

La lógica de las entradas en análisis¹

Éric Laurent

I

Las cuestiones éticas se imponen también al final del análisis cuando se valora su incidencia en la experiencia analítica. La enseñanza de Lacan es la que permite situar, en esta perspectiva, un problema que puede parecer técnico y ligado a la aplicación del principio terapéutico freudiano.

Inicio y conclusión de la cura -temas del congreso de Turín² y del VIII Encuentro Internacional de París,³ respectivamente- no se contraponen. Lacan los pone bajo la misma perspectiva afirmando que el análisis termina según el inicio del que ha partido.

¹ Las tres conferencias fueron dictadas en el Ateneo Veneto de Venecia los días 18, 19 y 20 de marzo de 1994 y publicadas en el No. 16 de la revista *La Psicoanalisi y en Freudiana 15*, Publicación de la Escuela Europea de Psicoanálisis de Catalunya, 1995. Las mismas son publicadas aquí con la amable autorización del autor y de Revista Freudiana.

² Congreso de Turín (1994), *“Cómo comienzan los análisis”*, Sección Italiana de la Escuela Europea de Psicoanálisis (SISEP).

³ VIII Encuentro Internacional en París (1994), *“La conclusión de la cura”*.

Así como toda la infancia del sujeto puede estar resguardada por el más ínfimo recuerdo infantil, encontramos también, en el *après-coup* de la conclusión del análisis, que todo ya estaba allí desde la primera sesión.

Es una manera de comprender la metáfora freudiana del juego de ajedrez -el más lógico de los juegos, al menos en Occidente- para designar la puesta en acto y la conclusión de la experiencia analítica. Cualquiera que haya jugado un poco al ajedrez sabe que la elección entre diversos tipos de apertura, ofensiva o defensiva, depende de la manera en que se quiera jugar el final de la partida. Es preciso imponer la propia lógica al otro jugador anticipándose, al final, a su estrategia.

Haber elegido una metáfora lógica corresponde a una característica del psicoanálisis que Freud indica en "El método psicoanalítico de Freud"⁴ cuando, hablando en tercera persona, presenta su descubrimiento a un público muy amplio.

Freud plantea la diferencia, aún de actualidad, entre el psicoanálisis y las otras formas de psicoterapia por el hecho de que la eficacia terapéutica del primero no se apoya sobre el poder de la sugestión. Las formas de psicoterapia reconocidas en el estado italiano (familiar, cognitiva, conductista o sistémica) se inspiran en la receta o en el consejo del médico; el psicoanálisis, por el contrario, elige no ejercer el poder de sugestión, el poder de la orden, del consejo, de la dirección.

Ninguna sugestión, así lo quiere Freud, sino una lógica hacia la que es preciso "dejarse llevar", expresión utilizada por él mismo. ¿Cómo obtener, entonces, este "dejarse llevar?" Si esta lógica es aceptable para quien viene a pedir un análisis es porque, desde

⁴ Freud, S., "El método psicoanalítico de Freud", *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 1003-1006.

el inicio, tanto el paciente como el analista están sometidos a la lógica de la asociación calificada por Freud de “libre”. Es una referencia irónica al asociacionismo de la psicología universitaria de la época; ironía que se nos escapa porque no tenemos el mismo *corpus* de referencia: el asociacionismo de Wundt que fue impuesto, forzado y cuyas consecuencias sufrieron todos los laboratorios universitarios de la época.

En otras palabras, el cognitivismo dominante se contrapone a un significante nuevo, la asociación libre, que Freud formula como “[...] comunicar todo aquello que acuda a su pensamiento, aunque lo juzgue secundario, impertinente o incoherente”. Freud sobre todo exige que “[...] no excluyan de la comunicación ninguna idea, ni ocurrencia ninguna, por parecerles vergonzosa o penosa su comunicación”.⁵

Es la primera formulación de los preceptos técnicos de Freud. Subrayemos, por ahora, que la primera intervención de Lacan en el campo del psicoanálisis fue hecha para rebatir la significación dominante en los años 50 según la cual este abandono daría lugar, casi automáticamente, a la revelación del inconsciente gracias a una suerte de automatismo funcional. El análisis de las resistencias, que apunta a su progresiva reducción, se desarrolla a partir de esta sensibilidad técnica. Lacan le opone un punto fundamental: el horizonte de verdad bajo el cual se desarrolla la obra de Freud que cubre el campo de incidencia de la naturaleza del hombre, sus relaciones con el orden simbólico, el advenimiento de su sentido desde las instancias más radicales de la simbolización del ser.

No es por un mecanismo de liberación funcional, casi biológico, que se adviene a un sentido que toca la instancia más

⁵ Freud, S. “El método psicoanalítico de Freud”, óp. cit., p. 1004.

fundamental de la simbolización. Esta es una primera respuesta a la cuestión de cómo comienzan los análisis. En otras palabras, los análisis comienzan cuando la verdad es puesta en juego en las relaciones de cada uno con el orden simbólico, a través del recorrido del sentido de los símbolos. Esta es la primera perspectiva que Lacan plantea en: "Intervención sobre la transferencia"⁶ de 1950, donde, a propósito del caso Dora, pone el comienzo del análisis en el plano de la afirmación de la verdad. En esta primera puesta a prueba Freud no se muestra hipócrita en cuanto al padre de Dora:

Durante las sesiones del tratamiento, Dora criticó repetidas veces amargamente a su padre, diciendo que era poco sincero, no pensaba más que en su propia satisfacción y poseía el don de representarse las cosas tal y como le convenían, críticas que arreciaban especialmente en aquellas ocasiones en que el padre se sentía peor y salía precipitadamente para B [...].⁷

Freud, que había curado al padre de Dora y que había sido consultado dos años antes por las perturbaciones relacionadas con el síntoma histérico de la jovencita, no se echa atrás en la afirmación de la verdad de esta descripción: "En general no era posible defender al padre contra estos reproches y se veía fácilmente cuál de ellos era el más justificado".⁸ Freud, pues, no se atrincheró en el secreto profesional para evitar juzgar al padre y retiene como verdadero el juicio de falsedad de carácter.

Es a partir de esta puesta en juego de la verdad que los síntomas psicoanalíticos pueden ser diferentes de los síntomas médicos y

⁶ Lacan J., (1951) "Intervención sobre la transferencia", *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2005, p. 204 - 215.

⁷ Freud S., "Análisis fragmentario de una histeria", óp. cit., Tomo I, p. 950.

⁸ *Ibíd*, p. 950.

reconocidos en su peculiaridad: para nosotros el síntoma analítico supone, por lo que tiene de fundamentalmente imaginario, la representación fragmentada del cuerpo introducida en la combinatoria potente del lenguaje.

Están juntas, verdad y combinatoria, en esta sobredeterminación mínima representada por un doble sentido que no puede instalarse sino a través del lenguaje que genera los equívocos. En el caso de Dora el equívoco conducirá hacia la tos y la afonía así como al significante estructurado en el rasgo de falsedad del padre, afortunado en la medida en que tiene dinero pero desafortunado porque es impotente.

La puesta en juego de la verdad y del equívoco parece paradójica ya que en ámbitos diferentes del nuestro, por ejemplo en filosofía de la lógica, la verdad se pone en juego a través de una reducción del equívoco. En su texto inaugural de 1892, "Sentido y significado"⁹ Frege distingue el equívoco del sentido para aislar la unicidad del referente. El ejemplo *princeps* es el siguiente: "estrella de la mañana" y "estrella de la noche"; la primera "estrella" visible por la noche y la última por la mañana son, en realidad, un mismo cuerpo celeste. La verdad de los enunciados que se refieren al planeta implica la reducción del equívoco.

El discurso analítico, por el contrario, insta en el mismo momento equívoco y verdad, en cuanto es el equívoco el que permite tomar al síntoma en la combinatoria del lenguaje.

Tomemos, por ejemplo, a un sujeto obsesivo que viene a lamentarse de llegar siempre tarde, a sus obligaciones y en su vida en general, sin entender por qué ciertos sueños que aparecen durante las entrevistas preliminares con el analista tienen un contenido incestuoso en relación a su tía. Con gran

⁹ Frege, G., "Sobre sentido y referencia [1892]", *Escritos sobre Lógica, Semántica y Filosofía de las Matemáticas*, México, 2016, p. 250.

sorpresa se pregunta: ¿Por qué la tía? Hay una homofonía en la lengua francesa entre *l'attente* y *la tante*. Partiendo de este primer movimiento, que es el conjunto de verdad y equívoco, el sujeto es introducido en el lugar donde opera la potencia combinatoria del lenguaje y desde donde se pregunta cuál es el goce de la espera. Queda por saber cómo obtenemos nosotros que el sujeto consienta a dar su puesto a esta verdad que habla por su boca para advenir al sentido.

El término “asentimiento” es utilizado por Lacan en referencia al cardenal Newman. En el “Ensayo para una gramática del asentimiento”¹⁰ de 1870, Newman interroga el asentimiento al que estaba ligado como militante de la persuasión y, además, cardenal convertido a la Iglesia anglicana (el cisma preocupa a la Iglesia anglicana hasta finales del Renacimiento). Se puede ironizar sobre el asentimiento de Newman, pero permanece como un gran misterio ante el cual no se deben cerrar los ojos. Lo encontramos también en aquellas escuelas analíticas que utilizan la metáfora del contrato y de la alianza terapéutica.

¿Por qué obtenemos el asentimiento? Y antes de obtenerlo ¿por qué estas entrevistas preliminares? Durante las entrevistas el sujeto rehúsa admitir la verdad y sólo al final consiente a ello.

La alianza con un profesional es una perspectiva en la cual se intenta obtener del sujeto que se haga objeto, que hable de sí como si se tratase de otro. Las terapias cognitivas, conductistas, sistémicas, recurriendo cada vez con más frecuencia a instrumentos técnicos tienden a que el sujeto hable de sí con destacada objetividad.

¹⁰ Newman, J. H. (1870), “Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento”, Madrid, Encuentro, 2020.

Por ejemplo, el *bio-feedback* en las escuelas cognitivistas donde la imagen de sí se objetiva –observándose a sí mismo o a los miembros de la familia en el video– es utilizada para alentar o promover la representación de sí a distancia.

O bien, la objetivación del cuerpo a través de lo imaginario; los órganos visibles, por ejemplo, en la curva de las funciones cardíacas, en los gráficos de la tensión arterial y en todas las formas posibles de la puesta en imagen de sí mismo. Son imágenes que fascinan y que el progreso tecnológico alimenta de forma desmesurada hasta el punto en que los sistemas sanitarios de los países civilizados son puestos en peligro por el coste de la enorme cantidad de ecografías inútiles producidas por pura fascinación de la representación de sí.

Hay todo un campo en el cual la objetivación de sí puede ser considerada una vía de terapia que determina cierto número de efectos incontestables y no podemos calificarlas simplemente de ineficaces. La enseñanza de Lacan, que sigue la orientación de Freud renuncia a esta posibilidad, a la eficacia de la objetivación, en nombre de otra perspectiva. No se trata de una nueva objetividad (mientras que se puede hablar de una nueva realidad), sino de obtener una nueva subjetividad, una nueva subjetivación.

En “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”,¹¹ escrito dos años después de “Intervención sobre la transferencia”,¹² en el comentario sobre el inicio del análisis del Hombre de las Ratas, Lacan pone al análisis en una nueva

¹¹ Lacan, J., (1953) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1987.

¹² Lacan, J., (1951) “Intervención sobre la transferencia”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1987.

perspectiva dialéctica, habiéndola correlacionado a un aspecto dejado de lado en este texto. Sobre la base de las primeras sesiones del Hombre de las Ratas, publicadas alrededor de esos años y de las cuales no disponía en 1951, Lacan examina una crítica según la cual Freud no habría sido un terapeuta riguroso sosteniendo que hacía falta superarlo para permitir el progreso del psicoanálisis. Esta crítica estaba basada en el hecho que Freud habría aceptado darle explicaciones al Hombre de las Ratas cuando en la segunda sesión le confió su fantasma secreto, transgrediendo con ello la regla de no responder a la demanda del paciente.

Lacan demuestra cómo Freud obtuvo el relato del fantasma del Hombre de las Ratas aplicando exactamente las consecuencias de su horizonte de verdad. Releamos el pasaje de Freud:

[...] y el capitán contó haber leído que en Oriente se aplicaba un castigo singularmente espantoso. Llegado aquí, el paciente se interrumpió, y levantándose del diván [...], me pidió que le dispensara de la descripción de aquel castigo. Le aseguré que, por mi parte, no tenía tendencia alguna a la crueldad y que, desde luego no quería atormentarle, pero que no podía concederle lo que me pedía puesto que la superación de la resistencia era un mandato ineludible de la cura. (Al principio de aquella sesión le había explicado el concepto de resistencia al advertirme él cuánto había de esforzarse para comunicarme aquella vivencia). Luego continué diciéndole que haría lo posible por facilitar la tarea, procurando adivinar lo que él se limitara a indicarme, sin entrar en detalles y le pregunté si se refería al empalamiento. 'No, no es eso. El condenado era atado [...]'. (Se expresaba tan imprecisamente, que de momento no pude adivinar en qué postura). 'Se le adaptaba a las nalgas un recipiente y se metían en él unas cuantas ratas, que luego se iban introduciendo

[...]. Aquí pude ya completar: 'En el año [...]' En todos los momentos importantes del relato podía observar en él una singular expresión que solo podía interpretarse como signo de horror ante un placer del que no tenía la menor conciencia.¹³

Me parece que la traducción de Lacan "el horror de un goce ignorado" es más eficaz que la traducción del texto freudiano en la edición francesa, elegida simplemente para ignorar la de Lacan.

Continúo la lectura de Freud: "Con dificultad continuó: 'En aquel mismo instante surgió en mí la idea de que aquello sucedía a una persona que me era querida'".

La observación clínica de la máscara de goce del Hombre de las Ratas permite a Freud situar inmediatamente toda la paradoja de la cuestión psicoanalítica: el hecho de que en el mismo momento en que el sujeto ofrece con el relato la verdad de lo que siente prueba con ello, dice Lacan, un goce ignorado. En este texto Lacan subraya ante todo que la satisfacción está situada en el plano imaginario y la verdad sobre el eje simbólico; esta satisfacción particular en lo imaginario no es ignorada por Freud que no escoge la vertiente seductora.

El efecto actual de la repetición de ese relato no se le escapa, ni por lo tanto la identificación del analista con el 'capitán cruel' que hizo entrar a la fuerza ese relato en la memoria del sujeto, y tampoco pues el alcance de los esclarecimientos teóricos cuya prenda requiere el sujeto- para proseguir su discurso.¹⁴

¹³ Freud S. "Análisis de un caso de neurosis obsesiva", óp. cit., Tomo II, p. 1446.

¹⁴ Lacan J., "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos 1*, óp. cit., p. 109.

Henos aquí introducidos en la paradoja de la escena analítica: en el momento en el cual se efectúa el advenimiento de sentido que tiene efectos de verdad, este sentido asume la connotación de un goce y toda la puesta en juego está en este anudamiento de entrada. Como la correspondencia entre *"l'attente y la tante"* señala que para este sujeto el goce (*"jouissance"*) y el sentido en juego (*"jouis-sense"*) se encuentran inmediatamente anudados. En otras palabras, para nosotros no es posible hacer jugar a la verdad contra el goce contraponiéndolo a ella como hace siempre la filosofía.

El título del reciente encuentro en Madrid "Lo verdadero, lo falso y el resto en la experiencia analítica"¹⁵ representa, en el fondo, un modo de tratar el mismo tema del Congreso de Turín: "Como se inician los análisis". La dimensión de lo verdadero y de lo falso se instaura en el mismo momento en que nos hacemos cargo del resto de goce.

En el caso del Hombre de las Ratas como en el caso Dora, en el mismo momento del advenimiento de la verdad aparece una carga de goce por el hecho de que el sujeto deja hablar, por su boca, a la verdad. Dejar hablar a la verdad por su boca permite a Dora sistematizar los síntomas que tienen que ver con la afonía. Para el Hombre de las Ratas dejar hablar a la verdad quiere decir los temores en relación a la mujer amada, el colmo de este sentimiento indecible es lo que Lacan define como "implicar al sujeto en su mensaje". Para nosotros la verdad se anuda con el sujeto por la carga de goce que comporta, y aquí nos separamos del tratamiento pre psicoanalítico de la verdad que pone en contraposición verdad y goce. En la conferencia de clausura de las Jornadas de Madrid, J-A. Miller ponía a toda la historia de la

¹⁵ XI Jornadas del Campo Freudiano en España, Madrid, Escuela Europea de Psicoanálisis, 1994.

filosofía en la perspectiva de esta contraposición entre verdad y goce, verdad y potencia, subrayando que la verdad ha tenido siempre una andanza de impotencia. Esta oposición había sido intuita ya por Nietzsche cuando se rebeló contra la impotencia de la verdad, o la impotencia a la que conduce la verdad.

Mientras todo el movimiento de la historia de la filosofía se alineaba con la verdad en contra del goce, su recurso a la "voluntad de poder" representó la lucha contra el prestigio de la verdad para afrontar la cuestión femenina y sus propias dificultades respecto al deseo femenino.

El psicoanálisis confirma, asombrosamente, que desde el inicio de la experiencia analítica verdad y goce son inseparables; los encontramos al final del análisis y esto corresponde a su carácter interminable. Al inicio tenemos una especie de apuesta por la verdad contra un goce embarazoso; el análisis no concluye porque hay un goce que consiste en decir la verdad. Lacan en los años 70 subraya que los análisis duran porque hay un goce interno al proceso analítico mismo, una implicación del sujeto en el mensaje de la propia verdad que aparece hasta la puesta en orden de las coordenadas de la experiencia analítica. Es en esta perspectiva que los invito a releer "La Dirección de la cura"¹⁶ que es para nosotros un clásico del inicio del análisis. Es un texto de fines de los años 50 en el cual Lacan indica que la rectificación subjetiva es otro modo de decir la implicación del sujeto en su propio mensaje como presupuesto indispensable al desarrollo del análisis.

Cuando Dora se queja de "ser...", Freud está de acuerdo con esta afirmación.

¹⁶ Lacan, J., "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2009, p. 559 - 615.

Cuando en el tratamiento psicoanalítico aparece una serie de ideas correctamente fundadas e irreprochables, surge también para el médico un momento de perplejidad, pudiendo tomar el paciente cierta ventaja al preguntar: Esto es en su totalidad bien pensado y cierto ¿no le parece? ¿Qué quisiera ud. cambiar de lo que yo le he contado?¹⁷

Es precisamente este “¿qué cosa quiere cambiar?” que Lacan interpreta con la ayuda del concepto hegeliano del “alma bella”. El “alma bella” no es un alma estúpida, por el contrario, es una figura extremadamente rigurosa y recta del luteranismo prusiano. Hegel demuestra que el “alma bella”, impecable y justa participa del desorden que denuncia. No hay que olvidar que la caída de la posición del “alma bella” no es simplemente una demostración, una oposición, es una lección de filosofía moral que no se obtiene sino a condición que el sujeto se implique en su propio mensaje. No podemos lograrla simplemente en nombre de la verdad; pero podemos llegar a ella sólo si después de haber obtenido el anudamiento entre goce y verdad se pone en juego un goce ignorado por el sujeto.

El goce o el sentido del gozar del que habla Lacan en los años 60 se escribe de otro modo que *jouissance*: en el momento que aparece se transforma en *jouis-sense*. En cierto sentido la rectificación subjetiva, la primera metáfora que queremos obtener para comenzar el psicoanálisis, puede ser escrita de la siguiente manera:

¹⁷ Freud, S., “Análisis fragmentario de una histeria”, óp. cit., Tomo I, p. 950.

verité

jouissance

Se trata, en realidad, de la puesta en juego de las relaciones del sujeto con lo simbólico y equivale a:

A

jouissance

O bien lo podemos escribir sustituyendo al goce ignorado del sujeto un efecto de sentido de gozar, sin efecto de verdad:

jouis - sense

jouissance

Esta es la grandeza del título de una película de Visconti: *Senso*¹⁸ que liga lo sensual al sentido completamente vacío de la historia ridícula de una mujer que destruye su vida por un *gigoló* de pacotilla, un muchacho inconsistente.

La oscilación imparable de este camino hacia el goce sobre el fondo de un sin sentido absoluto de la historia de esta pareja, muestra la diferencia entre la película y el libro que Visconti usó para realizarla.¹⁹

Se trata de obtener una primera sustitución en esta doble forma, que permita integrar los diferentes modos con los que Lacan en el examen de los casos de Freud localiza el momento del inicio, cosa difícil de situar.

¹⁸ Visconti, L. (Director). (1954) *Senso* (Película). Lux Film.

¹⁹ Boito, C., (1882) *Senso*, Venezia, 1866.

En esta primera conferencia quiero subrayar que el analista no puede fiarse de la puesta en juego de la verdad, sino que tiene, también, que poner inmediatamente en juego el resto que acompaña a la verdad. Este resto se encarna en el uso correcto de la respuesta del analista a la demanda del sujeto: su no responder introduce una significación de la verdad como horizonte o límite de la significación, pero al mismo tiempo, por medio del silencio, introduce el lazo entre verdad y muerte, entre verdad y cadaverización de su posición.

En “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” Lacan señala el sentido mortal que revela en la palabra un centro externo al lenguaje, al que da la forma topológica del toro, cuya exterioridad periférica y central constituyen una región única del goce presentado por el analizante. El analista responde a través de la introducción de un punto que podemos calificar como vacío y alrededor del cual se desliza el discurso. Es esta la introducción en reserva del lugar de la referencia última al lenguaje: la muerte, como aquello que en aquella época designaba el poder de la combinatoria del lenguaje. El silencio del analista representa al objeto en su inercia y al mismo tiempo en su consistencia lógica. El silencio del analista no es un silencio de abstención. En los años cincuenta Lacan habla de un silencio de pacto, no de contrato, que llama un “[...] don simbólico de la palabra, preñado de un pacto secreto [...]”.²⁰ “Preñado” es un término elegido por Lacan para designar los fantasmas de gravidez anal del Hombre de las Ratas. El silencio analítico de Freud -que puede muy bien incluir recomendaciones técnicas, pero que se mantiene fundamentalmente como silencio en cuanto a la verdad- es un silencio activo y lo encontramos junto a

²⁰ Lacan, J., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos 1*, óp. cit., p. 109.

la inercia de lo que escapa a la verdad y se instaura en la consistencia lógica de este objeto.

Para describir la entrada en análisis Lacan eligió usar la metáfora del *bridge*, no sólo porque jugaba más al *bridge* que al ajedrez, sino porque el juego del *bridge* es el que permite entender la sustitución entre la muerte y el muerto. De hecho, en el *bridge* se puede jugar con un *partenaire* ausente cuando, terminada la vuelta de las declaraciones, uno de los componentes de una de las parejas, que se llama “el muerto”, se va dejando sus cartas sobre la mesa. Tenemos la figura del asentimiento, es decir, de la muerte señalada en la pura combinatoria de las cartas que se dejan sobre la mesa. La grandeza de estos dos juegos reside en la domesticación de la muerte que aparece bajo la rúbrica de la significación del horizonte de la muerte, o bien como puro poder de la combinatoria. Es por esto que el don simbólico de la palabra, el pacto analítico a través del cual comienzan los análisis es de manera indisociable la máscara de la inercia que resiste a la verdad y al poder de la combinatoria: los tres anudados juntos.

II

Las tres respuestas que dimos ayer a la pregunta: ¿Cómo se inician los análisis? se referían a la implicación subjetiva que señala la introducción de un espacio nuevo; al inconsciente y a su resto (el ello, *ça*).

Retomemos el punto de la implicación subjetiva. Veamos cómo Lacan en el segundo capítulo de “La dirección de la cura” interroga el lugar y la función de la interpretación en psicoanálisis. El título del capítulo es: “¿Cuál es el lugar de la

interpretación?”, pero otro tipo de título queda oculto: el psicoanálisis comienza con una primera interpretación, ¿cuál? “La dirección de la cura” fue escrita en 1958, en un contexto caracterizado por un interés exclusivo por el análisis de las resistencias. El texto clásico de esos años es el de Greenson (el psiquiatra de Marilyn Monroe), al que Lacan no consideró para nada, prefiriendo polemizar con el trío anna- freudiano: Hartmann, Kris y Loewenstein, que dieron la base a la corriente de la *Ego Psychology*. Lacan, de hecho, se refiere a Kris cuando indica cuál es el lugar de la interpretación en la perspectiva del análisis de las resistencias y frente a la denuncia de la insuficiencia de Freud en nombre de los progresos obtenidos por la *Ego Psychology*. Para subrayar la brecha entre el origen freudiano y el estado de la técnica psicoanalítica relee una vez más a Freud como lo hizo a lo largo de toda su enseñanza. El caso Dora y el del Hombre de las Ratas son, por primera vez, puestos uno frente al otro para subrayar las características comunes al inicio del análisis.

He subrayado desde hace mucho tiempo el procedimiento hegeliano de esa inversión de las posiciones del ‘alma bella’ en cuanto a la realidad a la que acusa (...) Pero aquí se detiene el camino que ha de recorrer con el otro.²¹

Este texto se apoya sobre el esquema L, esquema fundamental hasta el grafo del deseo, que aparecerá en el texto de 1960 “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”.²² Se puede sostener, de hecho, que en “La dirección de la cura” encontramos la articulación entre el esquema L y el grafo del deseo.

²¹ Lacan, J., “La dirección de la cura y los principios de su poder”, *Escritos 1*, óp. cit., p. 228.

²² Lacan, J., (1966) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p.755.

El primer movimiento del procedimiento hegeliano en Freud consiste en hacer un trecho junto al otro imaginario, desvelando luego la lamentación del que habla.

Enseguida después, se inserta otra cosa que Lacan subraya afirmando que Freud renuncia a un poder (al que se debe este primer movimiento); el tema fundamental de “La dirección de la cura” es precisamente la negación del poder. Hace un tiempo, para indicar qué es y cómo se caracteriza el deseo del analista, afirmaba J-A. Miller que éste consiste en elegir siempre la vía de la renuncia al poder. Entre dos soluciones el deseo del analista es ejercer siempre la renuncia al ejercicio del poder para hacer actuar otra cosa. Esto podría constituir un *test* para los analistas. Esta renuncia al poder es lo que Lacan califica, en “Televisión”²³ como: la posición del santo. No sólo en la tradición cristiana el santo es aquél que renuncia, por ejemplo, a la predicación, o a la dirección de conciencia, para elegir la vía del silencio y de la plegaria. En alguno de sus seminarios Lacan se refiere al Tao para hacer entender el no-actuar, que en ningún caso es una posición de pasividad. La fascinación occidental por la actividad hace que sea difícil entender qué es la renuncia más allá de un procedimiento propiamente técnico. El santo que se retrae de la acción sabe utilizar lo que un filósofo francés llamaba “la propensión de las cosas”.²⁴ Reencontramos allí un eco de la crítica heideggeriana de la acción técnica: la usura de todas las materias, incluida la materia prima “hombre”, en beneficio de la producción técnica y de la posibilidad absoluta de fabricar todo está secretamente determinada por el vacío total en el cual están suspendidas la esencia y la estofa de lo real. Es en la perspectiva

²³ Lacan, J., (1973). “Televisión”, *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2018.

²⁴ Jullien, F., “La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China”, Barcelona, Anthropos Editorial, 2000.

de la reflexión heideggeriana: el aislamiento frente a todas las acciones cuyo objeto es aislar la causa secreta, mejor dicho, el lugar de la causa, el vacío en el cual el ser está suspendido. Esta estofa de lo real reclama lo que para Lacan es la estofa del sujeto: el fantasma, palabra utilizada también por Heidegger para indicar la pantalla puesta sobre el vacío.

El arte del psicoanalista, su Tao, es hacer aparecer el vacío secreto del cual toda actividad está suspendida, cada acción con un objeto que el analizante coloca sobre el eje imaginario. Mientras que para el filósofo el vacío es la verdad concebida como *aleteia*, privación, como olvido del olvido, para el psicoanalista el vacío que debe desvelarse es el goce secreto que está en juego, el lugar del goce ausente en el universo de los nombres propios y en primer lugar, en el universo de todas las acciones con un objeto, que apunta a obtener la señal del deseo del Otro. Para Heidegger querer lograr, por parte del sujeto, un signo del lugar del Otro, más allá de todos los objetos, es la búsqueda de la voluntad de la voluntad.

Entre el procedimiento hegeliano -Lacan lo llama rectificación subjetiva- y la renuncia al ejercicio del poder, el vacío secreto aparece en dos momentos.

El primero: la caída de las ilusiones acerca de uno mismo hace aparecer el lugar del Otro y la demanda que parte de la implicación subjetiva del sujeto, en su propio goce, permanece en el eje imaginario. En el segundo momento, el vacío de goce aparece partiendo del eje simbólico: es el goce que falta al universo de los nombres propios que designan exactamente el lugar del Otro sobre el eje simbólico.

Digo que en una dirección de la cura que se ordena, como acabo de demostrarlo, según un proceso que va de la rectificación de las relaciones del sujeto con lo real, hasta el desarrollo de la transferencia, y luego la

interpretación, donde se entregaron a Freud los descubrimientos fundamentales, sobre los cuales vivimos todavía en lo referente a la dinámica y a la estructura de la neurosis obsesiva.²⁵

Esta es la perspectiva en la que se orienta; debemos entender esta afirmación lacaniana como significante que debe interpretarse sólo cuando el análisis ya se ha desarrollado en buena parte, o está cerca del final. Esto presenta de entrada cierta dificultad.

La primera tiene que ver con la transferencia, que para Lacan es el surgimiento del sujeto supuesto al saber. Recuerdo el escándalo que suscitó esta definición epistémica que no parte de la afectividad. Es una concepción que no es fácilmente transmisible a quienes no se hayan dedicado a un estudio preciso de los textos de Lacan, excepto si han estudiado teología, porque el amor a Dios tiene mucho que ver con lo que no se sabe y no se puede saber y que es, señalo, el inconsciente.

Desde el principio de su enseñanza Lacan afirma la necesidad del amor de transferencia: en "Intervención sobre la transferencia"²⁶ subraya el prestigio que Dora habría atribuido a Freud si este hubiera interpretado su amor por la Sra. K. Es la interpretación preliminar la que provoca el amor, es la interpretación justa que hace surgir al sujeto supuesto saber y que provoca el amor. Definir la transferencia a partir del sujeto supuesto saber permite evitar dos escollos: que el analista haga de sabio colmando al analizante con el uso del saber; la aparición del sujeto supuesto saber produce un efecto de verdad y comporta

²⁵ Lacan, J., (1958) "La dirección de la cura y los principios de su poder", óp. cit., p. 230.

²⁶ Lacan, J. (1951), "Intervenciones sobre la transferencia", *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

la suspensión del saber. Es coherente con la recomendación freudiana de suspender todo saber preliminar al inicio del caso.

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$}$$

Al inicio de la cura, cuando el paciente llega a la consulta del analista, el saber trabaja y lo fatiga. Es un sujeto obligado al trabajo del saber, constreñido al agotamiento sintomático que provoca la demanda. En el caso Dora es el agotamiento de la demanda dirigida al padre, y para el Hombre de las Ratas el agotamiento del trance obsesivo que lo conduce a Freud.

Lo primero que hay que hacer es llevar este saber a la posición de verdad quitándolo del lugar del trabajo, es decir, ponerlo en el lugar de la pereza (la expresión es de J-A. Miller)

$$\overline{S_2} \swarrow$$

A partir de este momento es posible reconstruir el saber. Hay una expresión muy de moda para ir a buscar un análisis "Querría hacer un trabajo con Ud". La perspectiva luterana que subyace allí, según la cual cada cosa, para estar justificada, debe desarrollarse según la modalidad del trabajo está contrariada, porque ante todo el análisis no es un trabajo. Es un trabajo del analizante, pero supone un acto preliminar que no consiste en tumbarlo sobre el diván, sino en hacer aparecer el vacío total sobre el cual está suspendida la esencia (y las acciones propias basadas en las identificaciones del yo). Este procedimiento hegeliano como procedimiento de la interpretación puede escribirse como saber en posición de verdad. "Es también que esta rectificación en Freud es dialéctica, y parte de los decires del

sujeto para regresar a ellos...".²⁷ Esto parece contradecir la distinción entre rectificación e interpretación, pero, ella se esclarece escribiendo rectificación e interpretación como los dos ejes del esquema L.

Busquemos ahora la cuarta respuesta a la pregunta: ¿Cómo comienzan los análisis?

Se podría responder: cuando aparece el goce vacío que sostiene la acción del sujeto. La división del sujeto puesta en obra por sí misma es lo que Lacan expresa de la siguiente manera: "partir de los decires del sujeto para retornar a ellos". La lengua italiana subraya el equívoco entre gozamiento (goce) y "yo miento" que ha permitido a Lacan interrogar el concepto y el uso analítico de la identificación. En El Seminario 9,²⁸ la relación entre la identificación, el vacío y el lugar del sujeto más allá de cualquier identificación, parte del examen de la paradoja del mentiroso.

Es preciso, ante todo, concebir el "yo pienso" como paradoja estructurada de la misma manera que el "yo miento", paradoja estoica inventada para complicar la tesis de los aristotélicos sobre lo universal. Aristóteles redujo cada forma de juicio a un cuadrípode formado por la afirmativa universal, las proposiciones negativas universales, la particular negativa y la afirmativa; todas se deducen de la admisión preliminar de un universal, de un todo. ¿Por qué inventaron los estoicos, para complicar la relación del sujeto con el universal, la figura del cretense Epiménides que afirma que todos los cretenses son mentirosos? Separando el enunciado de la posición del enunciador resulta una paradoja que denuncia la identificación de Epiménides en el registro de lo universal: si todos los cretenses mienten, ¿dónde identificar a Epiménides el cretense?

²⁷ Lacan, J., (1958), "La dirección de la cura y los principios de su poder", óp. cit. p. 233.

²⁸ Lacan, J., (1961-1962), Seminario 9, La identificación. Inédito.

No se puede decidir sobre la naturaleza de su enunciado y es por ello que la relación del rasgo universal con la identificación está en el corazón de la cuestión psicoanalítica. El bello título de la película de Antonioni, *Identificación de una mujer*²⁹ señala un problema: si una mujer es inconsistente, es decir que no se la puede reducir a un rasgo universal, ¿cómo se la puede definir? La paradoja del mentiroso interroga este punto mismo: la inconsistencia del Otro y la identificación.

Con la afirmación del cristianismo se desvanece el gusto de los antiguos por la paradoja. San Pablo, de hecho, refiriéndose a Epiménides, escribe en una de sus epístolas que los paganos saben que lo que dicen es falso; es más, uno de sus filósofos dice que él mismo miente. Sorprende la total ausencia del gusto por la paradoja en San Pablo que era uno de los apóstoles más inteligentes, pero en el fondo, es comprensible porque para él la verdad estaba ya en otro lugar y tomaba al pie de la letra el hecho de que Cristo es la verdad y el camino. En la calle de la verdad la posibilidad de la paradoja llega menos y el problema no es lo universal, la causa aristotélica: el lugar de la verdad es ahora el lugar de la encarnación y de la palabra como tales y ha sido la escolástica, mucho tiempo después, la que descubrió toda la importancia de la paradoja.

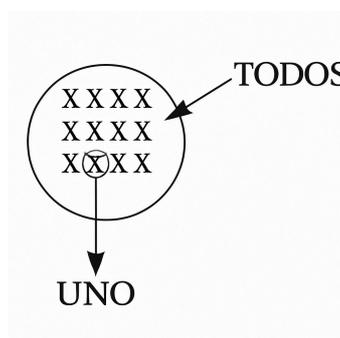
Un texto de Alexandre Koyré³⁰ sobre Epiménides, publicado en 1947 –que Lacan leyó con Kojève, compatriota y amigo de Koyré– pone de manifiesto que la estructura de esta paradoja es común a cierto número de otros. Por ejemplo, la paradoja del barbero que en un país afeita a todos los hombres que no se afeitan por sí mismos. ¿El barbero se afeita solo? ¿Cómo se lo puede definir?

²⁹ Antonioni, M. (Director). (1982) *Identificación de una mujer* (Película), Gaumont.

³⁰ Koyré, A., (1947), *Epiménide le menteur*, Hermann.

Su estructura consiste siempre en definir un todo que comprende cierto número de elementos y puede conllevar la afirmación, con un movimiento auto reflexivo, sobre uno de estos elementos; uno de los elementos del conjunto conlleva un juicio sobre todos. Para suprimir la paradoja es preciso prohibir los juicios que tienen que ver con el todo. En otros términos el juicio: "todos los cretenses" debe ser prohibido a Epiménides, porque son preguntas que no pueden plantearse con validez y ciertos verbos no se pueden conjugar en primera persona.

El esquema de la paradoja es el de la causa de sí, o mejor aún, es el del suicidio. Es una bella definición para un lógico, que se puede acercar a la definición lacaniana del suicidio, válida para la neurosis tanto como para la psicosis: golpear en sí la propia causa. Koyré distingue el contrasentido del sin sentido; el "yo miento" de Epiménides es del orden del sin sentido porque en realidad ningún concepto se aplica a sí mismo, así como el concepto de "cretense" no puede aplicarse a un elemento de todos los cretenses: hay una hiancia entre el "cada" y el "uno". Este tipo de paradoja ha aparecido con toda su fuerza cuando la lógica moderna se ocupó de los conjuntos infinitos; he señalado el impacto que tuvo Russell con su paradoja sobre la lógica de los conjuntos de Frege.



Considerar los conjuntos infinitos desplaza las cuestiones del tipo: ¿puede un conjunto contenerse a sí mismo como elemento? Russell concluye que nada de lo que implica el "cada"

de una colección debe ser miembro de esta colección. Si la suposición que una colección para un "cada" implica que posee miembros que no se pueden definir sino en términos de este "cada", entonces esta colección no forma un todo. Es un pensamiento abstracto, pero la relación con el psicoanálisis es fundamental.

En el caso clínico presentado ayer por Graziella Vannini el desplazamiento del collar, la serie: oro, marfil, luego el collar falso hace aparecer una instancia que podría constituir un conjunto identificatorio cuyo nombre de goce es el objeto oral: el fantasma es indicado en los enunciados que tienen como objeto este objeto oral. La unidad, el todo, aquello que asegura el todo de esta instancia reunida a partir del rasgo de oralidad, es el sujeto. Pero el sujeto ¿forma parte de este conjunto? ¿La identificación del sujeto es coexistente con los términos del conjunto o es externa? El sujeto es para nosotros, al mismo tiempo, aquello que encuentra su representación en los significantes en juego, pero también en el goce que unifica este circuito.

Si el sujeto es el "todo" que permite hablar de esta serie, es preciso sin embargo que no sea miembro de este conjunto, de manera que aún para él, se puede afirmar que nada de lo que implica el todo debe ser miembro de una colección.

Koyré nota que el "yo miento" debe estar estructurado como una x que libera un lugar vacío. Si digo: "yo duermo", el lugar del sujeto se actualiza en el "yo", a través de un sujeto que dice "yo". Koyré propone reescribir el "yo miento": la aserción y que hace que x sea falsa. Esta frase puede ser entonces verdadera o falsa, si existe una aserción y .

Pero en el "yo miento" no puede haber sujeto, porque según la regla que define nuestro universal ("todos los cretenses mienten"), un elemento del conjunto no puede hacer una declaración sobre el predicado general del todo. Por lo tanto, dice Koyré, la

paradoja se disuelve porque no es una observación que tenga valor. En el lugar del sujeto –que reencontramos en la frase “yo duermo” – hay un vacío, un sujeto inexistente.

Consideraciones análogas son hechas por Lacan partiendo del “yo pienso” que funda la identificación preliminar del sujeto; su “yo pienso” es una declaración falsa, porque el “yo pienso” –que parece coexistirle y a través del cual, pensando con todos los otros se identifica al Otro– es en realidad un vacío del sujeto, es el sujeto en cuanto faltando a todo pensamiento. El “yo pienso” no tiene más sentido que el “yo miento” porque es imposible de situar y demuestra (y en eso está el interés que Lacan ve en el análisis de las paradojas) la ilusoriedad de la reflexividad; este lugar de x muestra una suerte de estado cero del sujeto, preliminar a cualquier identificación.

He puesto el índice cero por necesidad de nuestro recorrido, pero Lacan lo escribe directamente sin índice. Es interesante, de todos modos, distinguir un estado preliminar en el cual el “yo pienso” hace surgir un vacío ocupado por un “yo soy”: “soy aquél o aquella que lleva el collar, que tiene o no tiene el falo, que se sostiene sobre un fantasma, por ejemplo: escópico, que ha sido el guardián de la mentira familiar”. Pero lejos de definir mi ser, esta primera identificación define, más bien, al sujeto en cuanto asegura el “todo” de la identificación.

“yo soy”
(preliminar); $\frac{\text{“yo pienso”}}{\text{“yo soy”}}$; $\frac{\text{“yo pienso”}}{\text{“yo soy”}}$;

“Yo pienso” hace aparecer un “yo soy” de goce, pero retroactivamente, ¿dónde era “yo”? ¿Dónde era ese “yo” que no podía ser en el “todo” del pensamiento? El “yo soy” preliminar (que es una x vacía) reenvía a un “yo pienso” que sobrepasa un “yo soy”, pero ya que “yo soy” vuelve a entrar en los pensamientos es una identificación de la cual tenemos una iteración sucesiva que se aleja siempre más de la matriz de partida y de todos modos mantiene siempre su recuerdo, la memoria.

El estado cero del sujeto, preliminar a la secuencia del “yo pienso”, es idéntico al estado de “yo gozo”; Lacan hace valer esta equivalencia y utilizando un juego de palabras de la lengua francesa reformula el imperativo *Jouis!* (goza) al que el sujeto responde *j’ouis* (escucho); producto de este orden de división.

El “yo pienso”, por lo tanto, es preliminar y muestra, en estructura de paradoja, un lugar vacío en el cual se anudan el rasgo de la posibilidad de representación y el lugar del goce preliminar. Este es el punto designado como el lugar de la función del nombre propio y el análisis, procediendo a través de las cadenas asociativas, incluye siempre esta función del nombre propio. Es para Lacan el punto radical, que es preciso suponer en el origen del inconsciente en cuanto arcaico, en el origen del inconsciente en cuanto hablante; para que el sujeto pueda alcanzarse no puede avanzar más que desliziéndose continuamente en los enunciados y elidiéndose del nombre de eso que es.

El recurso a la metáfora de esta serie es el momento en el que Lacan se separa de una concesión dialéctica de la evolución de la cura y comentando el análisis del pequeño Hans presenta la cura como una exploración sistemática, una serie.

Con el uso de la serie Lacan da un primer matema que permite entender cómo un desarrollo psicoanalítico puede ser concebido por fuera de un desarrollo lineal y sin embargo, puede tener un límite, cualquiera sea la repetición o la iteración (comprendida la

infinita o supuesta infinita). Obviamente hay una cierta dificultad para admitir y situar correctamente las series infinitas con límites que en el siglo XVII, fueron representadas por la puesta en juego de las proposiciones de Leibniz sobre la mónada y de los cálculos de Newton según los cuales un desplazamiento al infinito puede ser considerado como un tamaño limitado y manejable.

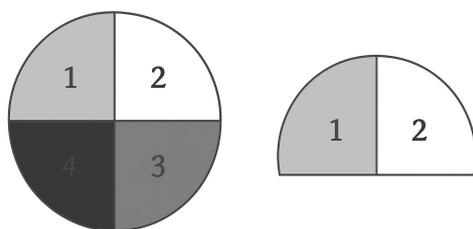
La ventaja de la metáfora de la serie está en el hecho que implica la posibilidad de la repetición infinita sin que ésta sea una evolución, a la vez que permite un desplazamiento del momento original que hace posible reencontrar, al final, su término de partida: el “yo soy”. Ya no un universal que terminaría por incluirse a sí mismo.

La fórmula del fantasma que Lacan indicó a propósito de un personaje de la corte de Luis XIV que se vestía de mujer era: “Soy el que piensa cuando soy vestido de mujer”, es la definición del “yo pienso” ligada al fantasma. La salida del análisis es un “yo soy” transparente al pensamiento del fantasma porque el estado producido por la destitución subjetiva le permite despojarse de la ilusión del “yo pienso”. Es un “yo soy vestido de mujer” y a partir de allí, el sujeto deduce una certeza sobre su propia acción que no supone ninguna reflexividad del “yo pienso”.

Se puede, entonces, considerar porqué un psicoanálisis comienza no sólo por la puesta en causa de la identificación imaginaria, sino también de un universal de la identificación simbólica.

El lógico americano Peirce –de manera diferente a los estoicos, pero igualmente crítico en su enfrentamiento al universal aristotélico– nota que ninguna definición de una totalidad *a priori* puede impedir la indagación pragmática. Una desconfianza, pues, hacia el “todo” en nombre de la investigación. Peirce inventa un cuadrante retomado por Lacan, dividido en cuatro casillas dentro de las cuales hace jugar las

cuatro grandes propuestas aristotélicas: la universal afirmativa, negativa y las dos particulares.



La idea de Peirce es que en las casillas 1 y 4 cada trazo es vertical y eso se verifica perfectamente aun si en la segunda no hay trazos. El hecho de que no haya trazos no impide que cada trazo sea vertical. Para la demostración se debe considerar simplemente (dejo de lado el resto) que la universal afirmativa sea perfectamente compatible con una ausencia de identificación. Partiendo de aquí tenemos una suerte de todo, para el cual cada punto de una zona no realiza la definición de aquello que hace el todo de esa zona. Tenemos una totalidad en la cual cierta zona, de hecho, es un vacío en vez de tener una definición positiva.

Es, precisamente, la relación del “todo” del universal con sus realizaciones que introduce una separación entre la existencia y el juicio universal. Como el “yo miento” desarrollaba una existencia que debía huir al universal introduciendo un resto; de la misma manera, esta definición del universal puede incluir una zona en la cual no existe. Este nuevo estatuto del “todo” es uno de los puntos esenciales de la lógica contemporánea.

Hillary Putnam, un filósofo americano muy divertido y original que fue director del departamento de lógica de Harvard, pone en cuestión el estatuto de la necesidad en un artículo muy serio que lleva el título de una conocida canción de amor: *“It ain’t*

necessarily so".³¹ Según Putnam, no es necesario que el universal aristotélico sea definido a priori para poder incluir la posibilidad de la existencia; por el contrario, es posible definir las existencias que escapan a la definición de la universal positiva, que pueden, no obstante, estar incluidas en la misma serie.

Este simple cuadrante permite percibir lo que plantea el teorema de Gödel según el cual, sea cual sea el enunciado o el teorema existente en un sistema formal, se pueden siempre descubrir verdades que no pueden ser demostradas en el interior del sistema. Si admitimos que un trazo vertical es un teorema o un trazo de saber, para encontrar el conjunto de todas estas verdades hace falta incluir una zona en la cual la existencia, en nombre de tal saber ya definido no se verifica.

Nuestra concepción de sujeto prevé la posibilidad de pasar de los teoremas del existente, de su sistema fantasmático, a una existencia nueva, a un encuentro. Decir que el fantasma es un axioma del sujeto, reduciendo todas sus acciones a un axioma o a una serie de axiomas, puede llevar a una falsa consecuencia. Al tener, de una vez por todas, los posibles teoremas del sujeto no quedaría sino decir: "Y bien soy así" y con ello el análisis no llevaría a ningún descubrimiento. Es absolutamente necesario correlacionar la afirmación según la cual el fantasma es un axioma del sujeto con el hecho que el universal, el para cada uno, no puede reducirse al conjunto de los enunciados deducibles a priori. Tomando apoyo sobre lo que de la existencia escapa a lo universal se debe permitir al sujeto salir de lo universal de su fantasma. Es a través de la crítica del "yo pienso" a la manera de la universal aristotélica que el atravesamiento del

³¹ Putnam, H., "It Ain't Necessarily So", *The Journal of Philosophy*, vol. 59, N° 22, 1962, pp. 658-671.

fantasma, esta auto aplicación del fantasma, se hace lógicamente posible.

Putnam sostenía que su interés por los juegos de lenguaje de Wittgenstein no residía en la ruina de todos los conceptos convertidos en puros semblantes, sino que el juego del lenguaje no quería decir otra cosa más que esto: no necesariamente lo universal debe estar presente en todas las realizaciones en las que se manifiesta y no tenemos necesidad de buscar la esencia de un concepto acorde con una definición *a priori*. Lacan propone una concepción de la experiencia psicoanalítica basada en esta idea moderna del "todo" que constituye lo universal aristotélico con una lista de meros ejemplos que, obedeciendo a ciertos teoremas, dejan siempre la posibilidad de asomarse a la verdad.

Encontramos la extracción de goce de partida -el lugar vacío del "yo soy" que permite al sujeto la pérdida fundamental que lo libera del erotismo y lo precipita en la cadena de las significaciones- en el despliegue total del "todo". Todos los enunciados, todos los enunciados fantasmáticos, resguardan hasta el final este lugar del vacío que secretamente organizaba todas las identificaciones imaginarias y simbólicas del sujeto.

Espero haber conseguido demostrar que la rectificación subjetiva, interpretación y atravesamiento del fantasma tienen la misma estructura.

III

En las conferencias precedentes hemos abordado la problemática del inicio del análisis siguiendo la orientación de los nexos reales y simbólicos: en la primera, la implicación del

sujeto en su propio goce y en la segunda, la articulación del goce con el vacío del estado inicial del sujeto.

Hoy se verá cómo el algoritmo del estado inicial del sujeto permitió a Lacan aislar el algoritmo del inicio del análisis indicado en la "Proposición".³²

En "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", Lacan subraya que en el sujeto empeñado en un análisis "No subsiste (...) sino ese ser cuyo advenimiento no se capta sino ya no siendo";³³ es un modo de indicar la separación de un lugar original que no sería accesible sin una primera identificación; el ser que ya no es más cae bajo la barra.

A partir de este lugar perdido Lacan indica la lógica del procedimiento analítico: "Pero ese lugar original del sujeto, ¿cómo lo recobraría en esa elisión que lo constituye como ausencia? ¿Cómo reconocería ese vacío como la cosa más próxima...?"³⁴ El término "cosa" se refiere al aforismo freudiano de la falta esencial del sujeto, según la cual el descubrimiento del objeto es siempre el redescubrimiento del objeto perdido, el reencuentro del lugar perdido del sujeto. Indicando en "la cosa" el lugar original del sujeto, Lacan relaciona el vacío del sujeto con la falta de objeto e indica con ello el lugar de la articulación (que se convertirá en borde, una vez elaborado el instrumento topológico). Imposible, entonces, reencontrar ese lugar que no es sino un corte, una elisión y esta frase muestra de manera interesante que el término elisión puede ser sinónimo de corte.

³² Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967", *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 1987, p. 13.

³³ Lacan, J., (1960) "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", *Escritos 2*, óp. cit., p. 300.

³⁴ *Ibíd.*, p. 301.

Si el horizonte del análisis es definido a partir de la reconquista de ese lugar inicial, el camino es el de “encontrar en él las marcas de respuesta que fueron poderosas en hacer de su grito llamada”.³⁵

Es preciso subrayar los términos, porque estas marcas son los significantes amos de la madre que transformará el grito en un llamado dirigido al Otro que hasta ese momento no estaba inscrito en la cadena signifiante. Por ejemplo, un paciente recuerda que siendo niño gritaba tanto que sus padres no hablaron luego durante años, desde que la madre, al interpretar este grito, le deja una marca diciéndole: “¡Tiene el diablo en el cuerpo!” El paciente pasó la vida demostrando que eso era cierto. Sufrió de una enfermedad psicósomática de la piel, una psoriasis muy reactiva y sensible, que le quedó como una especie de marca más allá del signifiante.

En la marca se inscribe la omnipotencia de la respuesta del Otro materno en transformar el grito en llamada, donde signifiante y marca se encuentran indisolublemente ligados. Es la marca que Lacan alienta a sus alumnos a encontrar en la famosa “Nota italiana”³⁶ sobre el pase, la marca más allá de las identificaciones. Hay una suerte de genialidad en las deformaciones morfológicas identificatorias en los retratos del pintor Francis Bacon, donde las marcas sobre el cuerpo están circundadas de trazos que ilustran o interrogan esta acción del signifiante sobre el cuerpo. La representación de Edipo hecha por Bacon es un modo de poder colegir “Así quedan circunscritas en la realidad, con el trazo signifiante, esas marcas donde se inscribe la

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Lacan, J., (1973) “Nota italiana”, *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012.

omnipotencia de la respuesta"³⁷ y donde podemos ver la marca clara del trazo significante.

El desplazamiento del análisis, el desplazamiento del sujeto en las cadenas significantes que custodian para él la huella del poder transformado en significante amo, retoca el yo y la ilusión del yo hasta el momento del viraje por el cual Lacan se interesa en el texto citado. Más que de un viraje se trata de una inversión, dado que se habla de la oscilación del espejo. Si esto nos interesa es porque, como muestra la "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", el éxito del proceso -cuando el lugar inicial se revela como el del cuerpo real, del cuerpo autoerótico, del cuerpo siempre perdido que no habría conocido aquella primera marca que inscribe el Otro- permite al sujeto recuperar sus flores. Las flores de este esquema tienen mucho que ver con las flores de Psyche que Lacan comenta en su Seminario sobre "La transferencia"³⁸ es decir con la relación entre el falo y el ramo de flores que figuran en el cuadro encargado a Masson (podéis verlo en el álbum publicado por Judith Miller con la carta que Lacan envió a André Masson para agradecerle el cuadro recibido el día antes del seminario).

El ramo de flores puesto entre las manos de la madre de la paciente, en el caso clínico presentado por Graziella Vannini, subraya este lugar y esta función que no está indicado en ningún vocabulario de símbolos y que presupone un lugar de la lengua en la cual el mito individual se une al uso del ritual. Así, el ritual esencial de la confraternidad de San Roque preveía que su jefe ofreciese un ramo de flores al Doge, en ocasión de su visita. El ramo de flores recuperado en el cuerpo es un modo de describir

³⁷ Lacan, J., (1960) "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", *Escritos 2*, óp. cit., p. 301.

³⁸ Lacan, J., (1960-1961) *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2011.

el último tiempo, en el cual la pérdida de entrada se recupera a través de un goce reencontrado. Es por ello que Lacan podrá salir del modelo escópico de los años sesenta y hablar de un saldo cínico, vale decir de un goce permitido que surge en el mismo momento en que adviene el recubrimiento del cuerpo real y el cuerpo imaginario. Pero el cuerpo muerto está para siempre perdido y es la disolución de lo que para Lacan era la ilusión del yo. Lacan escribe: "... la presencia misma, especular, del individuo ante el otro, aunque recubre su realidad, descubre su ilusión yoica a la mirada de una conciencia del cuerpo como transida..."³⁹; la poco difundida expresión francesa "*comme transie*" (como transido) está basada en el prefijo "trans", el traspasado, el que ha pasado más allá, tanto es así que en las tumbas medievales "transido" era uno de los nombres del cuerpo representado sobre la tumba. En esta figura retórica de la conciencia del cuerpo como traspasada Lacan señala una paradoja: la recuperación final de un goce se acompaña de una pérdida fundamental respecto al viviente y, después de esta pérdida del cuerpo, queda solamente lo que puede ser alcanzado a través de un borde. Más tarde lo llamará "plus de gozar" que, como la plusvalía, es lo que queda cuando se han llevado todo.

Sin embargo "...el poder del objeto a (...) hace entrar en el rango de las vanidades su reflejo en los objetos a' de la concurrencia omnivalente".⁴⁰ Esta frase puede comentar ya el cuadro de los dos embajadores de Hans Holbein el Joven que ilustrara la

³⁹ Lacan, J., (1960) "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", *Escritos 2*, óp. cit., p. 303.

⁴⁰ *Ibíd.*

portada de *El Seminario, Libro 11*.⁴¹ En este cuadro aparece, en anamorfosis, el objeto representado por la calavera que, contraponiéndose a los objetos de la abundancia sobre las repisas, permite aprehender al cuerpo como muerto. J.-A. Miller ha puesto en evidencia que para poder ver, saliendo de la habitación, el particular anamórfico, es preciso haberlo ya visto como mancha entre los otros objetos del mundo. La salida del análisis tiene como metáfora la salida de la habitación y consecuentemente la aparición de la disolución del cuerpo que anula la ilusión del yo y permite atravesar el plano de las identificaciones. Al entrar en análisis el sujeto ha debido decir que algo del goce no andaba, no entraba en su mundo.

¿Cómo se inician los análisis? Una quinta respuesta es cuando se presenta al analista una cosa informe, blanca, de la cual nadie puede describir la forma. Es sobre este punto que el análisis puede hacer presa, un punto en el cual se anudan contemporáneamente lo no representable en el campo de las representaciones y de las identificaciones. A partir de este punto podemos comprender la dificultad de lo que Lacan define como nombre propio y la relación entre nombre propio y marca, la letra que aparece en esta marca.

En el sueño de la paciente de la Doctora Vannini aparecía un “pan blanco” pero podría pensarse también en todos los pacientes que han venido a pedir un análisis: cada vez se reencuentra esta presencia, en un sueño, en cualquier fenómeno ya visto, incluso en algún episodio de confusión obnubilatoria. Se encuentra siempre la huella de un objeto que no tiene lugar en el mundo del sujeto y es en esta huella que se aprehende la afinidad entre el nombre propio y la marca. Este punto que

⁴¹ Lacan, J., (1964) *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1987.

designa directamente el significante como objeto, el significante y su goce, es el lugar en el cual figura que está allí para ser leído antes que el significante lo identifique, y que es el resto de la acción del significante, su marca, su letra.

En la "Proposición de Octubre de 1967"⁴² Lacan plantea el algoritmo de inicio del análisis que transforma el de la alienación del inicio. Para entender cómo Lacan pudo escribir el significante de la transferencia y un sujeto por debajo de la barra definido por una serie de identificaciones, es preciso una etapa preliminar, es decir, la escritura que evidencia impecablemente el movimiento de alienación:

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$}$$

Es una escritura verdaderamente minimalista, reducida, domesticada que presenta toda la necesaria referencia retórica preliminar, en la cual el estado original, el del cuerpo real, el lugar evanescente del sujeto, se reduce a la instalación del sujeto en la cadena significante, dividido entre el significante amo, que lo hace desaparecer y el segundo al cual se aferra.

Escribamos el algoritmo de la transferencia comentando lo que escribe Lacan:

$$\frac{S \longrightarrow S^q}{s(S_1, S_2, \dots, S_n)}$$

⁴² Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela", *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 1987, p. 13.

Se reconoce en la primera línea el significante S de la transferencia, es decir de un sujeto, con su implicación de un significante que llamaremos cualquiera, es decir, que sólo supone la particularidad en el sentido de Aristóteles (siempre bienvenido), que por este hecho supone aún otras cosas, si es nombrable con un nombre propio no es que se distinga por el saber, como veremos a continuación.⁴³

En este pequeño párrafo inocente encontramos concentradas todas las dificultades: la articulación significativa del nombre propio, su particularidad y su relación con el saber. El tono es tan alusivo como para permitir una discusión aún después de treinta años.

¿Cuál es el punto? Tenemos una función del significante, este extraño significante de la transferencia, que implica un significante cualquiera, por lo cual se esperaría un significante sin particularidad. Al contrario, dice Lacan, el cualquiera supone toda la teoría de la particularidad. ¿Aún siendo un nombre propio cómo relacionarlo con el saber? La articulación se verifica en el momento en el cual el sujeto que se presenta ante ustedes tiene un saber inconsciente que lo hace trabajar:

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$}$$

El algoritmo describe la oscilación del saber inconsciente que está al principio en una posición de trabajo –podríamos decir en una posición normal–; en un segundo tiempo se desplaza bajo la barra, en el lugar que más tarde será llamado el lugar de la verdad, designando el lugar vacío del sujeto. Este sujeto es el

⁴³ Ibíd.

nombre de todos los significantes que lo designan y al mismo tiempo se excluye de esta totalidad constituida -según el tipo de lógica que ya hemos visto- y allí está a título de significación en reserva, bajo la barra.

Se presenta un fenómeno misterioso por el cual, a partir de la transferencia, el sujeto se dirige al lugar de este significante que se excluye de cualquier indicación del significante. Y es interesante que debajo encontremos letras y abajo números. La indicación a través de una letra subraya, en efecto, la relación de la letra con el nombre propio. Es diferente en relación a los signos de las identificaciones sucesivas que, estas sí, pueden estar señaladas por una numeración.

Esta escritura, poco usada por Lacan, desarrolla el lugar del sujeto, que ayer hemos llamado el lugar original indicado con el índice cero. Debimos haberlo indicado más precisamente con una letra. Con esta anotación Lacan muestra que si el sujeto es nominable con un nombre propio, no se distingue mediante el saber.

¿Cómo articular el nombre propio con el saber que está aún por descubrirse y que, por ahora, está por debajo de la barra? Haciendo aparecer al inicio del análisis -a través de la rectificación subjetiva o la interpretación- el vacío de la cosa, la cosa blanca en medio de las identificaciones. Emerge, entonces, este lugar del nombre propio, este significante que es cualquiera porque no ha recibido aún su índice y que funciona en efecto, como nombre propio. El analista en cuanto significante cualquiera, comienza por ocupar el lugar del nombre propio, es decir de la marca que el sujeto recibe del significante.

¿Qué es el significante de la transferencia? ¿Sería un significante amo o un significante localizable? Sobre esto ha habido debates muy animados en el ámbito lacaniano. ¿Qué uso se puede hacer de él? Si el significante cualquiera es el lugar del nombre propio podríamos entonces decir que el significante de la transferencia

es la demanda, es el significante que marca cuando nos dirigimos al Otro. Para poder preguntar el por qué -“¿por qué soy así?”; “por qué me han hecho así?”- deberá haber una huella del significante del Otro del sujeto. ¿Cuál es mi nombre propio?

En este punto en el vector de la primera línea de arriba puede escribirse la instauración de una demanda que mantiene una cierta relación con el saber.

Veamos ahora la particularidad en Aristóteles en relación a un punto estudiado y desarrollado por Santo Tomás de Aquino. Es interesante porque, como ya he recordado, en su enseñanza Lacan refuta constantemente el universal aristotélico en todas sus formas, tanto al poner en cuestión la concepción freudiana del padre -un padre para todos los hijos- fundada sobre el universal aristotélico.

¿Cómo se explica entonces este homenaje a Aristóteles? En Aristóteles el universal no funciona siempre. Aubenque,⁴⁴ un filósofo francés, escribió un tratado sobre la prudencia en Aristóteles donde subraya que es un ámbito de la acción, sobre todo en el campo de la decisión humana en la cual la verdad lógica del discurso, es decir la dimensión en que el logos puede desarrollar el universal, no funcionan.

Lacan tomó en cuenta esta vertiente en Aristóteles y J-A. Miller ha mostrado cómo, en esta perspectiva, puede haber un universal del *homo philosophicus* pero no del *homo prudens*, o del hombre de acción que no teniendo una esencia mantiene el nombre propio. Lo que existe de los hombres prudentes es sólo el listado de los hombres prudentes de Atenas y aún faltando el saber para nominar su esencia de hombres prudentes, pueden ser reconocidos y designados por otros hombres a través del procedimiento democrático. Aristóteles pone en evidencia un

⁴⁴ Aubenque, P. (1963) *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1999.

campo en el cual nombre propio y saber no coinciden y donde el nombre propio resiste y designa un resto, una particularidad que no puede ser puesta a cuenta de otro: una lista de hombres prudentes hecha por hombres totalmente diferentes. Y esto que J.-A. Miller ha puesto en evidencia a propósito del listado de los analistas deseados por Lacan: los AE –Analistas de la Escuela– no llegan a poder ser reducidos a un criterio, a un rasgo identificatorio universal, sino más bien forman parte de una lista heterogénea. Esta perspectiva es muy útil para leer el párrafo sobre el inicio del análisis, donde vemos instalarse un nombre propio en el discurso analítico:

$$\frac{a \longrightarrow S}{S_2} \quad \frac{? \longrightarrow S^q}{s(S_1, S_2, \dots, S_n)}$$

En el lugar del significante cualquiera –señalado por una letra y no por un índice– encontramos al nombre propio del sujeto que es su división; el saber en la forma más reducida, es decir saber liberado de su suposición, y bajo la barra. Finalmente, en el lugar de la demanda, encontramos que aquello que causa la transferencia y la salida de la transferencia no es más la demanda sino la respuesta, la respuesta de goce: y por lo tanto lo que me divide. Lo que es precioso en el algoritmo del inicio es la articulación entre nombre propio y saber.

Debajo de la barra, pero reducido al patrón de suposición del primer significante: la *s* representa al sujeto que resulta de él, implicando en el paréntesis el saber, supuesto presente, de los significantes en el inconsciente, significación que ocupa el lugar del

referente aún latente en esa relación tercera que lo adjunta a la pareja significante-significado.⁴⁵

Veamos cómo Lacan fuerza el algoritmo saussureano -significante sobre significado- introduciendo, porque corresponde a una necesidad del psicoanálisis, lo que jamás puede figurarse, es decir el referente: la significación de un referente aún latente. De hecho sólo si admitimos que la significación deba estar disjunta del significado podemos justificar la operación psicoanalítica.

Se ve que si el psicoanálisis consiste en mantener una situación convenida entre dos *partenaires* que se asumen en ella como el psicoanalizante y el psicoanalista, sólo podría desarrollarse a costa del constituyente ternario que es el significante introducido en el discurso que se instaure, el cual tiene nombre: el sujeto supuesto saber, formación no de artificio sino de vena, desprendida del psicoanalizante.⁴⁶

La “formación” es un modo de indicar lo que Lacan subraya de manera retórica en el curso del seminario sobre “La transferencia”:⁴⁷ el analista retiene una significación, es el depositario de las identificaciones del sujeto en su goce. Entendido como ambigüedad de goce y sentido. Es difícil no apoyarse en este término una vez que Lacan lo ha indicado, porque es visible; una manera de separarse de esa escritura y escribirlo como lo hemos hecho antes: esta significación en reserva, de la cual el psicoanalista es el depositario, es en efecto el referente oculto, el referente que es el goce propiamente dicho. El lingüista se contenta con tener significación y

⁴⁵ Lacan, J., “Proposición del 9 de octubre de 1967...”, óp. cit., p. 13.

⁴⁶ Ibíd.

⁴⁷ Lacan, J., (1960-1961) *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, óp. cit.

significado porque debe vaciar la lengua de su significación de goce. Es esta la operación lingüística propiamente dicha que J. C. Milner ha descrito tan bien en su obra "El amor por la lengua",⁴⁸ evidenciando que el lingüista ama la lengua a condición de vaciarla de toda significación de goce. El analista, al contrario, no ama la lengua porque se hace depositario del goce-sentido provocando el amor de transferencia.

Eso es posible creando este depósito en reserva que no está en el lugar del analista sino entre analista y analizante.

Esta significación en reserva surge conjuntamente como saber y goce y como expresión del sujeto supuesto saber, es el nudo, o bien el nombre de la hipótesis a través de la cual el nombre propio es interrogado e interrogable por el saber.

Representa una superación de la precedente concepción de Lacan según la cual el análisis operaba desde un lugar de verdad mientras que ahora en este lugar saber y nombre propio se relacionan entre sí.

La introducción de un nuevo par ordenado plantea una vez más la cuestión de la apuesta del psicoanálisis. Hasta aquí era la verdad la que medía, repartía, distribuía los enunciados, era difícil integrar el resto de la operación, pero una vez que se parte de la articulación del saber y del nombre propio -y no de un rasgo universalmente verdadero o falso- se pasa de los enunciados decidibles o indecidibles, universales o existenciales. No se trata más de valorar el desarrollo del análisis a partir de la oposición entre verdad y goce, sino de lo que es decidible en la relación entre saber y nombre propio.

Es aquí que podemos aprehender lo que condujo a Lacan a poder formular el enunciado enigmático según el cual el deseo del analista tiene que ver con el transfinito.

⁴⁸ Milner, J.-C., (1978), *El amor por la lengua*, México, Nueva imagen, 1980.

Este enunciado señala que el deseo del analista y el analista deben considerarse en la modalidad del todo que supone la crítica hecha a Gödel en el campo de la lógica sobre la crítica de los enunciados universales en los cuales el existencial podría enunciar propiedades infinitas. La lógica contemporánea detrás de enunciados más generales, constata que después de la introducción de los números transfinitos de Cantor, es muy difícil decir a qué infinito se referiría una cuantificación que tuviera que ver con todos los conjuntos. La aportación de Gödel es haber disuelto el espejismo de una completitud absoluta; si Hilbert hubiera tenido razón -y su programa de dar cuenta de todas las matemáticas a partir de un número limitado de acciones se hubiese realizado- habríamos obtenido una mecanización completa de las matemáticas.

Gödel puso, también, de manifiesto que las matemáticas resisten muy bien a las paradojas y que en el fondo éstas son problemas epistemológicos más importantes que la completitud y la consistencia. La distinción entre la verdad y la prueba permite renovar la concesión platónica enseñando la posibilidad del descubrimiento de un objeto nuevo más allá de todos los teoremas preliminarmente conocidos. Y cada función y teorema comporta siempre excepciones. Este lugar de la excepción y del descubrimiento posible que Lacan describe, por ejemplo, en su lógica de la sexuación cuando afirma que existe una x que no obedece al universal de la castración y que por lo tanto parece introducir un extraño lugar de la excepción. La reflexión de Gödel apunta a la excepción siempre posible.

Es la refutación de un universal que excluiría el descubrimiento y la excepción. En este sentido un lógico puede decir que el progreso científico no es axiomático sino conceptual de una teoría incompleta. Por ejemplo a una teoría, de la castración que no da cuenta de la excepción se debería agregar un nuevo

principio para reabsorber la excepción en su interior mismo, pero no es posible hacerlo de modo alguno porque desde la teoría de entrada, las manipulaciones metateóricas que lo permitirían son inaccesibles. Esto hace que los lógicos y los matemáticos contemporáneos rehúsen, al mismo tiempo, el horizonte de la completitud axiomática y por el contrario acepten el deber conceptual de suministrar la prueba de la necesidad del objeto matemático.

Al lado de las verdades eternas de las matemáticas están las verdades más transitorias, no reutilizables, cuya existencia ha estado descuidada porque el interés se ha dirigido exclusivamente a los fundamentos y a la universalidad. Decir que el deseo del analista tiene que ver con el transfinito es decir con otras palabras que el deseo del analista comporta la renuncia al poder de añadir siempre nuevos axiomas para poder dar cuenta de las paradojas del deseo y del goce. En el interior de una teoría considerada como un conjunto infinito de enunciados es posible que este infinito sea un nombre y sea manejable en el interior de la operación psicoanalítica. Sobre este argumento hay un artículo de J.-A. Miller que comenta cómo para el psicoanalista es el transfinito el que construye el marco del saber esencial para el espacio y para el modo en el que opera el psicoanalista. Nosotros lacanianos ponemos más el acento en la lógica, pero no hay que equivocarse; la perspectiva que es una perspectiva contra el logicismo: el hecho de que el Otro exista

... constituye esencialmente ese margen que todo pensamiento ha evitado, saltado, rodeado o taponado a la vez que logra aparentemente sostenerse en un círculo: ya sea dialéctico o matemático. Por eso llevamos de buen grado a los que nos siguen a los lugares donde la lógica se desconcierta por la disyunción que estalla de lo imaginario a lo simbólico, no para complacernos con

las paradojas que allí se engendran, ni en ninguna pretendida crisis del pensamiento, sino para reducir, por el contrario, su falso brillo a la hiancia que designan.⁴⁹

Ahora bien, si se interesa por la lógica y por las paradojas que genera, el psicoanalista, a causa de su posición, debe combatir y refutar el universal. Cada estructura de la particularidad del sujeto y del sujeto del goce es un universal, sea puramente el de la razón, debe encontrarse frente a la objeción psicoanalítica. La tentativa de Habermas de reabsorber la particularidad del goce en la acción comunicacional contra el obstáculo de la certeza del acto analítico, que permite al sujeto reencontrar la parte perdida de la causa que lo divide para siempre, que no se reabsorbe en la razón universal para configurar una lista consistente y completa como le habría gustado mucho a Hilbert. Terminaré citando al gran poeta Mallarmé:

Froide d'oubli et de désuetude

pas tant

qu'elle n'énumère

sur quelque surface vacante et supérieure

le heurt successif

sidéralement

d'un compte total en formation

(Fría por el olvido y por la falta de uso, no tanto que enumere sobre alguna superficie vacía y superior el choque sucesivo, sideralmente, de una cuenta total en formación)

⁴⁹ Lacan, J., (1960) "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 1*, óp. cit., p. 333.

¿Qué es esta ley? Es la combinación de lugar del Otro en cuanto femenino. Si ustedes quieren, es la Parca. Mallarmé aún más que Valery es el poeta de la causa, oprimido por el peso de lo universal. En su último texto: "Una tirada de dados nunca abolirá el azar"⁵⁰ no abole nunca el caso, pero su obra y la tentativa de meterse en el mismo plano del caso restaurando el lugar del azar en un mundo siempre amenazado de caer bajo los golpes de la mecánica universal. Mallarmé es el Gödel de la poesía, es el que ha intentado utilizar todos los recursos de la lengua para hacer valer su odio por la enumeración sobre una superficie vacía y superior, por una cuenta total en formación.

Un psicoanálisis debería conducir a este mismo punto, es decir a poder vivir la propia vida abandonando este afán de una superficie vacía y superior, ya sea la del cielo y las estrellas, o la de cualquier ideal cansador, o del universal de la ciencia: vivir la propia vida sin tener nada que ver con una cuenta total en formación.

Debate

Chiara Mangiarotti: Quisiera que retomase el algoritmo del inicio del análisis y del sujeto supuesto saber. Usted dijo que bajo la barra está el referente latente y sobre la barra está el significante cualquiera encarnado en el analista que se hace depositario de las identificaciones del sujeto que van a construir el referente latente. Ahora querría saber cómo este referente latente de abajo de la barra pasa arriba en el discurso del analista como objeto *a*, en el deseo encarnado del analista.

⁵⁰ Citado en: Julia Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia, 1979, p. 299.

Por otro lado, usted planteó el significante de la transferencia como demanda que el sujeto dirige al significante cualquiera del analista para saber quién es.

Si se trata de un significante y de un significante particular del sujeto, me parece que no puede ser sólo una demanda, sino que tiene que identificarse con un significante preciso.

Eric Laurent: Lo que se pone en juego es justamente cómo el significante pasa de abajo a arriba.

Arriba encontramos el significante de la transferencia señalado con el índice de una letra y tenemos la significación del sujeto supuesto al significante al cual Lacan, modificando el algoritmo de Saussure, agrega el tercer término del triángulo semántico, significante, significado, referente. Buscando aclarar este pasaje de Lacan dije que en el lugar marcado o indicado como el del analista hay un nombre propio en cuanto escribe una marca, es decir algo del orden de una letra y no del significante. La apuesta no está en hacerlo equivaler a ella, sino más bien examinar cómo en el proceso analítico esta marca, este nombre propio puede ser alcanzado por la vía del saber. Por eso di el ejemplo del cuadro de "Los Embajadores". Pero podemos tomar a Bacon que tuvo la formidable idea de representar a Edipo como un hombre con el pie vendado circundado de un cerco y a sus espaldas una puerta señalada con una flecha que se abre sobre el fondo negro.⁵¹

En el cuadro de Holbein el Joven el espectador ve la calavera al salir de la habitación. En el cuadro de Bacon la puerta indica el recorrido que el espectador debe seguir: es el lugar de donde sale la madre que lo ha dejado allí con su pie vendado y su homosexualidad.

⁵¹ Bacon, F. (1983), *Oedipus and the Sphinx after ingres* (Pintura). The Estate of Francis Bacon.

Este es el apoyo que encuentro en *El Seminario 11*: el nombre propio es la mancha de partida.

¿Qué es esto? Quiero interrogarlo con el saber. El trabajo analítico consiste en presentar el nombre propio al analista e interrogarlo. El analista encarna este lugar y retiene la significación que de manera retórica equivale a decir: interroguemos juntos lo que la mancha quiere decir y veamos cómo puede describirse este nombre propio. Lacan está interesado en todas las teorías del nombre propio independientemente de la descripción que de él se pueda dar y criticó a Russell y su teoría de los nombres propios aún antes de haber conocido la crítica lógica hecha por Kripke en "*Naming and Necessity*"⁵² que hace valer, desde una perspectiva contemporánea y lógica, la crítica de la reducción del nombre propio como índice absoluto. Por lo cual se puede decir que Sócrates, como nombre propio, es muy diferente, de todas las descripciones que fueron hechas: el hombre cuyos discursos han sido escritos por Platón, el hombre condenado a muerte por Atenas.

Russell en cambio tendía a reducir el nombre propio a través de la descripción o a través del puro demostrativo.

Los dos términos no pueden ser invertidos, el saber no llegará a reabsorber enteramente al nombre propio porque al final del análisis entre saber e identificación queda un imposible: no me reconoceré en el saber que tengo de mí mismo. Menos mal, porque de lo contrario viviría según la modalidad de una cuenta total en formación.

Hay otro aspecto en el cual el saber que opera en el registro normal de funcionamiento del inconsciente, el lugar del trabajo, oscila hacia abajo. Para que se produzca la oscilación es preciso que el analista ocupe ese lugar; ahora lo que estaba arriba se

⁵² Kripke, S., (1940), *Naming and necessity*, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.

desliza hacia abajo. Proceder a la lenta enumeración de las identificaciones no permite hacer equivaler la marca y el saber. Para concluir, para decidir, para que el sujeto encuentre su nombre y se autorice, siempre es preciso un salto conclusivo. Es la paradoja de Aquiles y la tortuga de la cual J.-A. Miller habló recientemente. ¿Piensa que he respondido?

Chiara Mangiarotti: Sí, pero le pregunté también cómo el objeto a de latente pasa al plano superior.

Eric Laurent: De acuerdo. Admitamos que la primera operación consiste en instalar al mismo tiempo el goce y el goce-sentido. Es el artificio analítico que permite reencontrar el goce a través de este sentido-gozado en reserva; he aquí que ahora aparece de golpe, como sucede en el Hombre de las Ratas. De aquí que lo que el análisis hace efectivo es la supresión de esto; es lo mismo que decir que el objeto a se encuentra arriba, decir que el sujeto supuesto al saber está suprimido. Conjuntamente con el desarrollo del psicoanálisis se permite aislar el: "yo soy aquél o aquella que goza de esa manera"; la referencia latente se separa y deviene actual. Deviniendo actual no se inscribe más en el lugar de la significación, sino que ocupa el lugar de un significante imposible, imposible de aislar por lo tanto en una función.

Su pregunta es muy importante respecto al significante de la transferencia. Decir que el objeto a está en el lugar del semblante equivale a decir que el objeto a es la prueba del fantasma, la estofa del sujeto. El sujeto puede descubrir, por ejemplo, que su identificación más importante es la de un animal asesinado por un padre carnicero y desde el día en que vibró ante el dolor del animal, experimentó en qué registro se ofreció durante toda la vida como una víctima ante los golpes del Otro.

Mishima describe su identificación fundamental como San Sebastián atravesado por las flechas. Descubre su cuerpo fragmentado, su homosexualidad y hará de todo para inventar

un suplicio de San Sebastián en clave japonesa sublimando en su obra su propia posición sexuada y realizando finalmente su fantasma de manera perversa y extraordinaria.

Si hubiera hecho un análisis habría encontrado este texto: "soy el que quiere inventar un San Sebastián japonés y toda mi vida será esto". ¿Por qué resiste el objeto α al significante? Justamente por ello Mishima movilizó toda la fuerza de la lengua japonesa y todos los recursos de la sublimación lingüística, pero no queda menos en este hombre joven que una pasión irreductible, mortífera, extremadamente activa: un resto que no admite jamás ser arrojado fuera. En el lugar de la significación latente estará el resto que escapa al significante.

A propósito del "Hombre de los sesos frescos"⁵³ Lacan habla del símbolo del que vive la idea y todos vivimos del resto que anima nuestras ideas.

Nuestros pensamientos no valen nada, lo que se hace vivir y lo que huye a nuestros pensamientos así como aquello que se permite no vivir sobre la cuenta total en formación de nuestros pensamientos. Del mismo modo, el significante de la transferencia indica más bien un significante particular, pero más profundamente es una suerte de posibilidad originaria para el significante: produce la neurosis. De hecho es un significante encarnado en un viviente que produce el síntoma neurótico, en la medida en que es ya una demanda que tiene que ver con el sexo. Se puede decir que el significante de la transferencia es el primer significante amo. Por ejemplo, en el caso presentado por Francesca Duro la trabajadora se presenta: ¿soy una trabajadora o una perezosa?, ¿soy digna o indigna? He aquí un significante que es llevado al Otro, pero lo que está dentro, en lo profundo, es la pregunta de la neurosis, ¿soy hombre o mujer? Y el significante de

⁵³ Lacan, J., (1958) "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

la transferencia está en primer lugar, por lo que puede ser especificado, pero en su profundidad designa más precisamente una posibilidad del significante: la posibilidad que designa el término de neurosis. Este es el punto de vista de Lacan. En 1909 Ferenczi había llamado transferencia a la sucesión de las identificaciones y Melanie Klein retomando esta perspectiva subraya que para huir de la angustia, el núcleo de la angustia, el sujeto se identifica teniendo como operador el no de la negación, que permitirá decir: "no soy esto, no soy aquello". Permite así pasar de una identificación a otra y luego extenderse sobre el mundo, lo que Lacan retoma cuando afirma que la neurosis es una demanda y el deseo es un movimiento que no se adhiere al significante sino que lo subyace. En este sentido el significante de la transferencia es la cuestión de la neurosis ¿quién soy yo?, pero es también el vector del deseo que como función y vector existe en la neurosis: impedido, imposible, insatisfecho.

Se podría decir que el significante de la transferencia es para el deseo lo que el fantasma es para el goce. Lo que señala el lugar en la cadena significante y al mismo tiempo escapa a él.

Texto no revisado por el autor.

Traducción: Shula Eldar.