S1 es lo que puede permitir una nueva relación al inconsciente que sustituya el lazo patológico entre el sujeto y el objeto y, por consiguiente, anude el cuerpo a las palabras.

Esta casuística enseña que la eficacia analítica no refiere sólo a la equivocidad interpretativa sino también a la construcción, al armado, la ligazón, al empalme de las palabras y el cuerpo. Lo que promueve una nueva alianza entre la identificación y la pulsión que propicia colocar al objeto *a* en el lugar de causa de deseo. De este modo, se vivifica el goce que habita el cuerpo para dejar de quedar engullido por el par carencia paterna - deseo materno ilimitado.

Cottet ubica que: "reparamos la carencia por la simbolización, pero no sin resto. ¿Qué hay de los estragos del vacío dejado por el padre real?" [17] ¿Ese resto refiere a que en el sujeto contemporáneo su solución al goce es vía lo materno, tal como Lacan lo vaticinó con Juanito, con Gide y con Leonardo?

Para concluir, podemos decir que la clínica $\Phi 0$ implica forzar la ética del S1 por parte del analista. Lacan señalaba que "lo real del padre, es absolutamente fundamental en el análisis. El modo de existencia del padre depende de lo real". [18] De este recorrido podemos precisar que la ética del S1 ubica al analista como relevo de la carencia paterna. Posición analítica que promueve que un S1 degradado se torne *Unheimliche* para que un ser hablante advenga analizante. Es decir, que ese significativo se reintroduzca en el flujo simbólico, condición necesaria para que un analizante cuestione su relación con los significantes amos de su goce y tenga relación con un deseo.

NOTAS

1. Contamos con dos traducciones del término: como "Lo siniestro" en los tres volúmenes de Biblioteca Nueva y como "Lo ominoso" de J. L. Etcheverry. En este trabajo tomaremos la versión de Freud, S., "Lo ominoso" (1919), *Obras Completas*, Vol. N° XVII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979.
2. Lacan, J., *El seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs. As., 2008, p. 208.
3. Deffieux, J.-P., "¿La familia es necesariamente edípica?", *Enlaces* 19, Grama ediciones, Bs. As., 2013, p. 143.
4. Lacan, J., *El seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 52.
5. Freud, S., "Lo siniestro", *op. cit.*, p. 242.
6. Lacan, J., *El seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación*, Paidós, Bs. As., 2014, p. 354.
7. Freud, S., "Lo ominoso", *op. cit.*, p. 221.
8. Laurent, É., *Los objetos de las pasiones*, Tres Haches, Bs. As., 2004, pp. 24-5.
9. Lacan, J., *El seminario, Libro 4, La Relación de Objeto*, Paidós, Bs. As., 1994.
10. Lacan, J., *El seminario, Libro 16, op. cit.*, p. 208.
11. Laurent, É., "Big Felicidad", Conferencia de Eric Laurent, *DIANOIA PSICOANÁLISIS*. Consultado en: [https://jingshenfengxi.blogspot.com/2009/11/big-felicidad-conferencia-de-eric.html?fbclid=IwAR3tcgkhLEf0d2jwffOjckKHd5-kjfVhWdFhkUfPRgD\]g208ExowmLz5WNqM](https://jingshenfengxi.blogspot.com/2009/11/big-felicidad-conferencia-de-eric.html?fbclid=IwAR3tcgkhLEf0d2jwffOjckKHd5-kjfVhWdFhkUfPRgD]g208ExowmLz5WNqM)
12. En *El Seminario 17* Lacan afirma que el padre real hace el trabajo de la agencia amo. El padre real es la operatoria real que hace escupir un S1 -por fuera del sentido, es arrojado a la ex-sistencia-, el cual hace del goce cuerpo. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El Reverso del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 133.
13. Cottet, S., "El padre pulverizado", *Uniones del mismo sexo*, Grama ediciones, Bs. As., 2010, p. 161.
14. Laurent, É., "El reverso del síntoma histérico", *Síntoma y nominación*, Diva, Bs. As., 2002, p. 13.
15. Miller, J.-A., Curso de la orientación lacaniana "Extimidad", Paidós, Bs. As., 2010, p. 79.
16. Miller, J.-A., "Una fantasía", Conferencia de Miller en Comandatura, 2004. Consultado en: <http://2012.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatura.html>
17. Cottet, S., "El padre pulverizado", *op. cit.*, p. 164.
18. Lacan, J., "Conferencias en universidades norteamericanas (2da parte)", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* 21, Grama, Bs. As., 2016, p. 19.

DOSSIER 100º ANIVERSARIO DE “LO OMINOSO” (1919) DE SIGMUND FREUD

Lo ominoso, un texto vanguardia

Viviana Mozzi

El texto “Lo ominoso” es un fuera de época. Sigmund Freud lo escribe en 1913 y lo reescribe en 1919 teniendo ya casi terminado su escrito “Más allá del principio de placer” una de las bisagras importantes de la obra freudiana. “Lo ominoso” es un fuera de época, entre otras cosas, porque está escrito cuando aún Freud está sosteniendo su primera metapsicología y primera tópica y, sin embargo, encontramos en él los hilos que lo llevarán a las segundas.

En este sentido podemos situarlo como vanguardia. Y ¿qué es una vanguardia? Es lo nuevo pero también, tal como la considera Ricardo Piglia, para dar cuenta de qué es una vanguardia hay que pensar en la temporalidad y en el espacio; la vanguardia problematiza lo que viene siendo establecido. Tiene que producir necesariamente cortes y rupturas desde el punto de vista de la temporalidad, pero no respecto del pasado sino cortes respecto a lo contemporáneo, en el presente. Por lo tanto, guarda relación con un espacio y una temporalidad singular y, a la vez, toca lo político. Sostiene que es la reformulación del lugar de una práctica y su actor en relación con la sociedad y en *contrade* ella,[2] o como sostiene Jacques-Alain Miller “la exigencia de lo nuevo como tal es profundamente *unheimlich*”. [3]

Podríamos dividir el texto freudiano en tres hipotéticas partes que no siguen las tres indicadas por Freud.

Un primer tramo en el que hace un exhaustivo trabajo apoyado en la estética y la literatura acerca de lo ominoso (*Unheimlich*). Sabemos que se detiene finalmente, en la definición de Schelling, “quien enuncia acerca del concepto de lo *unheimlich* algo enteramente nuevo e imprevisto. Nos dice que *unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz”. [4]

En la segunda parte, Freud toma el cuento “El hombre de arena” de E.T.A. Hoffmann, en el que vincula la idea terrorífica de ser privado de los ojos como sustituto de la angustia de castración, angustia de castración que, *après-coup*, da una significación al agujero original. [5]

Sin embargo, hasta aquí estamos en la primera metapsicología ya que se trata de la angustia ligada al padre vía los complejos tal como lo trabaja Jacques Lacan al comienzo de *La angustia*, en tanto liga lo *unheimlich* a la angustia de castración y al menos *phi*. [6]

Es nuestra hipotética tercera parte del texto la que podemos considerar realmente de vanguardia, ya que encontramos en el trabajo sobre otro texto de Hoffmann –*Los elixires del diablo*–, las dificultades que ya desde el comienzo se le presentaban a Freud en relación con la presencia del analista. Recordemos que ya en 1895 consideraba a la persona del médico como una de las más fuertes resistencias y fuente de obstáculo para la cura. [7]

En esta tercera parte, y a partir del libro de Hoffmann, sitúa el fenómeno del doble como constitutivo y en tanto tal implicará una dimensión de lo ominoso que queda por fuera de la articulación con el complejo de castración ya que formará parte de la constitución misma del yo. Se trata de la repetición no deliberada de lo mismo que vuelve ominoso algo inofensivo, “el factor de la repetición de lo igual como fuente del sentimiento de lo ominoso”; [8] sentimiento que recuerda, por otro lado, el desvalimiento-desamparo original (*Hilflosigkeit*). La experiencia del doble sostenida en restos del narcisismo primario, representaciones que han nacido “sobre el terreno del irrestricto amor por sí mismo”. “Con la superación de esta fase cambia el signo del doble: de un seguro de supervivencia, pasa a ser lo ominoso anunciador de la muerte”. [9]

Freud mismo ubica en una nota a pie de página[10] –y es lo que comenzará a tomar protagonismo al año siguiente– la compulsión de repetición que depende de la naturaleza de las pulsiones que tienen suficiente poder para doblegar al principio de placer.

Podemos entonces situar entre la segunda y la tercera parte del texto diferencias cruciales: con el ejemplo del cuento de Hoffmann, Freud sigue sus desarrollos de la primera metapsicología, lo *unheimlich* articulado a la angustia de castración y a lo que se representa en un tiempo continuo, en este sentido queda dentro del campo de las representaciones y de la realidad psíquica. Con *Los elixires del diablo*, en cambio, leemos que lo ominoso se presenta como un instante de caída, de conmoción de la realidad psíquica y la necesaria implicación del cuerpo: lo ominoso en el vivenciar mismo. No basta con que se arranquen los ojos sino que una vez en el piso éstos hagan una guiñada, aparición allí de un deseo en algo que debería mantenerse inanimado. Allí ese afecto terrorífico que presentifica la ambivalencia que encontró en todas las lenguas, da lugar a la presencia de lo extraño en lo familiar como vivencia que toca el cuerpo.

Lo resumen de este modo: lo ominoso en “El hombre de arena” está en relación con la primera metapsicología, se ubica en lo que se representa, implica un tiempo continuo, refiere al campo de las representaciones.

Lo ominoso trabajando *Los elixires del diablo*, indican la orientación a la segunda metapsicología, está en relación con lo que se presenta, implica la dimensión del instante, refiere, como condiciones, a *lo vivido* y, en este sentido, tocar el cuerpo.

Es el trabajo que continúa haciendo Lacan sobre lo *Unheimlich* en el seminario *La angustia*, en el que prosigue un hilo no sólo conceptual sino estructural: la presentificación del fenómeno de lo ominoso como un modo privilegiado de aparición de lo propio-extraño, goce del sujeto que estructuralmente el prójimo encarna: *heim* y *Unheim* operando moebianamente.

Enfrentado a ese extraño núcleo de goce –núcleo de nuestro ser–, el sujeto experimenta el desvalimiento-desamparo radical (*Hilflosigkeit*) en el que se encuentra constituido. El Otro puede alojarlo en tanto le ofrece su falta, allí encuentra su casa (el *heim*) pero sin poder eliminar su núcleo (*Unheim*), no puede subsumirlo al significante, no puede disolver su inquietante núcleo real.

Citando a Éric Laurent, “a veces, para cada uno de nosotros, un ligero estado de despersonalización es suficiente para uno entrar en una profunda desorientación en la cual perdemos nuestras costumbres y lo que solemos hacer o pensar. Así tenemos incluida dentro de nosotros la noción de la medida. El espacio puede muy bien con un pequeño trastorno, un momento así de angustia, nos encuentra en un espacio *unheimlich* en el cual el interior y el exterior no están más separados, en el cual uno no sabe si está adentro o afuera, uno no sabe si la persona que acaba de pasar el marco de la puerta está hablando de él a lo lejos. Y todas las experiencias que Freud divisó en el registro *unheimlich* tienen que ver con esta deformación topológica del espacio, que pueden surgir en estas alteraciones de los semblantes, de las apariencias”. [11]

En este último sentido pensaba la actualidad de la letra freudiana de 1919, situando lo ominoso como consecuencia de la operación del analista: la posición del analista en relación con lo *Unheimlich* abre la línea para pensar su presencia como intervención orientada hacia lo real. Presentificación que culmina con un “sentimiento, frecuentemente teñido de angustia, de la presencia del analista”. [12]

Vanguardia, entonces, en tanto sitúa una dimensión de la angustia-terror, que Freud continuará en sus desarrollos de “Inhibición, síntoma y angustia” y en la “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional”; textos a partir de los cuales se puede extraer lo “extraño” y lo perturbador como efecto del encuentro con un analista y pensar el estatuto de su presencia real.

NOTAS

1. Parte de este trabajo sigue mis aportes en el artículo publicado en: AA. VV. "Lo *Unheimlich* y el problema del fin de análisis", *Huellas freudianas en la última enseñanza de Lacan. La clínica de lo real en Freud*, Volumen III (Comp. Osvaldo Delgado), Grama ediciones, Bs. As., 2017, pp. 169-180.
2. Piglia, R., *Las tres vanguardias. Saer, Puig, Walsh*, Eterna Cadencia, Bs. As., 2016, p. 78.
3. Miller, J.-A., (en colaboración con Éric Laurent), *El Otro que no existe y sus comités de ética*, (1996-1997), Paidós, Bs. As., 2005, p. 330.
4. Freud, S., "Lo ominoso", (1919), *Obras Completas*, Vol. N° XVII, Amorrortu editores, Bs. As., 1990, p. 225.
5. Freud, S., "Lo ominoso", *op. cit.*, p. 231.
6. Lacan, J., *El seminario, Libro 10. La angustia*, (1962-1963), Paidós, Bs. As., 2007.
7. Freud, S., "Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)" (1893-93), *Obras completas*, Vol. N° II, Amorrortu editores, Bs. As., 1990, pp. 305-307.
8. Freud, S., "Lo ominoso", *op. cit.*, p. 236.
9. Freud, S., "Lo ominoso", *op. cit.*, p. 235.
10. Freud, S., "Lo ominoso", *op. cit.*, p. 238.
11. Laurent, É, "Los autistas. Sus objetos, sus mundos", conferencia dictada en la Facultad de Psicología, UBA, 19 de noviembre de 2013, inédita.
12. Lacan, J., *El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, (1953-1954), Paidós, Bs. As., 1990, p. 87.

DOSSIER 100º ANIVERSARIO DE "LO OMINOSO" (1919) DE SIGMUND FREUD

Antiguos amores, demonios y el exorcismo del cuarto

Claudio Spivak

Un interés de Lacan

En 1962 Jacques Lacan hacía referencia al poco interés que había despertado *Das Unheimliche* entre los psicoanalistas. "Es un artículo que nunca he oído comentar", decía, "y a propósito del cual nadie parece haberse percatado siquiera de que es el eslabón indispensable para abordar la cuestión de la angustia".[1]

En diversas intervenciones, en distintos años, Lacan localizará otros aspectos en el texto freudiano, aunque el confín de la angustia insista.

Das Unheimliche

El escrito de Freud nos presenta una producción excesivamente comprimida, que desborda su propio marco. Esa riqueza permite una amplia variedad de lecturas.

En lo que sigue nos interesa evidenciar que el escrito ha estado presente, de forma operativa, en la resolución de un problema con el que se encuentra Lacan en el seminario de *El Sinthome*. Esta solución no le ha traído ningún disgusto.

Un recorrido por *Das Unheimliche* nos ilumina dicha solución.

El doble, demonios y religión

En el segundo párrafo de *Das Unheimliche*, luego de una mención a los *Elixires del diablo* de Hoffmann, Freud propone un desarrollo sobre el doble. Para la ocasión convoca al libro homónimo de Otto Rank. Resume de forma admirable el libro, señalando que en él "se indagan los vínculos del doble con la propia imagen vista en el espejo y con la sombra, el espíritu tutelar, la doctrina del alma y el miedo a la muerte".[2] Agrega que en el libro se explica un origen para el doble: este fue una seguridad contra el sepultamiento del yo, una enérgica desmentida del poder de la muerte y quizá el alma inmortal fuese el primer doble del cuerpo. A continuación Freud localiza un origen para esta representación. Expone que ella ha nacido sobre "el terreno del irrestricto amor por sí mismo, el narcisismo primario, el cual gobierna la vida del niño y del primitivo".[3]

Esta mención permite la entrada en el texto de las vinculaciones existentes entre la concepción del mundo del animismo[4] y las producciones de la vida infantil. Con esta herramienta ordenará otras elaboraciones relativas al narcisismo primario, que se harán presentes en el acontecer del sentimiento *Unheimliche*.

El doble, continúa Freud, en otro tiempo poseyó un sentido más benigno. Con la superación del narcisismo primario, esta formación mutó en una figura terrorífica, del mismo modo que los antiguos dioses.

La referencia a la mutación de los antiguos dioses es alusión al trabajo de Heine, "Los dioses en el exilio", donde se nos hace saber qué sucede en el movimiento de descenso de una religión y el surgimiento de otra.

Heine escribe sobre la transformación en demonios que han sufrido las divinidades grecorromanas al conseguir el cristianismo el dominio del mundo. En el desarrollo del texto nos enteramos que esos antiguos dioses, ahora demonios, viven en el exilio, entregados a nuevas tareas. También que acechan por retornar e imperar sobre lo que fue suyo.

Más demonios

En *Das Unheimliche* encontramos una suerte de asilo para demonios. Es demoníaco el óptico Coppelius del *Hombre de Arena*. Como acciones de demonios eran entendidas exteriorizaciones patológicas, en la Edad Media. Ejemplos son la epilepsia o la locura.

En esta línea, resalta la demoníaca compulsión de repetición. Al presentarla, Freud nos dice que ella quizá dependa de la naturaleza más íntima de las pulsiones, teniendo poder suficiente para imponerse al principio del placer, lo que le confiere ese carácter demoníaco, allí donde esta compulsión impera.

Para el 1919, años todavía Metapsicológicos, no estarían alejadas del pensamiento freudiano las distintas definiciones de pulsión, que rondan en variaciones de "el representante psíquico de poderes orgánicos".[5] Del '19 podría ser oriunda la definición que aparece en el Más allá del principio del placer, siendo que se trata de textos escritos casi en simultáneo:

"Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas".[6]

Cosmovisión animista superada (??)

Al inicio del tercer párrafo Freud accede a un sentido para la búsqueda que es causa de su trabajo: "Acaso sea cierto que lo ominoso {*Unheimliche*} sea lo familiar-entrañable {*Heimliche-Heimische*} que ha experimentado una represión y retorna desde ella, y que todo lo ominoso cumpla esa condición".[7]

Pero esa definición se encuentra refutada, por él mismo, apoyándose en los ejemplos originados en la ficción. Esto lo lleva a diferenciar en el sentimiento *Unheimliche* con origen en ficciones y aquel originado en lo vivenciado.

Luego teniendo presente la teoría analítica, hará una nueva demarcación, orientándose ahora por la procedencia de lo vivenciado; discrimina entonces entre lo relacionado a la realidad material y lo oriundo de la realidad psíquica y del complejo de castración. Nos interesa seguir el hilo de "la realidad material".[8]

Lo vivenciado que proviene de la realidad material, como sucedía con el doble, se reconduce a la antigua concepción del mundo del animismo, análoga a los procesos anímicos y creaciones del narcisismo primario. Estas creaciones quedan ilustradas, en este párrafo, por las experiencias que hagan presentes o posible la omnipotencia de los pensamientos, el inmediato cumplimiento de deseos, la existencia de dañinas fuerzas ocultas y el retorno de los muertos.

En el adulto aquellas convicciones parecieran que han sido superadas, pero siguen vivas y al acecho de su ratificación como realidades. Tan pronto sucede algo que pueda aportarles confirmación, las antiguas y abandonadas creencias retornan, como sentimiento *Unheimliche*.

Represión de las creaciones del narcisismo primario

Las convicciones animistas del hombre se encuentran en una suerte de superación; la represión recae en la creencia de su realidad material y no sobre una representación. Lo *Unheimliche* vivenciado se produce cuando esas primitivas convicciones (más o menos) superadas parecen confirmadas.

Freud indica que lo *Unheimliche* de esta clase se ausentará en quien haya liquidado en sí mismo, de forma radical y definitiva, las convicciones animistas. A pesar de esta afirmación, en el siguiente pie de página nos deja la posibilidad que esta liquidación no sea total.

Una anécdota, que lo tiene como protagonista y ya es conocida, es el ejemplo. Viaja en tren y un sacudón abre la puerta del baño de su camarote. Ante sí aparece un señor anciano en ropa de dormir. Freud piensa que el anciano ha entrado en su habitación por error y cuando se dispone a comunicarle ese traspié cae en la cuenta que el intruso era su imagen, que se reflejaba en un espejo. Recuerda el profundo disgusto que le causó aquella aparición. Esto merece su atención. Freud se preguntará si el disgusto no será un resto de aquella reacción arcaica que siente al doble como algo ominoso.

El no disgusto de Lacan, exorcismo y localización

Una de las traducciones al español de *Das Unheimliche* es *inquietante extrañeza*.^[9]

Al comienzo hacíamos mención a un problema de Lacan. En la clase llamada “El espíritu de los nudos” del seminario *El Sinthome* Lacan recuerda que ya había anunciado un problema que lo trabajaba desde hacía dos meses: hacer ex-sistir un nudo borromeo de cuatro nudos de tres.^[10] Si bien así presentado el planteo suena a trabalenguas, es un paso necesario para localizar y justificar el uso del cuarto nudo y sus consecuencias, que no son pocas. De ello da cuenta en lo que sigue de la clase.^[11]

Su problema con los nudos, afortunadamente, encontró solución en las manipulaciones de la dupla de Soury y Thomé. Lacan nos informa que no recibió la novedad con sentimientos mezclados de *disgusto* y éxito, sino con entusiasmo. Considera el hallazgo un acontecimiento.

Antes escribíamos que Lacan se había manifestado acerca de no haber escuchado, por parte de analistas, comentarios del *Das Unheimliche*. Aquí trae la referencia al texto de Sarah Kofman, una autora cercana a Derrida, que no era analista. El escrito, *Vautour rouge*, tiene como referencia a *Los elixires del diablo* de Hoffmann. Era con este libro que Freud introducía en *Das Unheimliche* un tema: el doble.

Lacan explicará que el apoyo de su búsqueda no sería la inquietante extrañeza (suponemos aquí que por no haber encontrado disgusto sino entusiasmo), esa de la que habla la citada Kofmann. En contigüidad explica que la inquietante extrañeza depende indiscutiblemente de lo imaginario. Agrega que la geometría específica y original de los nudos tiene por efecto exorcizarlo (el exorcismo es algo afín a los demonios tan mentados en *Das Unheimliche*).

Es pensable que este exorcismo se deriva, de lo que sigue, que es su localización.

Lacan propone, provisionalmente, ubicar la inquietante extrañeza en el nudo de tres. Es en un despliegue de lo imaginario, a la manera de dos nudos, sobre lo simbólico. La caracteriza como *una inhibición específica*, junto a lo imaginario del cuerpo.^[12]

Nos hace saber, al pasar, que ha sucedido con él en su búsqueda. Indica que el pensamiento de esta nueva geometría, la de los nudos, hace experimentar a la imaginación una resistencia, cosa que le sorprende haber experimentado.

Al final de la misma clase hay otra alusión al tema. Luego de retomar el nudo de tres que había presentado en el seminario del año anterior, encontramos algo que no hallamos en aquel. Vuelve a localizar el goce del Otro en el cruce de lo imaginario y lo real, el sentido en la juntura de lo imaginario y lo simbólico y el goce fálico entre lo real y lo simbólico. Aquí aparece la novedad. Mientras expone lo referido al goce fálico lo discrimina del goce peniano y lo circunscribe. Dice que este goce peniano surge con respecto a lo imaginario y aclara: “es decir, al goce del doble, de la imagen especular, del goce del cuerpo”. Estas son referencias que encontrábamos en *Das Unheimliche*. Agrega “Este constituye propiamente los diferentes objetos que ocupan las hiancias cuyo soporte imaginario es el cuerpo”. [13]

En esta clase, con *Das Unheimliche* en el horizonte, lo imaginario recibe una serie de precisiones que no teníamos en el despliegue del nudo borromeo, que Lacan venía realizando desde *El Seminario Libro 21*.

Otro tanto sucede en la siguiente, donde las menciones al “amor propio como principio de la imaginación” [14] hacen eco a las producciones del narcisismo primario, fruto del amor irrestricto a sí mismo. O la freudiana “enérgica desmentida del poder de la muerte” [15] que originan las creaciones del narcisismo primario, resuenan en la lacaniana adoración del cuerpo del *parlêtre*, ese cuerpo que *crea* tener, cuerpo que es milagroso que subsista durante el tiempo de su consumación... inexorable. [16]

Recordemos: inexorable es la muerte.

NOTAS

1. Lacan, J., *El seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., 2007, p. 52.
2. Freud, S., “Lo ominoso” (1919), *Obras completas*, Vol. N° XVII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, p. 235.
3. Freud, S., “Lo ominoso”, *op. cit.*, p. 235
4. Freud exponía, en “Totem y Tabú”, tres cosmovisiones o concepciones del mundo: “Si hemos de seguir a los autores, la humanidad ha producido tres de estos sistemas de pensamiento, tres grandes cosmovisiones en el curso de las épocas: la animista (mitológica), la religiosa y la científica”. Freud, S., “Tótem y Tabú” (1913), *Obras completas*, Vol. N° XIII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, p. 81.
5. Freud, S., “Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente” (1911), *Obras Completas*, Vol. N° XII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, pág. 68
6. Freud, S., “Más allá del principio del placer” (1920), *Obras completas*, Vol. XVII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, p. 36.
7. Freud, S., “Lo ominoso”, *op. cit.*, p. 245.
8. Freud, S., “Lo ominoso”, *op. cit.*, p. 247.
9. Su origen es la traducción al español de la traducción al francés que Marie Bonaparte hizo de *Das Unheimliche*.
10. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 46.
11. El problema puede rastrearse en la elaboración de los últimos dos años del seminario. A los efectos de este texto, daremos una orientación. En el nudo de tres, los tres redondeles participan de las propiedades de los otros. Lacan dice, al final de esta clase, que los tres redondeles se imitan. Aquí busca un anudamiento que sea soporte del sujeto. De este cuarto, el *sinthome*, dependerá, poner en juego una completa aplicación de la textura del nudo, lo que implica que cada dimensión mantenga su propiedad. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 56.
12. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 48. Recordamos que en el seminario anterior (clase del 13 de Mayo de 1975, *El Seminario, Libro 22, R. S. I.*, inédito) había señalado a la inhibición como una nominación de lo imaginario.
13. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 55. En la forma abierta del nudo de tres parece ubicar este goce peniano en el calce de la triple juntura del nudo. Esto acaso permita ajustar las referencias a la angustia de los dos años precedentes, donde la emergencia del goce fálico eran su ocasión. En la triple juntura encontramos al objeto *a*, afín a la angustia de *El Seminario Libro 10*.
14. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 64.
15. Freud, S., “Lo ominoso”, *op. cit.*, p. 235.
16. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 64.
La frase completa, ampliamente trabajada en los últimos años, se la encuentra en la página 64 de *El Seminario El sinthome*. Ella dice: “El amor propio es el principio de la imaginación. El *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia — consistencia mental, por supuesto, porque su cuerpo a cada rato levanta campamento. Ya es bastante milagroso que subsista durante el tiempo de su consumación, que es de hecho, por el hecho de decirlo, inexorable”.

EL AMOR Y LA ÉPOCA

Dos comentarios sobre el amor

Mauricio Tarrab

Boris: Sonia ¿sabes lo que significa la palabra amor?
Sonia: Hay muchas formas de amar, Boris. El amor... el amor entre un hombre y una mujer y el amor que siente una madre por su hijo.
Boris: Y el amor entre dos mujeres, no olvidemos mi favorito.
Sonia: Y también está el amor en el que siempre he soñado, desde pequeña.
Boris: ¿Si?
Sonia: El amor entre dos seres excepcionales
Boris: Sonia... (Boris se acerca sugestivamente a Sonia)
Sonia: No Boris! Por favor! El sexo sin amor constituye una experiencia vacía
Boris: Si, pero tal como están últimamente las experiencias vacías, es una de las mejores.
Woody Allen[1]

El gesto de san Martín, el altruismo y el reverso del amor

Estuve tentado de poner mis comentarios de hoy y mañana de estos dos capítulos del curso de J.-A. Miller *El partenaire-síntoma*[2], bajo una frase de Lacan extraída de "Televisión"[3]. No me resulta demasiado claro a mí mismo si esta frase podría condensar algo de la enseñanza que deja la lectura de estas dos clases en el contexto de este curso que comentamos hoy. No sé si finalmente se podrá ver que esta frase condensa algo de lo que puede extraerse de estos capítulos, pero la lectura que hice para compartir con ustedes me lo sugiere: "En el desvarío de nuestro goce, sólo existe el Otro para situarlo".[4]

No hay en esta frase ningún rastro del amor altruista de san Martín –del que se ocupa el capítulo VI. Ni tampoco hay ninguna revalorización explícita del amor, tal como lo hace el capítulo VII desde su título mismo: La revalorización del amor.

Una confusión hizo que durante algún tiempo pensara que tenía que comentar para ustedes los capítulos VIII "El concepto del goce", capítulo IX "La estructura del Más allá" y el capítulo X "Los más allá del significante", donde la relación entre el Otro y el goce está bien desarrollada, e imaginaba por donde abordarlos, cuando me enteré que debía centrarme en estos capítulos que eran sobre el amor, a primera vista debía volver para atrás en el curso y cambiar completamente mi perspectiva, sin embargo, aunque un curso como este no tiene una continuidad precisa de una clase a la otra, ya que pueden encontrarse desarrollos no necesariamente en continuidad, hay un hilo de Ariadna que se puede seguir.

Si leen el último párrafo de la clase anterior, del capítulo V "El reverso del síntoma-goce", verán un eco de la frase de "Televisión" que les mencioné:

...el lenguaje es la defensa por excelencia, a tal punto que se puede designar como esquizofrénico a aquel que no puede disponer del lenguaje para obstaculizar el goce [...] finalmente, entonces, en la última enseñanza de Lacan es el Otro mismo el que desempeña el rol del principio del placer.[5]

Ven que ya se puede justificar un poco esta frase de "Televisión": "En el desvarío de nuestro goce, solo existe el Otro para situarlo".[6]

Veremos si al final puedo justificar la inclusión de esta orientación para pensar estos dos capítulos sobre el amor, casi injertados en un seminario sobre el síntoma y el Otro.

En el Seminario *La Ética del Psicoanálisis*,[7] Lacan se refiere dos veces al apólogo de san Martín. Debo reconocer que no le había dado nunca demasiada importancia hasta ahora, aunque el san Martín del que se trata, San Martín de Tours que era francés, sea el patrono de Buenos Aires. Mi nula instrucción religiosa, sea de la religión que fuere, pero además un cierto rechazo a lo que esconde la beneficencia, seguramente hicieron que pasara de largo estos ejemplos que Lacan nos pone en el camino, así que este seminario en Medellín me ha hecho detenerme allí esta vez con más atención.

En el capítulo XIV de *La Ética*, llamado "El amor al prójimo", en plena discusión sobre el estatuto que tiene el Bien para el psicoanálisis, Lacan introduce esta referencia de la historia de los santos donde el tal Martín, aún no es santo. Y ya que estamos ahora en simultáneo por internet con media Latinoamérica, aclaro que este San Martín no es por cierto el que luego de cruzar los Andes ayudó a la liberación de Chile y de Perú y que termina su gesta encontrando a Simón Bolívar en Guayaquil, donde esa pareja de nuestra historia común intercambia otra cosa que gestos de amor. Este otro San Martín, soldado también, pero romano, tiene el gesto de compartir en un crudo invierno, la mitad de su manto con un mendigo desnudo. De eso, dice Lacan:

San Martín comparte su manto y se hizo un asunto importante, aunque se trate solo de una cuestión de aprovisionamiento. Y aclara que el manto como tal es algo destinado a circular, le pertenece tanto al otro como a mí. Sin duda, palpamos ahí un término primitivo, la necesidad que hay que satisfacer, pues el mendigo está desnudo. Pero quizás, más allá de la necesidad de vestirse, el mendigo mendigaba otra cosa, quizás que san Martín lo mate o lo bese...[8]

Señalo tres cosas rápidamente para entrar en tema:

1. Se trata de un encuentro, y se podría decir que se trata de la formación de una pareja, una pareja clásica, en este caso entre uno que tiene y otro que no tiene. "Aquel que da, afirma su poder y sobre todo su rango, lo que es una ficción evidente y engañosa respecto a su ser. Encuentra así en el pobre un partenaire, que le refleja su potencia".[9] Del lado del mendigo no es tan claro con qué hace pareja.

En ese encuentro circula algo, un manto, que Lacan sitúa con la referencia a Marcel Mauss, a la obra antropológica clásica *El Ensayo sobre los dones*,[10] poniendo ese manto justamente en el nivel del *don*, es decir en el nivel de ese objeto que participa de la circulación simbólica de los bienes. Por eso dice que el manto está destinado a circular y que no pertenece más a uno que a otro. Es un bien entonces en ese registro que circula y se lo puede donar.

2. En segundo término ¿qué se ubica en la ocurrencia, se podría pensar, "malévola" de Lacan, al decir que el mendigo puede mendigar no el abrigo, sino que se lo mate o que se lo bese? Es evidente que Lacan no hace sino decir una vez más que la demanda, cualquiera que esta sea no puede pensarse nunca sólo en el registro de la necesidad y por eso agrega la hipótesis sobre el deseo (ser besado o ser matado) que convierte el acto de mendicidad en una demanda articulada al Otro, en este caso encarnado por el futuro Santo, que se constituye en Otro por su donación. Es una digresión pero me resultó interesante, al revisar brevemente la historia de este San Martín, que él obtiene la certeza de la dimensión de su acto de un sueño. Luego de su gesto, esa noche sueña que Jesús mismo es el que está "abrigado" por el manto que él entregó al mendigo. Eso me hizo tenerle un poco de simpatía...porque nosotros también extraemos ciertas certezas de lo que el inconsciente nos trae y con lo que el inconsciente nos sorprende. La historia de este Santo muestra antes de Freud una interpretación del sueño completamente freudiana.

3. Para Lacan la beneficencia no se explica por el amor al prójimo, algo diferente anida allí y conocemos bien toda su reflexión sobre el rechazo de Freud al mandamiento cristiano de amar al prójimo como a uno mismo.

Freud primero, Lacan después buscan el fundamento de ese altruismo, el fundamento de ese “hacer por el prójimo”, lo buscan en otro lado que en el amor.

Hay múltiples ejemplos, en la vida y en la clínica que indican lo complicado que es buscar con el amor, con el amor altruista, el bien del prójimo. Conocemos sobre esto la advertencia freudiana al nivel del deseo de curar, y como se juegan allí las complicaciones de querer el bien del sujeto. En especial cuando lo que verdaderamente se desconoce siempre es cuál es su bien. Las respuestas a esta pregunta se reparten en este capítulo entre *la moralidad tradicional* que sostiene saber justamente cuál es el bien del prójimo, *la respuesta pragmática* del utilitarismo de Bentham[11] que sitúa el bien en el placer, y finalmente por el examen que Miller hace de la mano del Seminario *La Ética* de la cuestión del Bien para el psicoanálisis, que retomaré dentro de un rato.

Baste la observación de Lacan mismo del problema en el nivel del amor conyugal -complicado si los hay- uno entiende rápidamente de qué se trata cuando Lacan dice que como un buen san Martín “...queriendo la felicidad de mi cónyuge, sacrificio sin duda la mía, pero ¿quién me dice que la suya entonces no se evapore totalmente también?”[12]

Uno quiere el bien del otro y lo que obtendrá es su mal, y seguramente también su odio.

El apólogo de san Martín está para Lacan en medio del debate sobre la cuestión del Bien y es por eso que el capítulo de *El Partenaire-Síntoma* que comentamos debe ser leído con el Seminario *La Ética*, y todo el intercambio entre Miller y Pierre-Gilles Guéguen, que lo acompaña en la exposición, se asienta en ese Seminario.

El apólogo nos presenta la cuestión del amor al prójimo. Pero para Lacan el amor al prójimo es un cuento de hadas, en el que uno ya no puede creer más si se leyó *El Malestar en la Cultura*[13]. Allí Freud denuncia al *hombre lobo del hombre* y establece la tendencia “natural” del hombre a la maldad, a la destrucción, y a la crueldad. Como se puede leer en Freud, el hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensarlo, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y de matarlo. Y luego hacen beneficencia.

Se podría tomar como un contraejemplo a Saint-Simon[14] que no era un santo sino un socialista utópico que luego de definir que sus planes de ciudades utópicas solo eran posibles con un financiamiento que no tenía, anunció que esperaba de ahí en adelante el aporte de un príncipe a su causa. Dicen que esperó veinte años.

Ese núcleo como lo llama Lacan de “maldad fundamental”, no solo habita mi prójimo sino que me habita a mí mismo, y reflexiona, ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que es ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme?[15] Y si incluimos aquí la cuestión del amor ¿Puedo amar al otro en lo que constituye su goce, y precisamente en el mal que su goce implica?[16]

Si el cuento de hadas se ha acabado con *El Malestar en la cultura*, la pulsión como pulsión de muerte y el goce como un mal, ocupan el centro de ese malestar y constituyen la perspectiva ética para el psicoanálisis, es decir en la discusión sobre el Bien.

Es en el contexto de su reflexión sobre las paradojas del goce, es decir sobre el goce que es un mal del que hay que estar prudentemente separado, que Lacan en el Seminario *La Ética*, habla de san Martín, de su manto y de su gesto de amor altruista.

Decía hace un momento que J.-A. Miller plantea que del lado del que tiene tenemos la ficción evidente y engañosa respecto al ser, ya que encuentra en el que no tiene, en este caso el mendigo de la historia alguien que le refleja su potencia. Miller examina en estas páginas las respuestas a la cuestión del Bien tanto desde la moral tradicional como del utilitarismo de Bentham. Considera que el utilitarismo produce una subversión de los ideales morales, al poner por encima de los ideales, lo útil. Algo constituye mi Bien, no por ajustarme a los ideales morales, sino porque me resulta útil de una u otra forma. Se ve que eso produce una deflación brutal de los semblantes tradicionales. Sin embargo indica también que esa subversión tiene un límite y ese límite en términos de Lacan “...recae en el sendero trillado de persuadirnos de que el placer es un bien, que la vía del bien nos es trazada por el placer”.[17]

Se ve entonces aquí aparecer en primer plano al principio del placer, como ordenador de la vida, y al placer mismo identificado al Bien. Pero es esa justamente la barrera que oculta lo esencial. Eso esencial que se juega en el terreno del Bien, para el psicoanálisis, está justamente más allá del placer.

Cuando Lacan aborda la cuestión ética extrae las consecuencias mayores de *Más allá del principio del placer*[18]:

... las primeras formulaciones del principio del placer como principio de displacer entraña un más allá, pero ese principio está hecho para mantenernos más acá de él. Su uso del bien se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce. Nada es más evidente en nuestra experiencia clínica. ¿Quién es aquel que, en nombre del placer, no flaquea a partir del primer paso un poco serio hacia su goce?[19]

Hay que hacer aquí una aclaración respecto de la cuestión del Bien. Lacan introduce ya otra dimensión en la naturaleza del bien, de ese bien que era el bienestar articulado al placer. Se destaca en el horizonte, como ustedes lo saben, un bien más allá del placer.

¿Qué es ese núcleo de mí mismo, ese núcleo de goce al que no me atrevo a aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él, a ese núcleo de goce, surge eso insondable ante lo que retrocedo, lo que me impide franquear cierta frontera.

En ese límite, *das Ding*, *La Cosa freudiana*, se perfila como el supremo Bien. La cuestión ética toma entonces otro rumbo y se trastoca la relación entre deseo, placer y goce. Quedarse cerca de la homeostasis del placer, de la armonía del placer, del nivel más bajo de la tensión-de acuerdo a las indicaciones de Epicuro[20], pero ahora también de Bentham; si uno se queda cerca de ese jardín de armonía, templanza y funcionamiento homeostático del cuerpo evitando el displacer, con eso se cumple con aquella felicidad que evita el malestar. Lacan como sabemos lleva la cuestión ética más allá del jardín de Epicuro y del utilitarismo, ubicando que lo que se vive como exceso, como trasgresión -el deseo en primer lugar- se opone al placer. El deseo se opone al placer en la medida en que participa de un exceso, de una perturbación respecto de la homeostasis que gobierna al placer. Por eso es que: "La felicidad [...] se rehúsa a quien no renuncia en la vía del deseo".[21]

Como dice Miller tenemos de un lado la posición homeostática del principio del placer, silencio!, ninguna perturbación, ningún ruido, evitar los golpes, los excesos, tener buena salud, comer solo lo que hace falta, coger solo lo necesario, cuidarse, en fin *mens sana in corpore sano*. Reducción de la ética a la higiene, a la buena conducta, y a lo útil. Pero resulta que eso no funciona tan bien. Y como lo señala Lacan en *Kant con Sade*: "... el viviente en el umbral más bajo de la tensión con que malvive".[22]

Si se sobrevive lejos del malestar, uno se queda también lejos del deseo.

Por otro lado, está lo incoercible que conduce al exceso, el deseo, el goce. Y entonces se plantea la cuestión de saber cómo mantenerse en la vía del deseo sin encontrarse inmediatamente con la perturbación y el horror, con la dimensión de que la pulsión es siempre pulsión de muerte. El psicoanálisis demuestra que para el sujeto hay una divergencia entre el bienestar y el Bien, que hay un Bien más allá del bienestar. Un supremo Bien que Freud situó como *das Ding*, el objeto prohibido, el objeto incestuoso que termina siendo un mal en el Bien. Lo que Lacan enseñó es que Freud ha dado el paso de mostrarnos que no existe otro soberano bien más que ese, la Madre, el objeto incestuoso, que es un bien interdicto. Es lo que Lacan llama el fundamento de la inversión que el psicoanálisis produce en la de la ley moral.

Con *das Ding*, ese Bien, ese goce, es esencialmente un mal. Está ubicado más allá del placer y es solo alcanzado por el forzamiento de esa barrera que lo prohíbe. Paradojas entonces de la felicidad, que cae en un terreno inédito hasta el psicoanálisis, es decir en el terreno de la lógica de la pulsión, y extremando las cosas, de la pulsión de muerte. El Bien, resulta ser un mal y la felicidad armoniosa evitación del displacer, se torna una ilusión fugaz. Un mal del cual, en los términos del Seminario *La Ética*, es mejor ponerse a distancia. Pero al mismo tiempo hay que hacerlo pasar de alguna manera del campo del placer al campo del Otro.

La cuestión es saber cómo uno puede mantenerse en la vía del deseo sin encontrarse con el horror. ¿Cómo se puede establecer una relación entre el placer y su más allá? Ustedes conocen el desarrollo de Miller al respecto en relación a la función del fantasma como mediador entre placer, deseo y goce. El fantasma, aunque no trae la felicidad permite

proseguir la vía del deseo aunque esa prosecución se haga bajo la forma de dolor, ya que también el dolor habita el fantasma, como un dolor que produce placer, del que se puede gozar. Un mal del que se puede gozar. En eso el fantasma tiene su función mediadora.

Con el Bien, La Cosa, *das Ding*, se toca una dimensión donde lo simbólico desfallece y Lacan cree imprescindible justificar cómo hacer pasar el goce, ese mal, al campo del Otro. Y lo plantea en los términos siguientes: "Diré si me permiten este juego de palabras, que se trata para nosotros, de saber qué podemos hacer de ese *dam* (daño) para transformarlo en *dame* (dama), para transformarlo en nuestra dama".[23]

Hay que retener este fragmento que acabo de mencionar porque es la vía por donde comprender el capítulo siguiente del curso, es la clave para entender por qué, una vez demostrado el estatuto imaginario y de velo del amor, habría que revalorizar el amor.

Si el altruismo del amor encubre el egoísmo del goce, la revalorización del amor implica que el amor hace de puente entre el goce como mal y el Otro, entre el *dam* y la *dama*. Lo retomaré dentro de un rato.

Podemos ver entonces a la paradójica, escurridiza e inalcanzable felicidad, que nos ha quedado del lado de la Madre y el autoerotismo, pasar no sin dificultades a los enigmas y los tropiezos de las relaciones con el Otro sexo y con el cuerpo del Otro. No necesito recordarles la conclusión lacaniana en su primera ética. Llamo su "primera ética" a la ética del deseo y a las consecuencias de eso en la práctica del psicoanálisis:

No hay ninguna razón para que nos hagamos garantes del ensueño burgués. [...] el servicio de los bienes tiene exigencias, que el paso de la exigencia de la felicidad al plano político tiene consecuencias...El ordenamiento del servicio de los bienes en el plano universal no resuelve sin embargo el problema de la relación actual de cada hombre, en ese corto tiempo entre el nacimiento y la muerte, con su propio deseo.[24]

Esta perspectiva impulsa una manera de orientar la experiencia analítica ya que define una ética del deseo que va a contramano del bienestar y del placer, y que marca la época clásica de la enseñanza de Lacan. Es eso lo que Lacan llama en la primera clase de este Seminario "Nuestro Programa". Ese *programa* que vincula la ética no al placer sino al deseo, para constituir justamente una ética del deseo.

Hay en este capítulo algunos chistes judíos incluidos en medio de la santidad cristiana para esclarecer la verdad de la beneficencia. Es, claro, un chiste de Miller incluirlos. Los incluye como veremos con el propósito de mostrar que detrás del amor al prójimo, que se destaca en la beneficencia, está el achatamiento del deseo a la necesidad.

Pueden leerlos pero transcribo uno de ellos que es extraído de *El chiste y su relación con el inconsciente*: [25]

Un pobre se granjea 25 florines de un conocido suyo de buen pasar, tras protestarle largo tiempo su miseria [...] Ese mismo día su benefactor lo encuentra en un restaurante ante una fuente de salmón con mayonesa [...] ¿Cómo? ¿Usted consigue mi dinero y luego pide salmón con mayonesa? ¿Para qué ha usado mi dinero?" Respuesta. "No lo comprendo a usted; cuando no tengo dinero, no *puedo* comer salmón con mayonesa; cuando tengo dinero, no *debo* comer salmón con mayonesa. Y entonces, ¿Cuándo diablos quiere que coma salmón con mayonesa?[26]

Lo que se puede poner de relieve aquí es que los *donantes* quieren hacer el bien de buen grado, pero con la condición de mantener ese bien que se dona en el nivel de algo que debe quedar en el nivel de la satisfacción de la necesidad. Muestran, de una manera o de otra, el carácter de control del otro, la pretensión de mantener con ese control el aplastamiento del deseo sobre la demanda y la necesidad. Y termina por mostrar que el apólogo de san Martín demuestra que el acto de beneficencia es un rebajamiento del deseo a la demanda y de la demanda a la necesidad.

Por eso se destaca del apólogo de san Martín que quizás el mendigo, más allá de la necesidad de vestirse, mendigaba otra cosa: "que san Martín lo mate o lo bese".[27]

¿Y no es eso acaso lo que enseña Lacan en *El Seminario Libro 11*, en ese epígrafe en forma casi de poema, que tantas veces ha sido mencionado?

*Te amo
Pero porque, inexplicablemente,
Amo en ti algo
más que tu –el objeto a minúscula,
Te mutilo[28]*

Si bien se explica el apólogo de san Martín como una buena historia moral cristiana, la cuestión del goce no será allí planteada. Por otra parte no se tocan allí en absoluto cuestión de los excesos del amor, a pesar que se mencionan en el capítulo algunos de los bordes que el amor al prójimo tiene con la perversión, en las historias de las místicas dedicadas sus vidas enteramente al servicio del otro, de otro del que se ocupan hasta en sus excrementos.

El amor enmascara un núcleo pulsional, y eso muestra su función de velo en tanto narcisista, pero además su función de velo de la falta y de la inexistencia del Otro.

Y a eso le agregamos ahora como el amor encubre el circuito de goce. El amor en este sentido, trabaja para el goce, y no lo sabe.

Si tomamos el ejemplo que da Miller acerca de las historias de aquellas místicas dispuestas a los excesos del amor, se puede decir que necesitan al otro leproso y enfermo para gozar de su sacrificio en nombre del amor al prójimo, que es –como lo enseña el suelo de san Martín, el amor a Dios. En los excesos del amor altruista anida el propio goce que no tiene en cuenta para nada al otro, ya que a ese nivel lo que cuenta es el egoísmo del goce.

Hay un refrán español que dice que “a cada chancho le llega su san Martín”, aludiendo al cerdo que será convertido en embutidos en la fecha de la fiesta del santo.

Siguiendo las consecuencias que extraemos de este apólogo que comentamos, podemos decir que cada san Martín espera encontrar su mendigo. Bajo el manto del amor, está la pulsión.

Y en tanto en el capítulo siguiente Miller se dedicará al trabajo de “revalorizar el amor”, veamos cómo funciona lo que venimos diciendo al nivel de otro amor, el amor de transferencia. Verán que quiero llevarlos por un camino insensato a comparar a san Martín con el analista, en otro apólogo, esta vez de Lacan, donde también hay un mendigo.

El amor y la transferencia analítica

Lacan formaliza este aspecto del amor en el Seminario *La Transferencia*[29] donde, extrayendo las consecuencias del Seminario *La Ética*, pasa del fenómeno del amor, a la cuestión del deseo. Para decirlo rápidamente, Lacan hace avanzar la cuestión de la transferencia desde la significación del amor, hacia el estatuto del objeto del deseo. Usa el Banquete de Platón, para señalar que lo que importa en la transferencia, no es sólo la significación del amor, sino de lo que se trata no es de otra cosa que del objeto parcial, lo que como se ve roza la posición kleiniana:

...con lo que el amor está propiamente relacionado es con la pregunta planteada al Otro acerca de lo que puede darnos y lo que tiene que respondernos... Todo el problema consiste en darse cuenta de la relación que vincula al Otro a quien se dirige la demanda de amor con la aparición del deseo.[30]

Está allí de entrada planteada la cuestión fundamental de la demanda al Otro. Pero también está allí lo que en la transferencia se prueba como siendo de hecho una destitución, una caída del Otro.

“El Otro ya no es entonces en absoluto nuestro igual, el Otro al que aspiramos, el Otro del amor, sino algo que representa, propiamente hablando, una decadencia-quiero decir, algo que es de la naturaleza del objeto”. [31] Esto quiere decir que si tomamos la cuestión no al nivel del amor sino a nivel del deseo, “De lo que se trata en el deseo es de un objeto, no de un sujeto”. [32]

El aspecto amable del amor comienza a mostrar sus facetas inquietantes. Muchos años después, ya instalada la vertiente de la causa en relación al objeto *a*, Lacan dirá a propósito de las relaciones entre hombres y mujeres en este punto que,

Para hacer semblante de él, hay que estar dotado. Es particularmente difícil. Para una mujer es más difícil que para un hombre, al revés de lo que se dice. Que la mujer sea, llegado el caso, el objeto *a* del hombre, no significa en absoluto que le guste serlo.[33]

Tenemos entonces la sobrevaloración del amor y la caída del Otro a la dimensión del objeto. Se trata de algo que es mejor saber en la vida amorosa, pero también es imprescindible que lo sepa el practicante del psicoanálisis, y que lo sepa además lo antes posible, se ahorrará sobresaltos desagradables.

Toda la escenificación socrática, que no repetiré aquí, presenta la tentativa del amante de volver a su amado un instrumento subordinado a su deseo. Lacan sitúa esto en la transferencia diciendo textualmente:

“¿Cómo no reconocer, nosotros, analistas, de qué se trata? Está claramente dicho – es el buen objeto que Sócrates tiene en la barriga. Ahí Sócrates no es más que el envoltorio de lo que es el objeto del deseo”.[34]

Es una frase que resitúa la transferencia, orientada por el amor al Otro, hacia el objeto del deseo. Y es por otra parte una indicación técnica fundamental de su manejo que supone reorientar el amor del analizante hacia su objeto de deseo.

“Alcibíades es poseído (...) por un amor del cual puede decirse que el único mérito de Sócrates es designarlo como amor de transferencia y remitirlo a su verdadero deseo”.[35]

Por otra parte esa misma frase contiene resonancias que llegarán al final de la enseñanza de Lacan y a la actualidad del psicoanálisis que practicamos: *el analista como envoltorio* ¡eso se sostiene hasta el final! A medio camino Lacan volverá a usar esta frase para decir que el analista es “*el envoltorio de la nada*”. Pero lo hace en es otro contexto conceptual sobre el que volveré en un rato.

Sócrates es el envoltorio del objeto del deseo, pero vale la pena detenerse en ese envoltorio. Lacan dice: “es el buen objeto el que Sócrates tiene en la barriga”.[36] Hay que ver como allí está señalado el compromiso fundamental con la presencia del analista, en este caso su barriga, su cuerpo mismo.

El Bien, aquel soberano Bien que Lacan ha establecido como objeto de la demanda de felicidad, esa que se le dirige al analista y que formaliza en el último capítulo del Seminario *La ética*, ese Bien viene a ocupar aquí su lugar en la barriga del Sócrates-analista, cubierto con los brillos del *agalma*.

Y allí también Lacan sitúa una advertencia a los analistas, al decir que hay un saber sin el cual no se puede analizar. Es el saber que tiene que tener el analista para prestarse a la dialéctica de la transferencia: el analista debe saber que ese Bien que se le demanda, en la demanda que se le dirige, no solo él no lo tiene, aunque se preste a hacer de eso su apariencia, sino que además ese Bien supremo, no existe. Como ven Lacan nos aclara, por si no estamos despiertos, a que como analistas no somos san Martín, y que no tenemos el manto.

Ese es un saber y es también un duelo que el analista debe hacer respecto del Bien y del objeto para entender algo de lo que se trata en lo que llamamos el deseo del psicoanalista.

El *agalma*, oculto en el Otro, es la versión lacaniana del objeto parcial, en su vertiente más brillante por así decirlo. Pero sabemos ya que ese brillo es el reverso del horror.

Pero, más allá de ti, a quien amo, está el objeto *a* y por eso, más allá del amor encuentro ese objeto de lo que gozo.

Se ve que con el objeto *a*, las cosas ya no son tan tranquilizadoras y amables que con el brillo del *agalma* o con la significación del saber inconsciente.

La incidencia del objeto *a*, se encuentra siempre y en todas partes como cierre del inconsciente, como fuera de sentido y como demanda de satisfacción.

Quería plantear esto como introducción para hacer un contrapunto entre el apólogo de san Martín y otro apólogo, esta vez inventado por Lacan, que pueden encontrar en *El Seminario Libro 11*: es el apólogo del restaurante chino.

Cuando recuerdo este apólogo, en una clase o en un Seminario, siempre hago una pequeña encuesta respecto de si lo conocen, si lo han leído. Primero ustedes me responderán si lo recuerdan y luego les diré los resultados que he obtenido en otras ocasiones. ¿Lo recuerdan? ¿No? ¡Ah! muy bien, es un hecho que se repite, no recuerdan haberlo leído. Es fantástico lo que se comprueba cada vez, estamos siempre dispuestos al Lacan que hay que descifrar, pero cuando está el Lacan que dice las cosas claramente en un pequeño cuentito, entonces ni siquiera recordamos haberlo leído; no se preocupen, los comprendo, es lo que les confesé yo mismo al comienzo cuando les dije que no había reparado en el apólogo de san Martín a pesar de haber leído y releído *El Seminario Libro 7*.

Pueden encontrarlo en *El Seminario Libro 11*. [37] Comienza este apólogo preguntándose qué es lo que el paciente demanda en el comienzo del análisis. Dice que allí el sujeto ofrece algo, y eso que ofrece es su demanda, ¿pero qué demanda? Evoca entonces una fábula de Épinal que recordaba de un libro de su infancia ilustrado con unas imágenes de un mendigo que en la puerta de un restaurante se solaza con el aroma del asado que se cocinaba en el interior. Aclara rápidamente –para situar las cosas en relación al análisis– que ese aroma es solamente un menú. Es decir que lo que podrá obtenerse allí no debería ser nunca una satisfacción directa. Agrega rápidamente que siempre un menú está hecho de significantes, y entonces se trata que cuando ya se está sentado en la mesa del restaurante debe leer el menú. Pero Lacan, complicando las cosas adrede, dice que el menú que nos ofrecen esta vez está escrito en una lengua incomprensible para el lector, ya que está en chino. Ahí, según lo describe hay siempre un momento de desconcierto, que obliga a que uno llame a la dueña del restaurante, tan china ella como su menú. Uno confía en que ella podrá darme la traducción de lo que está escrito en el menú, traducción que espero que me diga algo respecto de lo que quiero comer. Pido entonces esa traducción –recordemos que se trata de un apólogo sobre la transferencia y no una guía de restaurantes para viajeros–. Pido esa traducción confiando en que me dirá bajo que significante podría ubicarse mi gusto particular. Y la dueña del restaurante me traduce los ideogramas: pasta imperial, torta de tronco de cerezo, hormigas suben al árbol, ¡qué decepción! Esa traducción tampoco me dice demasiado y demuestra, como se ha mostrado reiteradamente que la traducción de un enigma puede muy bien seguir siendo un enigma.

Entonces, dice, no queda otro remedio en estos casos que pedirle a la dueña que nos aconseje, lo cual quiere decir que ella diga: “¿qué deseo yo de todo esto?, a usted le toca saberlo”. [38]

Llegado ese momento en el que el poder adivinatorio y el prestigio de la Sra. china han crecido ante nuestros ojos tanto como Tiresias, “... ¿no sería más adecuado, si el cuerpo lo pide y si el asunto presenta visos favorables, intentar pellizcarle un poquito los senos?” [39]

Lo divertido no reduce lo preciso, ya que el apólogo lo que resalta es que es necesario que el analista, en la transferencia, más allá de servir de soporte a la función de Tiresias, tenga tetas. Lo que quiere decir, a mi juicio, que es necesario que sea capaz de provocar el deseo de que se los pellizquen.

El ejemplo tiene su frescura: allí ya no importa que las tetas –del analista– sean buenas o malas, ni que sean como las de la madre o las que no tuvo la madre; ahí se trata de la actualidad de “pellizcar senos”. Se perfila allí ese objeto tomado de la presencia del analista –la dueña del restaurante chino– alrededor del cual gira la actividad de la pulsión, que es el motor de la transferencia.

No se trata ahí del Otro del significante –como en la vertiente simbólica de la transferencia– sino de un Otro encarnado, un otro de carne y hueso, un pedazo de carne del Otro. La pulsión no pide nada a nadie, se satisface en la sesión analítica bajo el amor de transferencia. Se satisface sin pedir, pellizcando seno, obteniendo esa satisfacción de la presencia del analista.

Espero que el cuentito chino, en el contexto de mi exposición, les permita estar de acuerdo conmigo en que ubicar de esta manera el amor, es ya de hecho una revalorización. De hecho ¿no es acaso por la vía de la significación del amor que en la transferencia, más allá de su carácter resistencial, que el núcleo pulsional se enlaza al Otro? O para

decirlo en los términos de este apólogo, ¿no es por la significación agalmática de la Sra. china-analista, que es capaz de engañarnos con su supuesto saber sobre los enigmas de nuestro propio deseo? ¿No es por esa vía engañosa del amor y el saber, ilusoria, fugaz, que mi goce más privado sale por un momento del autoerotismo para enlazarse a sus "senos"? ¿Y no es acaso por esa vía que se hace evidente el núcleo de goce de la relación amorosa y epistémica?

Y es un hecho que el momento de develamiento del velo de la transferencia, es seguido del desinvertimiento libidinal. O, para decirlo de otro modo, en el momento en que en un análisis del *agalma* sólo queda el plus de gozar -que no es del Otro sino de uno mismo- y que se satisface en el lazo transferencial, en ese momento eso se termina.

La revalorización del amor

Para orientarnos en el capítulo VII de *El Partenaire-síntoma*, donde se revaloriza el amor, podemos tomar como referencia a la frase de *El Seminario Libro 10*[40], que todos conocen bien y que ya anticipa una función del amor que está más allá de su función de velo: "Sólo el amor permite al goce condescender al deseo".[41]

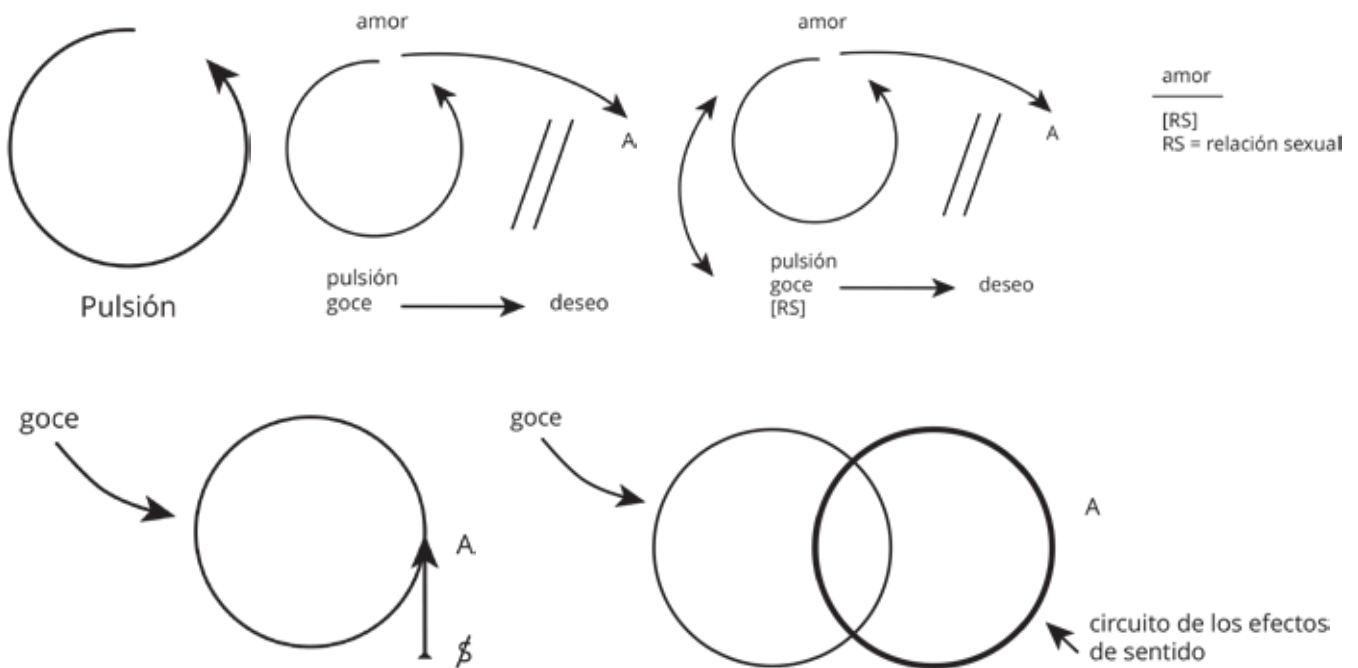
En este capítulo Miller continúa su interlocución con Pierre-Gilles Guéguen, impulsado a reexaminar la cuestión del amor, dando un salto en sus referencias, para tomarlas ahora desde *El Seminario Libro 20*,[42] empezando por el capítulo V "La otra satisfacción".

Parte de que: "Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción a la cual pueden faltar".[43]

Se podría dedicar todo un seminario a esta frase, tratemos de retener lo esencial para pensar la revalorización del amor. Miller la lee con la referencia lacaniana de que la necesidad debe pasar por el aparato del lenguaje para constituirse como demanda, y que ese pasaje por el aparato del lenguaje produce que tanto la necesidad como su satisfacción sea interceptadas, se desajusten, se contaminen y que esa relación entre ambas -satisfacción y necesidad- quede perturbada definitivamente. Por decirlo así sufren una contaminación letal. Y de ese modo sirven a otra satisfacción, una satisfacción que tiene como soporte el lenguaje mismo. Esa otra satisfacción, tan enigmática ella, está perfectamente definida por Lacan casi a punto seguido, ya que dice que: "La otra satisfacción, entiéndase, es lo que se satisface a nivel del inconsciente, en tanto ahí algo se dice y no se dice".[44]

Es lo que se satisface a nivel del lenguaje. Y se trata de una satisfacción que no responde a ninguna necesidad. Se puede decir para simplificar, que la palabra misma es goce, y eso tendrá múltiples consecuencias a alguna de las cuales me referiré al final. Entre ellas que hay algo en la palabra que no sirve a la comunicación y que no se dirige al Otro.

Estamos acá en lo que Miller enseñó como el cambio de axiomática, cuando se parte no del Otro sino del goce. Y toda la problemática será cómo partiendo del goce se llega al Otro, del *dam* a la *Dame*. En el capítulo VII presenta tres esquemas[45] para situar la cuestión del amor en esta perspectiva de *El Seminario Libro 20*. Pienso que hay que estudiarlos en contrapunto con otros dos esquemas del curso *Los signos del goce*[46]. Seguramente los recuerden, verán que con once años (1987-1998) de diferencia, Miller casi explica lo mismo.



En *Los signos del goce* explica que el problema de la nueva axiomática es que si partimos del goce, y entonces hay que justificar cómo llegamos al Otro, cómo se concilia el goce con el circuito dominado por el Otro, cómo conciliar el goce con el sentido. Y siguiendo un desarrollo algo enigmático pero brillante, muestra que si partimos del goce no se encuentra al Otro, porque no hay goce en el Otro y porque el goce del Otro no existe como tal aunque he aquí la torsión de la cosa, el goce del Otro solo existe por medio del amor, más precisamente por medio de las palabras de amor. Y agrega que el goce recién empieza a existir cuando queda capturado en el circuito de los efectos de sentido. Vemos al goce ahora enlazado, interceptado, capturado por los efectos de sentido. Aceptémoslo pero preguntémosnos también ¿eso qué quiere decir y que tiene que ver con el amor? Hay un efecto de sentido -hoy lo llamaríamos un semblante-, un efecto de sentido particular que se llama amor y que está destinado a hacer creer que el goce del Otro existe.

El amor allí, está destinado a hacer creer que se puede gozar del Otro. Y no solo gozarse.

El amor deviene un efecto especial de sentido *necesario* para pasar del *se goza* del autoerotismo a la idea de que se goza del Otro. Entonces el *te amo* vela el *se goza*.

Y termina entonces señalando la paradoja de la palabra de amor. Dice que la palabra de amor es la cosa más sorprendente del mundo. Busqué esta referencia de Lacan en *El Seminario Libro 20* y no pude encontrarla allí. Cuando se toma entonces el punto de partida en el goce, en el *se goza*, entonces la palabra de amor se torna enigmática, pero se ve bien ahora su nuevo valor, de permitir enlazar el goce a los circuitos del sentido, enlazar la pulsión al Otro.

Voy a forzar quizás un poco las cosas para tratar yo mismo de entender, aquel casi aforismo lacaniano que puede encontrarse en *El Seminario Libro 20*: "El goce del Otro, del Otro con mayúscula, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor". [47] Y agregar, de acuerdo a lo que desarrollamos, que si el goce del Otro no es signo de amor, el amor es el sentido que puede orientar al goce a pasar por el Otro. Ya no es el amor velo de la pulsión, es el amor que enlaza la pulsión al Otro, lo que constituye ya otro estatuto del amor.

Veamos ahora, volviendo a *El Partenaire-síntoma*, como lo plantea Miller, se parte aquí de la condición autoerótica de la satisfacción de la pulsión indicando que no hay Otro a ese nivel.

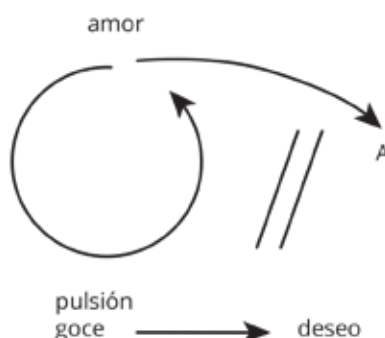


Pulsión

Y hace una disquisición que les voy a ahorrar por archiconocida respecto del circuito y del objeto pulsional para destacar una vez más el valor de hueco a ese nivel y la encarnadura de objetos del mundo que vienen a ocupar ese hueco. El término “encarnar” no es literario, piensen sino en los senos de la Sra. China, de las que hemos hablado hace un rato.

Aquí vemos surgir el amor en una función inédita. Lacan intenta poner en función al amor como aquello que se introduce para establecer la conexión con el Otro.[...] Es un amor que está pensado al nivel de lo real, al nivel de lo real de la pulsión. Ya lo traducía la frase de Lacan, es decir, cómo el goce pulsional puede admitir ser descompletado, carecer de algo, para verse embarcado en los asuntos del deseo.[48]

Y se plantea la misma pregunta que en *Los signos del goce* ¿Cómo puede establecerse, a qué nivel puede establecerse una relación con el Otro? Y “ahí se ve surgir el amor en una función inédita”[49] conectando el goce con el Otro.



El amor toma entonces no solo la función de velo, sino una función de anudamiento, al permitir enlazar el goce con el Otro. El amor, con la habilidad de un ilusionista es capaz de producir, lo que Lacan llama en *La carta robada*, un efecto de ficción verdadera, “al hacer que un ser de su ficción nos engañe verdaderamente”. [50]

El amor, así revalorizado tal como lo plantea aquí Miller, se dirige al semblante, es un puente, un lazo que orienta el Uno del goce hacia el Otro. El amor queda entonces situado en una función homóloga a la de la *péreversion*, que también orienta el goce hacia el Otro.

Para concluir este comentario voy a tomar una referencia, esta vez de *El Seminario Libro 16*. Allí ubica a mi juicio, esta función del amor al hacerle decir al Eclesiastés en:

...las palabras de un viejo rey que no encontraba contradicción entre ser el rey de la sabiduría y poseer un harén. *Sin duda todo es vanidad* -les dice-, *goza de la mujer que amas*. Es decir, haz anillo de ese hueco, de ese vacío que está en el centro de tu ser. No hay prójimo salvo ese hueco que hay en ti, el vacío de ti mismo. [51]

Es en ese goce y en ese vacío, donde el síntoma inscribe su pathos y donde el *sinthome* adviene como nudo. Pero veamos donde desemboca este desarrollo que Miller realiza para explicar el nuevo estatuto que Lacan le da al amor.

Epílogo

Hasta aquí la cuestión de la revalorización del amor. Sin embargo no me quiero privar de comentar el final de este capítulo que comento, que desemboca en un punto en cierto sentido sorprendente -ya que habla del final del análisis- pero que se explicará en la continuidad del curso.

Si leemos el párrafo final del capítulo que he comentado, se ve que el tema del amor ha hecho sus giros y se ha entrado de lleno en la cuestión del cambio de axiomática y de la cuestión central del capítulo V de *El Seminario Aun*: la satisfacción en el lenguaje, que quedará para ser comentado en próximas reuniones de este seminario de la NEL. En esos últimos renglones Miller da un salto y descarga su conclusión:

En el fondo, el punto de vista según el cual la palabra misma es goce permitió situar de una nueva manera la postergación del final del análisis, el hecho de que no se produjera al término de los malabarismos significantes donde se lo esperaba y, además constatar que allí no se lo encontraba".[52] La novedad de la otra satisfacción cuestiona el término mismo de la experiencia analítica. En principio, dice, la posterga. El final entonces no está allí donde estaba. ¿Adónde estaba? ¿Adónde se lo esperaba? Se lo esperaba allí donde el sujeto analizante podría salir de los malabarismos del lenguaje, es decir cuando las vueltas del inconsciente cesaran, y atravesara la pantalla sostenida por la frase fantasmática. Al término de los malabarismos del lenguaje, allí no se encuentra el final. No se encuentra el final allí, porque en principio no hay final para los malabarismos del lenguaje, puede haber final del análisis, pero no hay agotamiento del inconsciente. No se encuentra el final allí, porque a la otra satisfacción hay que adosarle la cuestión de la fuga del sentido. Entonces la otra satisfacción, el hecho de que la palabra misma es goce, requiere que el curso del análisis tenga en cuenta otra cosa. ¿Qué queda por recorrer cuando los caminos del inconsciente y del sentido han dado ya toda su leche? ¿Qué queda por recorrer cuando cualquier avance que el analizante hace en el camino de la elaboración, aún la misma asociación libre, no producen sino una proliferación mayor del sentido, que volverá a extraviarlo una y otra vez? Hay un momento muy preciso en el análisis donde el sujeto, al mismo tiempo que espera ya sabe que es inútil esperar. Sabe que es inútil esperar que del sentido pueda obtener alguna certeza. Ese momento, que le permite percatarse del extravío al que lo ha conducido el análisis mismo, le entrega sin embargo un real: la fuga del sentido. Es una de las paradojas del procedimiento analítico: lo que nos ha llevado hasta allí ha sido el sentido, el sentido que seguíamos en los malabarismos del inconsciente, como decía Miller en esta frase final del capítulo. El analizante llega hasta ese punto siguiendo el camino del *Sinn* freudiano, para toparse con los bordes donde naufraga el sentido, donde tiene la evidencia de que la tarea de capturar el sentido por el desciframiento del inconsciente se vuelve interminable y desorienta al analizante respecto de lo real de la experiencia misma y de su síntoma. Lo desorienta, salvo porque se fuga, porque en la fuga del sentido hay una orientación. Analizarse es por excelencia, hacer la experiencia de la fuga del sentido. Pero solo si esa experiencia está orientada por el analista más allá de lo que el sentido entrega, se abre otra dimensión de la experiencia analítica. En el análisis, la experiencia de la fuga del sentido es un punto de viraje que puede definirse conceptualmente como el paso que va del inconsciente al síntoma. Este paso es el que está prefigurado en el párrafo que les comento para terminar, y es la manera en que se puede leer el desarrollo, la orientación que tomará este curso de Miller en los capítulos siguientes. Del inconsciente al *Sinthome*, esa es la sugerencia, como clave de lectura que les propongo para seguir de acá en adelante este curso, teniendo en cuenta sus consecuencias clínicas pero también políticas. Para llegar a ese término, más allá de los malabarismos del inconsciente, es necesario dar preferencia al *sinthoma*. Por otra parte esta referencia me permite ubicar el punto de partida de lo que será nuestro próximo encuentro en agosto, en Buenos Aires, en el Seminario del INES, donde trabajaremos alrededor del tema de *La fuga del sentido*, y despedirme hasta entonces.

NOTAS

* Intervención en la Sede Medellín de la NEL (Nueva Escuela Lacaniana), 2009. Se comentan aquí los capítulos 6, (El apólogo de San Martín o el amor altruista) y Capítulo 7 (La revalorización del amor- o el amor como semblante) del Curso de la orientación lacaniana

de Jacques Alain Miller "El partenaire - síntoma".

Publicado en el libro *La mirada de las imágenes*, Textos psicoanalíticos, Grama Ediciones, Bs. As., 2018

1. *La última noche de Boris Grushenko*, Woody Allen, EE. UU., 1975.
2. Miller, J.-A., Curso de la orientación lacaniana "El partenaire-síntoma", Paidós, Bs.As., 2008.
3. Lacan, J., "Televisión", *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1993.
4. Lacan, J., "Televisión", *op. cit.*, p. 119.
5. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p.121.
6. Lacan, J., *op. cit.*, p.119.
7. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs.As., 1988.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 226.
9. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 124.
10. Mauss, M., *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Bs. As., 2009.
11. Bentham, J., Londres, 1748 - 1832.
12. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 227.
13. Freud, S., "El Malestar en la cultura" (1930), *Obras Completas*, Vol. N° XXI, Amorrortu editores, Bs. As., 1979
14. Saint, S., París, 1760 - 1825.
15. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 225.
16. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 139.
17. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 224.
18. Freud, S., "Más allá del principio del placer" (1920), *Obras Completas*, Vol. N° XVIII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979.
19. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 224.
20. Epicuro, Atenas, 341 a. C. -270 a. C.
21. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos 2, Siglo XXI Editores*, Bs. As., 1987, p. 765.
22. Lacan, J., "Kant con Sade", *op. cit.*, p. 752.
23. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 104.
24. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 362.
25. Freud, S., "El chiste y su relación con el inconsciente" (1905), *Obras Completas*, Vol. N° VIII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, pp. 48-49
26. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, pp.132-133.
27. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 226.
28. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1986, p. 271.
29. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Bs. As., 2008.
30. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, op. cit.*, p.198.
31. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, op. cit.*, p. 198.
32. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, op. cit.*, p. 198.
33. Lacan, J., "La Tercera", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis N° 18*, Grama Ediciones, Bs. As., 2015, p. 15.
34. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia, op. cit.*, pp. 204-205.
35. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia, op. cit.*, p. 207.
36. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia, op. cit.*, p. 204.
37. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, op. cit.*, p. 277.
38. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, op. cit.*, p. 277.
39. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, op. cit.*, p. 277.
40. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., 2007.
41. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, op.cit.*, p. 194.
42. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs.As.,1989.
43. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20*, p. 65.
44. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20*, p. 65.
45. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, pp.156-158.
46. Miller, J.-A., Curso de la orientación lacaniana "Los signos del goce", Paidós, Bs.As., 1998, pp. 344-345.
47. Lacan, J., *El Seminario, libro 20, Aun*, Paidós, Bs.As.1981, p.12
48. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 157
49. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 157.
50. Lacan, J., "El seminario sobre La carta robada", *Escritos 1, Siglo XXI Editores*, 14° edición en español, 2° reimpresión, 1998, p. 15.
51. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs.As., p. 24.
52. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 169.

EL AMOR Y LA ÉPOCA

La partida del análisis en la época

María Marciani

Hamm: La naturaleza nos ha olvidado.

Clov: La naturaleza ya no existe.

Samuel Beckett[1]

En su seminario *De un Otro al otro*, Lacan describe a la época como “dominada por el genio de Beckett”, [2] haciendo referencia específicamente a uno de los pocos objetos que aparecen en esa especie de bunker donde se encuentran encerrados, los personajes de la obra. *Final de partida*, la obra en cuestión, es una de las más importantes de este dramaturgo y escritor irlandés, quien fuera también secretario de James Joyce.

El objeto destacado por Lacan, es nada menos que el cubo de basura, en la obra son dos y en ellos se encuentran los padres de Hamm, quien postrado en una silla de ruedas, es asistido por Clov su sirviente. Ambos padres se asoman de sus cubos para solicitar comida, hablar de los tiempos del amor pasado y volver a dormir.

Final de partida se sitúa en el tiempo, donde el destino del hombre se ha jugado en una sola carta y se ha perdido, el panorama es desolador, desde la ventana nada que se sepa vivo se vislumbra y sin embargo queda la posibilidad de salir de ese encierro para lo cual es necesario atravesar esa puerta. Apuesta ante la cual Clov avanza y retrocede innumerables veces para salir, no solo del encierro, sino de la hostilidad brutal de su amo. El paso del tiempo deja ver cada día el deterioro de los cuerpos arrojados a un mero transcurrir.

Interminables son las interpretaciones de esta obra, y a pesar del pedido de Beckett, de “no buscar explicaciones”, esa es la tendencia. A diferencia de esa tendencia, Lacan subraya ese objeto como lo que define a la época, la relevancia de este objeto donde los padres y por ende las historias de amor, han sido desechados. Lo demás es tierra arrasada, y la partida perdida deja en el encierro a los personajes en una tensión agresiva insistiendo en un relato que intentan sostener, pero que pierde sistemáticamente el sentido.

¿No es la obra una excelente editorial de nuestra época?

Es, más aún, una metáfora de la realidad del *parlêtre* “cada individuo es realmente un proletario, no tiene discurso alguno para hacer lazo social, o sea, semblante”. [3] Beckett anuncia la segregación como correlato de los mercados comunes que diez años más tarde de su obra presagia Lacan en “La proposición del 9 de octubre al analista de la escuela”. [4]

Dejarnos enseñar por el artista que siempre nos lleva la delantera, nos permite ubicar las coordenadas de una época donde el relato ha caído y los síntomas toman la forma de actos sin medida.

Parafraseando al poeta: “la verdadera soledad está en la puerta”, [5] es decir en ese punto en el que la apuesta a seguir la partida no se realiza, donde el sentimiento de vida, se pierde y por ende el cuerpo mismo cae como deshecho. Los padecimientos actuales evidencian esta dimensión que hay que saber leer bien, ya que son del orden del acto, donde la envoltura formal, teorías e interrogaciones del sujeto, brillan por su ausencia. Esta dimensión donde el desamparo estructural que nos habita se muestra a cielo abierto de manera descarnada, como en los personajes de Beckett.

Cortes, consumos desmedidos, delgadeces extremas, violencias; padecimientos, que van desde el “no poder parar” a diversos modos de aislamiento, son alguna de las formas que llaman a la intervención, muchas veces, con carácter de urgencia.

Lejos del panorama apocalíptico del sin salida de la obra de Beckett, el psicoanálisis propone un lazo de dos, allí donde la grieta entre la palabra y el cuerpo comporta siempre un indecible por estructura, el lazo con el analista invita a hablar. No para armar el relato perdido, ni para instaurar un orden, el orden del padre que ha caído, sino para que cada quien cobre alas para seguir la partida. Esto será posible a condición de que sea el analista mismo quien haya constatado en su propio análisis el imposible "sin el cual no podríamos estar juntos". [6] Es decir que haya consentido a esa una equivocación, a ese desencuentro estructural a partir del cual cada quien ha inventado, una respuesta primaria, previa a los efectos del Otro y su nombre del padre. Seguimos a Éric Laurent en este punto donde distingue tres momentos con mucha precisión: Primero hay, dice "una emergencia de goce", [7] en el inicio solo hay un "eso se siente" [8] irreductible a la palabra que vendrá en un segundo momento, y que "no puede atrapar el tiempo primero sin equívoco" [9] ya que, "la captación del trauma estará siempre marcada por el hiato irreductible entre escritura y palabra que sostiene la existencia de los equívocos". [10] Finalmente, el tercer tiempo, el del saber, ya que "cuando uno habla con su cuerpo es importante advertir que lo hace *sin saberlo*". [11]

Así en la clínica, el amor aparece mostrando su costado más indecible, y se traduce también en actos que en ocasiones son desencadenantes. Una joven, entre tantas que recibimos por esta práctica, encuentra en los cortes que se realiza en piernas y brazos el único recurso frente a la "caída del amor". La tierra arrasada no es ahora solamente el desamor, que implica esa ausencia del partenaire, sino también un relato que no puede armarse, y que se hace acto través de los cortes, único modo hasta el momento de recuperar el cuerpo que se desvanece. Es el cuerpo, la posibilidad de tener un cuerpo y soportar la otredad fundamental que es el propio cuerpo, lo que está en juego en esta partida.

El encuentro con el analista le permite, que una frase que viene del discurso social de la época: "tengo derecho a mi cuerpo", desligada del "para todos "tome un valor singular para ella. Hacer de esa frase un recurso, es lo que posibilita ese encuentro de a dos que propone el psicoanálisis. Así los cortes se detienen y se sirve de esta frase para ir construyendo en su análisis un lugar, recuperar el sentimiento de la vida, es decir tener un cuerpo, condición primera para poder "cobrar alas" [12] y seguir la partida amorosa en un sentido más amplio. Recuperar los lazos perdidos con los amigos, la familia, el saber. Lazos que se ven seriamente deteriorados o mutan a la violencia rápidamente, como lo constatamos en muchas consultas. Poder leer allí un síntoma, una solución, a la dificultad de tener un cuerpo, es lo que nos orienta.

Se trata entonces, en la partida del análisis, de una solución más allá de la tradición, pero capaz de hacer con su síntoma transferencia, para lo cual será el analista quien acompañe a cada quien a abrir esa puerta dónde, al decir de Juarroz "retumban los llamados". [13]

NOTAS

1. Beckett, S., *Teatro Reunido*, Turquest Editores, Bs. As., 2006, p.209.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un otro al otro*, Paidós, Bs. As., 2006, p.11.
3. Lacan, J., "La Tercera", *Revista Lacaniana de psicoanálisis* N° 18, Grama ediciones, Bs. As., 2015, p.17.
4. Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967", *Revista Scilicet* N°1, Ed. Du Seuil, 1969.
5. Juarroz, R., "Poesía Vertical X 22". Consultado en <http://el-placard.blogspot.com/2011/02/poemas-de-roberto-juarroz.html>
6. Juarroz, R., "Poesía Vertical X 44". Consultado en <http://el-placard.blogspot.com/2011/02/poemas-de-roberto-juarroz.html>
7. Laurent, É., *El reverso de la biopolítica*, Grama Ediciones, Bs. As., 2016, p.75.
8. Laurent, É., *El reverso de la biopolítica*, op. cit., p.75
9. Laurent, É., *El reverso de la biopolítica*, op. cit., p.75
10. Laurent, É., *El reverso de la biopolítica*, op. cit., p.75
11. Laurent, É., *El reverso de la biopolítica*, op. cit., p.75
12. Torres, M., *Fracaso del inconsciente, amor al síntoma*, Grama Ediciones, Bs. As., 2008, p.197
13. Juarroz, R., "Poesía Vertical X 22". Consultado en <http://el-placard.blogspot.com/2011/02/poemas-de-roberto-juarroz.html>

EL AMOR Y LA ÉPOCA

¿Un par que no hace pareja?

Camila Candiotti

Amor y autismo, son a *prima facie* un contrasentido, incompatibles... ¿Por qué escribir al respecto? Lacan en "... o peor", dice: "es hablando que se hace el amor".[1] De ello queremos desprender, en esta ocasión, dos preguntas: 1- ¿Qué lugar tiene el amor hoy? 2- ¿Es posible pensar el amor en el autismo? ¿De qué modo?

Introducción

Vivimos en una época definida por slogan "nothing is impossible", que estimula a producir más, ganar más, gozar más. El capitalismo desenfrenado, en una voracidad capilar e imperceptible produce servidumbres voluntarias que dejan poco margen a la diferencia subjetiva.

Al tiempo que la tecno-ciencia fuerza las fronteras de lo real, la industria farmacológica y el programa completo de éxitos de las neurociencias toman un lugar preponderante. En otras palabras, el discurso capitalista vende –a quién lo pueda pagar–, una existencia sin restos, sin fracaso, sin angustia, que nos ubica ante la existencia de la relación sexual.

Entonces, ante el imperativo de goce... ¿qué lugar al amor? ¿Dónde ubicar la posibilidad de existencia de "dar lo que no se tiene"?[2] ¿Hay un retroceso en la civilización respecto del amor?

Amores contemporáneos

El amor es tema apasionante, también escurridizo, hasta escabroso.

El encuentro fallido que nos constituye en tanto seres hablantes, da origen a una pluralidad de expresiones artísticas, narrativas y culturales, a lo largo de la historia y en la actualidad.

En materia del amor, son bien conocidos los fenómenos del enamoramiento, el amor – odio, el flechazo o las trampas del amor. Sin embargo, la dimensión lacaniana *del amor como afecto que engaña va más allá de los engaños del amor*, [3] que mucho dan que hablar. El verdadero engaño es aquel que encubre la falta, a través del objeto de amor. Amar es estar castrado, suponer que el otro tiene lo que me falta. A-mar es una metáfora de lo real, circundar el objeto *a*. Es decir que, aquello que no cesa de escribirse puede funcionar también como suplencia.

En nuestro tiempo, el ojo absoluto, la sociedad del espectáculo y la declinación de la palabra, parecen conspirar contra el amor. Tropezamos en la civilización occidental con el declive del amor, al tiempo que se produce un ascenso de la pornografía.

La industria porno promueve la reducción del cuerpo a la carne, el rebajamiento de la condición fetichista –del amor– a la cosificación del órgano, la sustitución de las marcas de satisfacción –subjetivas– por la acefalía descarnada de la pulsión. El exhibicionismo de partes desechables de cuerpos anónimos, son amplificadas por la pantalla y están disponibles on line.

En las antípodas de la ausencia de velo de la pornografía y lo ilimitado de la red –que va más allá de las condiciones espacio-temporales–, podríamos ubicar al amor como aquella *experiencia subjetiva cuya condición sine qua non implica ir más allá del goce autista*.

Un par, dispar

Lacan, 1972, dice “*es hablando que se hace el amor*”. [4] Amor y lenguaje van de la mano.

¿Es posible hablar de amor sin poesía? Las palabras de amor resuenan en *lalangue* haciendo vibrar con su música el viviente, expandiendo sus ondas –sonoras– a cada parte del cuerpo. Así lo ubica el saber vulgar con las “mariposas en el estómago”. Es decir que, un amor que se precie de tal, no prescinde de las palabras ni del cuerpo; ya que en las aventuras del amor hay un real in-decible que se juega allí.

El amor definido como lazo, permite pasar del goce del Uno al campo del Otro.

Precipita en mí el desafío de un par, que no hace pareja. Dos que no hacen par, ¿sería un caso de amor?

Amor y autismo, parecen a *prima facie* un contrasentido, una pareja desapareja.

¿Una relación imposible o un imposible a relacionar?

Si el sujeto autista tiene su mayor dificultad en el lenguaje... ¿cómo *hablar* de amor? Si su decisión insondable es el rechazo al Otro... ¿es posible pensar el lazo amoroso? Si la retención de los objetos pulsionales define su posición... ¿cómo podría efectivizarse un intercambio?

Autismo y lazo: un oxímoron

La introducción en el lenguaje constituye para el autista un proceso de extrema complejidad, en el que la satisfacción del balbuceo no tiene lugar. Esa escasez en la libidinización del lenguaje, hace que sea un sujeto “más bien verboso”, [5] cuyas expresiones clínicas, en el campo de la comunicación van desde el mutismo a la verborrea. No hay nada más angustiante que la mortificación significativa, por lo que las palabras pueden ser dichas por el autista, pero a condición de carecer de expresión. Se trataría de una alocución sin implicación, un enunciado sin enunciación. Esa dimensión subjetiva del lenguaje es la que el autista mantiene a la mayor distancia posible.

Así mismo, el autista se resiste a ceder los objetos pulsionales. Ello se hace patente desde el comienzo de la vida, afectando especialmente la mirada y la voz, lo que reafirma la apariencia de aislamiento.

Sin embargo, la riqueza del universo simbólico no está vedada para el autista; en todo caso, en la dignidad de su relación directa con lo real, las formas de investir el lenguaje asumen formas singularísimas. Lacan en 1975, en la “Conferencia sobre el síntoma”, [6] plantea que no se trata tanto de la dificultad del sujeto autista con el lenguaje, sino del apuro u obstáculos que encuentra aquel que quiera entenderlo.

En este sentido, el autismo asume un valor destacado como síntoma de la época y que se verifica en cada caso. En esta oportunidad me interesa compartir con ustedes la enseñanza que me dejara un sujeto autista, en su pubertad, a través de una experiencia simple y poética a la vez.

Amor en acto

La clínica del autismo nos enseña, como un sujeto sumergido en su goce autista, no obstante, puede modificar algo de su relación al cuerpo y al lazo, a partir del amor de transferencia.

Así lo demuestra un autista de alto rendimiento, cuando permaneciendo absorto en su celular, acepta, sin inquietud, la presencia del analista; lo que da lugar a ubicar una pantalla común. Se realiza una intervención que parece dar en el blanco, al considerar sus efectos: el analista señala el sufrimiento del personaje de un video, momentos después, el sujeto entrelaza su brazo al del analista, sin tocarse, sin mediar miradas; para proseguir con el sostén del objeto tecnológico que media el encuentro.

Dicha escena, verifica la posición de encapsulamiento del sujeto con autismo, la omnipresencia de la voz áfona, el pensamiento en imágenes, la distancia con la afectividad, haciendo uso del objeto elegido por él para oficiar de borde. Todo ello muestra la delicada y afanosa labor que le requiere vivir al sujeto autista; tal como lo destacan Neus Carbonel e Iván Ruiz, nombrándolo como “un trabajador incansable”. [7]

En el autismo, la sola presencia del Otro se comporta bajo el modo de amenaza o acoso. La cercanía del semejante, de manera repentina, asume la forma del asedio; tal como lo muestran el goanimate.

Sin embargo, a contrapelo de dicho video, el efecto de entrelazar los brazos habla de la posibilidad de una “salida” del encapsulamiento. La transferencia –destacada tempranamente por Freud como una cuestión de amor– en el autismo, opera de cierto anudamiento del sin sentido, capturando el instante en el que ello se hace posible. El *artificio singular* que se inventa cada sujeto autista, es posible de *localizar y ampliar, no sin la presencia del analista y el saber hacer con la contingencia*.

A diferencia de la terapéutica como enseñanza, *el discurso analítico privilegia la invención del sujeto, vía transferencia*. En el particular caso del autismo, podría aportar una terapéutica de informar, educar o adaptar; solo a condición de que no vayan en contra del borde que cada autista ha logrado.

Finalmente, si bien hasta el momento, *amor y sexualidad* en el autismo no son temáticas tan frecuentes; en la actualidad constituyen un interés ineludible, *que se nos impone desde la clínica*. Se trata de *dimensiones que se abren a la investigación*, a partir de una apuesta decidida del psicoanálisis de la orientación lacaniana en el campo del autismo. Labor que ha demostrado estar a la altura de la época por su pertinencia y eficacia, tanto como por su importancia política, ya que se juega allí de manera privilegiada el porvenir del discurso analítico.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ... o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 152.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Bs. As., 2008, p.145.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La Angustia*, Paidós. Bs. As., 2007, pp.81-93.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, op. cit.*, p.152.
5. Maleval, J.-C., “Mas bien verbosos”, *El autista y la voz*, Gredos, España, 2018, pp. 69-93.
6. Lacan, J., “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma”. *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Argentina, 2001, pp. 115-144. [7] Carbonel, N., y Ruiz, I., “El autista: un trabajador incansable”, *No todo sobre el autismo*, Gredos, España, 2017, pp. 115-120.

EL AMOR Y LA ÉPOCA

Época, amor y lazo

Paola Cornú

Estamos advertidos con Lacan de que “no hay relación sexual”, “no hay garantía” de un goce universal que alivie a un “para todos”, confrontados así a un real.[1] “Las condiciones de elección de amor son singulares e irrepetibles... ¿qué lugar para psicoanálisis en el amor de la época actual?... ¿qué tiene que decir el psicoanálisis sobre el desorden amoroso contemporáneo?”[2]

Si quisiéramos sintetizar en pocas palabras el panorama actual del amor y lazos amorosos, podríamos hablar de ¿un algoritmo del amor en el goce de la época?

Uno de los significantes que surge de inmediato pensando en la época, es la diversidad, no sólo radicada en las amplias orientaciones sexuales y modos de goce (hétero y LGTB), sino que se multiplica en distintas modalidades que van más allá de la monogamia, como relaciones abiertas, poliamorosas, híbridas, flexisexuales, otakus, no-novios, a distancia, de posteo, por mencionar algunas. Modalidades que se conjugan en distintas versiones de hacer encuentros, cada vez más mediados por aplicaciones de móviles como Meetic, Lovo, Tinder, Grindr otras cuantas, permiten generar citas de candidat@s a parejas, sólo llenando un formulario con preferencias de rasgos, entregándose a una ética de un “otro” algoritmo estadístico que estas aplicaciones desarrollan para seleccionar y elegir las mejores opciones en el “mercado del amor”, garantizando éxito y una mínima probabilidad de frustración, en consonancia con lo que Lipovetsky[3] señala como la ética indolora del bienestar individual.

La socióloga Eva Illouz[4] ya hace 22 años atrás, postulaba que entre el mercado y el amor se habría generado un poderoso vínculo mediante dos procesos: (1) la romantización de las mercancías dadas por la publicidad y (2) la mercantilización del romance, donde las prácticas románticas se reducen a rituales anclados en el consumo de bienes y servicios. Por otro lado, Bauman[5] ya señalaba que el conjunto de experiencias definidas con el término ‘amor’ se ha ampliado propiciando el surgimiento de episodios amorosos intensos, breves, impactantes y lábiles.

La hiper conexión de las redes sociales, han provisto de soluciones rápidas y eficaces para abatir la soledad de la época y *para todos, todo posible*, estableciendo semblantes acordes con la manera de gozar de cada uno. Dejando fuera lo hétero, el no-todo y la diferencia, de esta forma cada vez más un distanciamiento al compromiso amoroso y una tendencia al amor a lo mismo, a lo homo, a sí mismo. Se van abriendo un sinnúmero de posibilidades de conocer a alguien, el ideal deseado, sea cual sea el modo. Ahora ¿qué perfil construyo?, ¿cómo ser diferente?, ¿cómo lograr el ansiado “le gusto a quien me gusta”?, ¿qué foto elijo?, ¿encuentro posible? Vemos como las tecnociencias inciden en las redes sociales y aplicaciones en su política de innovación-invencción y junto al discurso capitalista operan estandarizando la cosmovisión - incluso incidiendo en los cuerpos, en relación al amor, lazos amorosos y relaciones de parejas, etcétera-, direccionado por una política de mercado introduciendo una “singularidad mercantilizada”, orientada a construir y publicitar un “perfil” llamativo para satisfacer de forma rápida y eficaz la demanda de compañía, solo haciendo un “me gusta”. De esta forma asistimos a una tendencia en que los sujetos invierten horas aislados en-sí-mismos, con-su-mismo en su propia mismidad, en donde el amor simplificado a un algoritmo juega a hacer posible encontrar una complementariedad de gustos, donde lo hétero, el no-todo y lo singular quedan borrados en un intento homogeneizador de los lazos, en tanto, la inercia al “hedonismo contemporáneo”[6] empuja a quedar dispuestos y en serie como objetos de consumo en el mercado[7], solos y aislados, aunque se esté acompañado.

El tiempo, la eficacia y la soledad tienen efectos en el amor a partir del discurso contemporáneo, hacen ecos de lo que escuchamos en nuestra práctica clínica, a partir de quejas y/o comodidad de los sujetos que consultan respecto a los problemas con el amor y los lazos amorosos. Por un lado, en una comodidad sólida de estar

“a-solas”, manteniendo relaciones fluidas, quejándose de no tener una relación estable. Por otro, problemas con estar solos/as. Escuchamos así sujetos que consultan por un tratamiento eficaz y rápido, demandando una solución a su problema con el amor o parejas. Frases como “lo he hecho todo para mantener una pareja” o “lo he hecho todo para encontrar pareja... estoy en cuanta aplicación hay...y nada...”. Al no encontrar una solución rápida entran en este circuito pulsional de la época.

É. Laurent, ubica que la persona se engancha con algo y puede incluso pasar a la adicción en la comida, sexo, el trabajo, la tele, la pantalla, internet[8] y hoy en día agregaría el de las aplicaciones para conseguir parejas y establecer lazos en base a likes! Agregar la promoción al sexo en solitario vía programas de internet, finalmente a solas con una máquina, en una “soledad acompañada”. [9]

El discurso actual tiene como efecto el rechazo a la castración, a lo imposible, homogeneizando los lazos en manifestaciones y transformaciones en el lazo social y amoroso, sujetos en que el quedarse sola/o, surge como defensa frente a la dificultad para hacer lazo, instalándose en su con-su-mismo otra vertiente del consumismo en el que las diversas versiones de soledad marcan una modalidad de vínculos que ciertos sujetos establecen hoy, como un estilo de vivir la pulsión.[10]

En las relaciones amorosas, el consumo de aplicaciones de encuentro marca la modalidad de un encuentro “eficaz en el tiempo y eficiente en producir encuentros”. Eficacia y tiempo significantes que se suman al imperativo del amor como producto de consumo en el “mercado del amor”, donde los perfiles construidos danzan el ritmo de los algoritmos del amor. Vemos que el amor, los lazos amorosos y las relaciones de pareja quedan afectados en tanto siguen la serie, la pauta del consumo de objetos y productos. Una cita, encuentro, ¿forma parte de este producto?, lo llevo rápido, lo pruebo y lo cambio sino es eficaz y cumple con lo “necesitado”, huyendo rápidamente de la frustración, entonces, ¿qué lugar para la contingencia y el azar?

Estamos advertidos con Lacan de que “no hay relación sexual”, “no hay garantía” de un goce universal que alivie a un “para todos”, confrontados así a un real.[11] Las condiciones de elección de amor son singulares e irrepetibles. Entonces, ¿qué efectos de rectificación subjetiva, de transformación de la posición de modalidad de goce del ser hablante hombres y mujeres en ello?, ¿qué lugar para el psicoanálisis en el amor de la época actual?, como así, ¿qué tiene que decir el psicoanálisis sobre el desorden amoroso contemporáneo?[12] En tanto cada gesto singular, rasgo, marca particular, es la que puede generar en el otro interés y un encuentro posible frente a no hay relación sexual posible, que lo imposible, lo singular, lo hétero, la contingencia y el azar no queden desterrado y borrados.

Miller dirá que “un psicoanálisis demanda amar a su inconsciente, para hacer existir no la relación sexual sino la relación simbólica”. [13] Para ello hay que consentir a desear una transformación y cambio en la propia posición de goce. El psicoanálisis hace su apuesta al amor, no al rechazo de él, en tanto que, el amor es el motor de la experiencia analítica, nombrada como transferencia. Para ello, la operación de éste es crucial en tanto permite apuntar a desconsistir el discurso que empuja a “todo es posible” instalando otra cosa, saber hacer con. Se trata de lo que plantea Lacan de un amor más digno, de un amor en el que la imposibilidad y sus consecuencias a nivel del goce, no se olviden[14] sino encontrar otra modalidad de hacer en cada ser hablante con lo imposible, que permita un tratamiento de lo real, por lo simbólico, siendo el síntoma su medio.[15] Nos encontramos con que “el psicoanálisis necesita psicoanalistas capaces de jugar su partida con la ciencia y la cultura capitalista” [16] para estar a la altura de nuestra época...

NOTAS

1. Cornu, P., Innovación<>Invencción: las tecnociencias, el psicoanálisis y sus operaciones, *Revista Opção Lacaniana* Nro. 79, Escola Brasileira de Psicanálise, julio de 2018.
2. Laurent, É., “De la disparidad del amor”, *Los objetos de la pasión*, Tres Haches, Bs. As., 1999, p.117.
3. Lipovetsky, G., “El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos”, Anagrama, Bs. As., 2015.
4. Illouz, E., “El consumo de la utopía romántica: el amor y las contradicciones culturales del capitalismo”, Katz, Madrid, 1997.
5. Bauman, Z., “Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos”, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2005.

6. Laurent, É., "Desigualdades entre los sexos", "El Otro que no existe y sus comités de ética", J.-A. Miller, seminario en colaboración con Éric Laurent, Paidós, Bs. As., 2005, p.181.
7. Cornu, P., *op. cit.*
8. Laurent, É., "¿Qué vas hacer hoy para gozar más?", Clarín digital, 11.01.11, consultado en: https://www.clarin.com/sociedad/pregunta-epoca-vas-hacer-gozar_0_HyfrNjOpwmg.html
9. Anzalone, E., "El amor en los tiempos del Whatsapp", *Virtualia* #30, *Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, consultado en: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/111/dossier-enapol-el-imperio-de-las-imagenes/el-amor-en-los-tiempos-del-whatsapp>
10. Cornu, P., "El lazo social y sus transformaciones: amor y goce en la época actual", *Revista Enlaces* N° 21, Bs. As., 2015, pp.18-19
11. Cornu, P., *Innovación<>Invención, op. cit.*
12. Laurent, É., "De la disparidad del amor", *op. cit.*, p.117.
13. Miller, J.-A., "Una Fantasía", conferencia en Comandatuba, IV Congreso AMP 2004, *Revista Lacaniana de psicoanálisis* N° 3, Grama ediciones, Bs. As., agosto 2005.
14. Francisco, M., "En femenino singular", Grama ediciones, Bs. As., 2016, p. 55.
15. Cornu, P., "Autoridad y autorización analítica del acto", *Revista Resonancias* N° 3, Grama ediciones, 2016, p.140.
16. Miller, J.-A., *Curso de la orientación Lacaniana "El Banquete de los analistas"*, Paidós, Bs. As., 2000, p. 311.